

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Уральский федеральный университет  
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»

Уральский гуманитарный институт  
Кафедра социальной философии

На правах рукописи

Иванченко Мария Антоновна

**ЭВОЛЮЦИЯ ГУМАНИЗМА И ФОРМИРОВАНИЕ  
ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ**

5.7.7 Социальная и политическая философия

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, профессор  
Керимов Тапдыг Афиз оглы

Екатеринбург – 2023 год

## **СОДЕРЖАНИЕ**

<b><i>ВВЕДЕНИЕ</i></b> .....	<b>3</b>
<b><i>1. ЭВОЛЮЦИЯ ГУМАНИЗМА В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА</i></b> .....	<b>12</b>
§ 1.1. Экзистенциальный гуманизм и неметафизический антигуманизм.....	13
§ 1.2. Постструктурализм и критика метафизического гуманизма.....	31
§ 1.3. Исторические предпосылки и теоретические мотивы становления постгуманизма.....	53
<b><i>2. ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СОЦИАЛЬНОСТЬ: СПЕЦИФИКА И ФОРМЫ</i></b> .....	<b>72</b>
§ 2.1. Гуманизм, трансгуманизм, постгуманизм.....	74
§ 2.2. Основные направления постгуманизма .....	91
§ 2.3. Постгуманизм и политизация нечеловеческих форм жизни .....	108
<b><i>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</i></b> .....	<b>127</b>
<b><i>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</i></b> .....	<b>134</b>

## ВВЕДЕНИЕ

В диссертации осуществлен социально-философский анализ проблемы эволюции гуманизма и формирования постчеловеческой социальности. Выявляются социально-исторические предпосылки и теоретические мотивы эволюции гуманизма и формирования постгуманизма как новой социальной формы. Эта программа конкретизируется в определении дискурса постгуманизма, его отличия от гуманизма и трансгуманизма, основных его направлений, его связи с политизацией нечеловеческих форм жизни.

**Актуальность** темы данного диссертационного исследования обусловлена следующими обстоятельствами:

*Во-первых*, эволюция гуманизма и непосредственно связанная с ней утрата человеком своей привилегированной космологической, биологической, социальной, психологической позиции как в отношении к самому себе, так и в отношении с нечеловеческими формами существования, привела к децентрации и релятивизации социального мира, проблематизации способов его производства и воспроизводства, его субъектности, которые выражаются в необходимости переосмысления и поиска оснований для обновлённого постгуманистического дискурса.

*Во-вторых*, происходит постепенное смещение фокуса внимания социальных наук и широкой общественности с классического гуманизма на трансгуманизм. Ещё в XX веке началась популяризация трансгуманизма. Трансгуманизм является прямым предшественником постгуманизма. Деконструкция трансгуманизма невозможна без исследования идеала трансгуманизма – постчеловека, который, согласно мысли трансгуманистов, унаследует Землю за человеком. Постчеловеческое в этом аспекте требует философского осмысления, чтобы установить корреляцию и взаимосвязь между гуманизмом, трансгуманизмом и постгуманизмом.

*В-третьих*, складывающиеся в последние десятилетия новые формы социальности оспаривают базовое предположение обществознания, согласно которому границы социального совпадают с границами человеческих

отношений. Разумеется, вещи, техника, нечеловеческие формы существования всегда были частью социальных практик, но взаимодействие между людьми составляло генеративное ядро всех социальных явлений. В условиях постчеловеческой социальности нечеловеческое не ограничивается инструментальностью или регулятивностью, а становится важнейшим компонентом и необходимой формой производства и воспроизводства социальности. Конститутивная роль нечеловеческих и постчеловеческих форм существования в воспроизводстве социальности требует социально-философского анализа с целью их осмысления, установления их статуса, а также места в системе философии и общественной практики.

**В-четвертых,** возрастание значимости нечеловеческих форм существования и их гибридов в воспроизводстве социальности изменяет условия «новой нормальности», в которых требуется задача переосмысления статуса природы, машин и техники, создания и освоения сложных и сверхсложных систем, прояснения этических принципов постчеловечности, создания неантропоцентрических теорий политического действия, субъективности и сообщества. Решение этой задачи предполагает существенные сдвиги в логике и методологии социально-философского анализа.

В связи с перечисленными обстоятельствами возникает необходимость в социально-философском обосновании концепции постгуманизма как новой формы социальности, выявления наиболее значимых тенденций в развитии этой формы в контексте проблем, обозначившихся на рубеже XX и XXI столетий.

**Степень разработанности темы.** Тема эволюции гуманизма и его трансформации в постгуманизм связана с комплексом проблем, которые можно разделить на четыре группы и рассматривать степень разработанности в каждой из них.

Первая группа источников сосредоточена на анализе социально-практической и теоретико-методологической обусловленности обновления

гуманизма, поворота от гуманизма к трансгуманизму и постгуманизму. Это работы Д.А. Давыдова, Н.Н. Зарубиной, С.В. Тихоновой, Е.Л. Яковлевой, А.И. Криман, А.В. Павлова, И.Ю. Александрова, Т.Х. Керимова, Р. Декарта, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, Ж. Деррида, Ж. Делёза, М. Фуко, К. Мейясу, Г. Хармана и Д. Тригга.

Ко второй группе мы относим источники, которые позволили нам сформировать представление о постгуманизме, его теоретико-методологических и социально-философских основаниях. Это, прежде всего, работы А.Ф. Поломошнова, В.И. Миллера, Е.Г. Грибовод, Д. Родена, Р. Брайдогги, С. Хербрехтера, А. Бадью, Б. Латура, И. Валлерстайна, Ф. Ларюэля, К. Мейясу, Л. Брайанта, М. Феррариса, Г. Хармана, Р. Негарестани, Д. Тригга.

К третьей группе мы можем отнести исследования С. Хербрехтера, Р. Брайдогги и др., имеющие большое значение при систематизации и описании основных направлений постгуманизма: спекулятивного (К. Колебрук, К. Мейясу, Г. Харман, Д. Тригг), натуралистического (Д. Ледиман, Д. Росс, Д. Чалмерс, Д. Деннет), критического (И.В. Катерный, А.И. Криман, М.С. Неаполитанский, В.И. Миллер, Н. Бадмингтон, К. Хейлс, И. Грэм) и технологического (С.С. Мерзляков, И. Дж. Гуд, Х. Моравек, В. Виндж).

Четвертая группа источников – это исследования, в которых формируется представление о политизации нечеловеческих форм существования К. Малабу, Б. Массуми, М. Лаццарато, а также Б. Эвансом и Д. Ридом.

Кроме того, в данной диссертационной работе мы основывались на исследованиях уральской школы социальной философии. Осмысление пределов гуманизма и перспектив социальности производится в одноимённой монографии кафедры социальной философии Уральского федерального университета им. Б. Н. Ельцина «Пределы гуманизма и перспективы социальности», написанной коллективом авторов – С. А. Азаренко, В.Е. Кемеровым, Т.Х. Керимовым, И.В. Красавиным, С.А. Никитиным и Д.А.

Томильцевой<sup>1</sup>. Здесь рассматриваются проблемы Я и Другого, противостояние гуманизма и антигуманизма, образ человека и рациональность его действий, что также создаёт основания для настоящего исследования. Дальнейшие изыскания в области гуманизма, антигуманизма и постгуманизма были произведены в другой монографии коллектива кафедры социальной философии УрФУ – «Новый гуманизм – горизонты «пост» (С.А. Азаренко, А.С. Железнов, М.А. Иванченко, Т.Х. Керимов, Д. А. Томильцева)<sup>2</sup>.

Анализ соционаучной и социально-философской литературы показывает, что проблема обновления гуманизма и его трансформации в постгуманизм не обойдена вниманием отечественных и зарубежных исследователей. Вместе с тем, открытым остаётся вопрос о социально-философском обосновании постгуманизма как новой формы социальности.

**Объект и предмет исследования.** Объектом данного диссертационного исследования является гуманизм и его исторические формы. Предмет исследования – постгуманизм как новая социальная форма.

**Цели и задачи исследования.** Целью диссертационного исследования является построение социально-философской концепции эволюции гуманизма и формирования постчеловеческой социальности.

В соответствии с поставленной целью и для её достижения были определены следующие задачи:

1. проанализировать основные этапы обновления гуманизма в современной философии XX и начала XXI вв.;
2. выявить социально-исторические предпосылки и теоретические мотивы формирования постгуманизма;
3. определить содержание и трансформационный потенциал постгуманистического дискурса, его отличие от гуманизма, антигуманизма, трансгуманизма;

---

<sup>1</sup> Пределы гуманизма и перспективы социальности: монография / В.Е. Кемеров и [др]. М.: Академический проект; Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2018.

<sup>2</sup> Новый гуманизм – горизонты «пост»: монография / А. С. Азаренко и [др]. М.: Академический проект; Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2020.

4. раскрыть основные направления постгуманизма в аспекте становления постчеловеческих форм социальности;
5. исследовать влияние постгуманизма на политизацию нечеловеческих форм жизни.

**Научная новизна исследования.** Научная новизна исследования заключается в разработке социально-философской концепции эволюции гуманизма и формирования постчеловеческой социальности. Основными составляющими данной концепции являются:

1. Выявление основных этапов обновления гуманизма в современной философии.
2. Обоснование социально-исторических предпосылок и теоретических мотивов формирования дискурса постгуманизма.
3. Определение содержания постгуманистического дискурса, его отличия от гуманизма, антигуманизма, трансгуманизма.
4. Выявление основных направлений постгуманизма: критический, спекулятивный, технологический и натуралистический по линии взаимодействия человеческих и нечеловеческих форм жизни.
5. Определение постгуманистического поворота в политической теории.

**Теоретическая и практическая значимость работы.** Обусловлены актуальностью темы данной диссертации. Результаты работы могут быть использованы при подготовке философской «теории всего», для изучения кризисного состояния гуманизма на рубеже эпох, а также с целью рассмотрения взаимосвязанных феноменов «смерти Бога» и «конца человека». Некоторые выводы исследования могут быть заимствованы с целью установления статуса новых форм социальности, новых акторов, прежде невидимых для гуманизма: женщин, киборгов, роботов, искусственного интеллекта, живой природы, вещей, техники и т.д. Данная диссертационная работа открывает неоднозначный характер пост-антропоцентрического

поворота и пост-рациональности, проблематизируя человеческую субъективность и саму субъект-объектную дихотомию, и этим способствует созданию нового дискурса в философии и социальной практике.

Практическая значимость результатов исследования выражается в комплексном понимании механизмов преобразования гуманизма и, как следствие, в выработке нравственных ориентиров, политических нормативов и технологических стандартов взаимодействия и диалога человеческих, нечеловеческих и постчеловеческих акторов. Результаты исследования могут использоваться в разработке базовых курсов по философии и социальной философии, философских проблем социально-гуманитарных наук, философской антропологии, а также специальных курсов, посвященных гуманизму и его эволюции, становлению и формированию постчеловеческой социальности.

**Методология и методы диссертационного исследования.** В ходе исследования используются деконструктивный, генеалогический и гетерологический методы.

В исследовании осуществляется деконструкция базовых понятий гуманизма и таких дихотомий, как трансцендентное/имманентное, сознание/мир, мышление/Бог, человеческое/нечеловеческое, органическое/неорганическое, с целью их анализа и переосмысления в рамках становления постгуманизма как новой формы социальности.

В диссертации используется генеалогический подход, позволяющий показать исторические предпосылки и теоретические мотивы эволюции гуманизма и формирования постчеловеческой социальности.

Гетерологический подход задает логику и методологию исследования, в котором постгуманизм предстает как плюрализация и дифференциация гуманизма, сосуществование человеческих, нечеловеческих и постчеловеческих форм социальности.

#### **Основные положения, выносимые на защиту**

1. В диссертации осуществлен социально-философский анализ трёх этапов

эволюции и развития гуманизма в философии XX – начала XXI в., главным теоретическим мотивом которых является критика нововременной концепции человека как субъекта, субъект-объектной дихотомии. Первый этап обновления гуманизма представляет собой сопоставление интерпретаций, выполненных в рамках экзистенциального гуманизма и неметафизического антигуманизма, и выявление присущих им спорных моментов. Этот этап характеризуется пониманием гуманизма и его преодолением в качестве одного из проявлений онтологического проекта метафизики, где человек считается сверхсущим, и полагается единственным основанием сущего и его причиной.

2. Второй этап обновления гуманизма связан со структурализмом и постструктурализмом. Парадигматическим измерением данного этапа выступает неразрывная взаимосвязь «смерти Бога» и «конца человека», а также трактовка субъекта как функции интерпретации, а не как привилегированной эпистемологической или метафизической позиции. В соответствии с этим измерением, обновление гуманизма в экзистенциальном гуманизме и неметафизическом антигуманизме осуществлялось на упрощенных основаниях, предзаданных метафизическим гуманизмом. В данном противопоставлении гуманизм все еще сохраняется в качестве привилегированного дискурса доступа к бытию.

3. Философия на рубеже XX – XXI в. ознаменовалась новым поворотом в обновлении гуманистической парадигмы, который связан с деконструкцией оснований непосредственно способа рефлексии о человеческом. В диссертации рассматриваются социально-исторические предпосылки и теоретические основания постгуманизма. В качестве социально-исторических предпосылок приводятся Четвёртая промышленная революция, Шестое вымирание, новая социальность. Теоретическими основаниями постгуманизма выступают постантропоцентризм и онтологический поворот в социальных науках.

4. В диссертации обосновывается идея о том, что постгуманизм – это не преодоление гуманизма, моделирование утопического или идеализированного

постчеловечества. Постгуманизм – это деконструкция гуманизма, его дифференциация и плюрализация, предполагающая сосуществование человеческих, нечеловеческих и постчеловеческих форм социальности. «Пост-» в свете этой плюрализации социальности интерпретируется не в качестве «анти-» гуманизма или его более совершенной модели, а представляет собой «с-», которое предполагает утверждение человеческого субъекта в непрерывной метаморфозе, модулируемой отношениями, поддерживаемыми с инаковостью нечеловеческих форм существования.

5. В диссертации выделены четыре основных направления постгуманизма в аспекте сосуществования человеческих и нечеловеческих форм социальности. Критический постгуманизм обращается к деконструкции гуманизма и его иного, актуализирует его репрессированные возможности. Спекулятивный постгуманизм выявляет множественные линии сосуществования человеческого и постчеловеческого. Технологический постгуманизм регистрирует практики сосуществования человеческого и технологии, а натуралистический постгуманизм – человеческого и природы.

6. Выявлены три характерные черты постгуманизма в политической теории: различие политики и политического; введение жизни/zoē в сферу политического анализа; определение аффективной и реляционной природы субъективности. Постгуманизм оспаривает антропоцентрическое предположение о том, что сферой политического действия, субъективности и сообщества является индивидуализированная и коллективная человеческая деятельность. И, как следствие происходит политизация нечеловеческих форм существования, означающая расширение фокуса внимания с человеческой деятельности на животных, растения, неодушевленные предметы и машины, наделенных трансформативными возможностями, трактовку биологических и механических систем с точки зрения политической деятельности.

**Степень достоверности результатов исследования.** Основные положения диссертации прошли три обсуждения на кафедре социальной философии Уральского федерального университета имени первого

Президента России Б. Н. Ельцина и получили положительное заключение. Достоверность выводов данного диссертационного исследования подтверждается применением проверенной в философской практике методологий, деконструкции, гетерологии и генеалогии, также изучением и использованием актуальных научных источников, опубликованных в России и за рубежом.

**Апробация результатов исследования.** Основные положения, результаты и выводы диссертационного исследования докладывались на следующих конференциях: круглый стол «Технонаука и тенденции современного инженерного мышления» (2022 год), Международный молодёжный научный форум «Ломоносов-2021», XXVIII Международная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов», секция «Философия. Культурология. Религиоведение» (2021 год); Международная научная конференция «Философия сегодня: ценности, перспективы, смыслы» (2020 год); Международная конференция «Время, вперёд!»: время философии и философия времени (2020 год); Международный Форум «Полилингвизм и поликультурность в эпоху постграмотности» (2020 год); Конференция «Философские и социально-экономические проблемы исследования инновационных технологий и искусственного интеллекта» (2020 год); Международная междисциплинарная конференция «Инженерное мышление: социальные перспективы» (2020 год); Всероссийская научная конференция студентов-стипендиатов Оксфордского Российского фонда (2019 год).

По теме исследования диссертантом были опубликованы 11 научных работ, среди них 4 в рецензируемых научных журналах, в том числе 2 статьи в издании, индексируемом в базе данных Web of Science, 1 из них в Scopus.

### **Объём и структура работы**

Диссертация состоит из введения, двух глав, каждая из которых включает в себя три параграфа, заключения, списка литературы, который включает в себя 149 наименований. Общий объём диссертации – 145 страниц.

## 1. ЭВОЛЮЦИЯ ГУМАНИЗМА В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Образ человека в философии и социально-гуманитарных науках претерпел исторически обусловленное изменение с периода Нового Времени и до современности. В данной главе мы рассматриваем исторические предпосылки и теоретические мотивы эволюции гуманизма.

Мы выделяем три этапа в эволюции гуманизма. В первом параграфе рассматриваем первый этап обновления гуманизма в современной философии, начиная с дискуссии между экзистенциальным гуманизмом Ж.-П. Сартра и неметафизическим антигуманизмом М. Хайдеггера. Во втором параграфе проводится критика неметафизического антигуманизма М. Хайдеггера с позиции философии структурализма и постструктурализма, а также исследуется роль тезиса Ф. Ницше «Бог умер»<sup>3</sup> для данного этапа обновления гуманизма. Третий параграф рассматривает этап обновления гуманизма, характерный для конца XX – начала XXI века, и связанный с проблематизацией самого способа философского обоснования образа человека. Также изучаются пограничные точки философского обоснования социального аспекта проблемы образа человека и приводится критика онтологического проекта метафизики, с целью выделить новые формы человеческой социальности.

---

<sup>3</sup> Ницше Ф. Веселая наука. М.: Мысль, 1996. URL: <https://www.nietzsche.ru/works/main-works/svasian/> (дата обращения: 01.03.2023).

## § 1.1. Экзистенциальный гуманизм и неметафизический антигуманизм

Согласно нашей позиции, в эволюции гуманизма можно выделить три последовательно сменяющих друг друга этапа<sup>4</sup>. Первый этап ознаменовался дискуссией о гуманизме, которая развилась между Ж.-П. Сартром и М. Хайдеггером. Этот этап стал основанием нашего движения от гуманизма к постгуманизму. Второй этап эволюции гуманизма ознаменован господством структурализма и постструктурализма. На данном этапе Л. Альтюссер, М. Фуко, Дж. Агамбен, А. Бадью, Ж. Л. Нанси, Ж. Деррида и Ж. Делёз подвергли критике как экзистенциальный гуманизм Ж.-П. Сартра, так и неметафизический антигуманизм М. Хайдеггера на основании того факта, что и та, и другая философия всё ещё остаются философией человека и философией о человеке. Третий этап эволюции гуманизма связан как с социально-историческими обстоятельствами (Четвертая технологическая революция, Шестое вымирание, становление новой социальности), так и с необходимостью преодоления онтологического наследия философии, которые привели к окончательному формированию трансгуманизма и постгуманизма.

Но прежде, чем мы перейдем к описанию этапов эволюции гуманизма, нам следует определиться с самим понятием гуманизма. Как и многие другие «-измы», его значение меняется в зависимости от употребления. Как отмечает Т. Дэвис в своем введении в эту тему, «Гуманизм – это слово с очень сложной историей и необычайно широким диапазоном возможных значений и контекстов; и для любого, кто пытается предложить некоторое объяснение этих значений, привлекательность подхода Шалтай-Болтая к проблемам определения очевидна»<sup>5</sup>.

В данной работе мы будем рассматривать понятие гуманизма в

---

<sup>4</sup> Керимов Т. Х. Обновление гуманизма: его возможности и границы // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. 2018. № 3 (179). С. 16–26.

<sup>5</sup> Davies T. Humanism. London and New York: Routledge, 1997. P. 2. Напомним презрительное заявление Шалтай-Болтая: «Когда я беру слово, оно означает только то, что я хочу, не больше и не меньше» // Кэрролл Л. Приключения Алисы в стране чудес. Сквозь зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в зазеркалье. М.: Издательство «Наука», 1978. С. 176.

комплексе, в его связи с метафизическим контекстом, а также с самим философским способом обоснования бытия человека. Гуманизм – это общепринятое философское понятие, которое исторически использовалось самыми разными способами для описания самых разных идей. Однако у него есть один общий знаменатель: человек. Вопрос о человеке и его отношении к миру составляет основу всей гуманистической мысли. Тем не менее, не все эпохи одинаково успешно давали ответ на этот вопрос. В современных дискуссиях под гуманизмом имеется в виду рационалистическая, индивидуалистическая концепция гуманизма эпохи Просвещения, поскольку именно в это время было успешно сформулировано видение современного человека.

Начнем с того, что понятие гуманизма восходит к латинскому слову *humanus*, означающего человеческий<sup>6</sup>. В Древнем Риме *humanus* обозначал особого рода человека. *Humanus* отличает и отделяет цивилизованных людей от животных и варваров (всех тех, кто находился за пределами Римской империи). Собственно человек – это цивилизованный человек, способный жить совместно с другими людьми. В то же время человек – это *rational animale*: он занимает привилегированное положение как особого рода живое существо, отличающееся от других живых существ. *Rational animale* подразумевает самообразование, самосовершенствование человека. То есть *humanus* – это образованный человек. Если полагаться на использование этого термина римлянами, то можно зафиксировать несколько аспектов, которые так или иначе возвращаются в разных формах на протяжении всей истории гуманизма: определение особого рода человека, исключаящего других людей (например, женщин или представителей других рас); разделение человека и животного; сосредоточенность на рациональности и разуме; самообразование, самосовершенствование человека; индивидуалистическое понимание человека.

---

<sup>6</sup> Davies T. Humanism. P. 6.

Гуманизм в качестве философской концепции, политической мотивации и социокультурной парадигмы окончательно оформляется в Новое время. Тем не менее не существует единой традиции мысли, которую можно было бы назвать «гуманизмом». М. Петерс выделяет четыре различных типа гуманизма в пору его формирования: ренессансный гуманизм, гуманизм *Bildung*, либеральный гуманизм, просвещенческий гуманизм<sup>7</sup>. Эпоха Возрождения была оптимистичной, но ностальгической эпохой, когда люди верили, что человек возродится в культурном отношении после длительного периода христианского религиозного господства. Поэтому движение Возрождения искало вдохновения в дохристианской традиции, т.е. в античности. Считалось, что изучение античной литературы, искусства и философии воспитывает и способствует процветанию нового человека эпохи Возрождения. В ренессансном гуманизме берет свои истоки концепция классического гуманистического образования. В эпоху Возрождения главная цель – это познание истины, которое становится возможным благодаря наукам и освоению канонических текстов. Еще одним аспектом ренессансного гуманизма является разум и индивидуальная ценность каждого человека.

Гуманизм *Bildung* разрабатывался в качестве альтернативы просвещенческого гуманизма, сосредоточенного на прогрессе, рациональности и индивидуализме, «которые не в достаточной степени учитывают весь потенциал человеческого развития»<sup>8</sup>. Немецкая традиция в противоположность предыдущим типам создавала более гармоничный гуманизм, ориентированный на физическое и духовное здоровье, свободу и эстетику. Культивируются все аспекты человеческой природы. В формировании гуманизма *Bildung* ключевую роль сыграл И. Г. Гердер<sup>9</sup>. Примечательной в этой связи является его полемика с Вольтером, которому

---

<sup>7</sup> Peters M.A. The humanist bias in Western philosophy and education // *Educational Philosophy and Theory*. 2015. Vol. 47. № 11. P. 1128–1135.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 1130.

<sup>9</sup> Философия истории И. Г. Гердера по многим параметрам представляет собой критику эпохи Просвещения с ее понятиями индивидуализма, рациональности, прогресса. См.: Гердер И. Г. *Идеи к философии истории*. М.: Наука, 1977.

он противопоставляет идею, согласно которой каждый исторический период, каждая культура, при условии, что ее не лишают ее национального характера, специфического духа и языка, на свой лад выражает все человечество.

Эта идея И. Г. Гердера, по крайней мере со времен появления работ И. Берлина, связывается с критикой универсальных истин и энциклопедически ориентированного мышления и временами упоминается именно как релятивистский или объективный плюрализм<sup>10</sup>. Тем не менее этот тип гуманизма возник из холистической идеи идентичности, которая рассматривает зрелость как обретение разума и сердца человеком. Гуманизм *Bildung* пытается удержать некое равновесие между свободой человека и его подготовкой к жизни в сообществе. Таким образом, связь между индивидуальным и социальным, проявившаяся в дискуссиях об интересубъективности, имеет самое непосредственное отношение к гуманизму *Bildung*. Индивид является частью коллектива, а коллектив состоит из нескольких индивидуумов.

Либеральный гуманизм состоит из трех элементов: качество культуры, автономное и критическое мышление и подлинная личность<sup>11</sup>. В либерализме индивид объявлен высшей ценностью, он не подчиняется никому, кроме самого себя. Аргументы в пользу либерального гуманизма сводятся к тому, что состояние основных сфер жизнедеятельности таково, что благосостояние индивидов гарантировано, и отсутствует необходимость в сохранении сильной власти и государства. Свободный рынок нивелирует регулирование в области экономики. Если говорить о либерализме, «государство специализируется на административном применении политической власти в коллективных целях, а общество – на структурированном рыночном хозяйством общении и работе частных лиц»<sup>12</sup>. В данном контексте политика выражает волю граждан, так как проводит в жизнь частные интересы,

---

<sup>10</sup> Berlin I. *Vico and Herder*. London: The Hogarth Press, 1976.

<sup>11</sup> Aloni N. *Enhancing humanity: The philosophical foundations of humanistic education*. Dordrecht: Springer, 2007.

<sup>12</sup> Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2002. С. 442.

имеющие принципиально важное социальное значение.

Даже если мы ограничимся данными типами, очевидно, что вопрос о гуманизме весьма разнообразно ставится в различных культурных, идеологических, философских контекстах. Мы намеренно просвещенческий гуманизм обсуждаем в последнюю очередь, поскольку он является настоящим философским выражением гуманизма как целого. Он, в отличие от, скажем, Ренессансного гуманизма, не опирался на какую-либо традицию для вдохновения. Он полагается на максимум, согласно которой человек – творец собственной судьбы: именно в силу концентрированности на самом себе и заботы только о себе, вследствие своей независимости и подчинения закону самости, каждый индивид способствует проявлению порядка, гармонии и рациональности целого. Как уже было отмечено, Просвещение, вероятно, оказало наибольшее влияние на формирование гуманизма как философской, мировоззренческой концепции. По этой же причине критика гуманизма будет означать критику идей Просвещения. В дальнейшем мы будем исходить из просвещенческого понимания гуманизма как «концепции человеческого бытия и основанной на ней системы мировоззрения, утверждающей ценности человеческого существования, достоинства, права и свободы каждого человеческого индивида, обосновывающая возможность развития человека как рода и как индивида»<sup>13</sup>.

Определившись с понятием гуманизма, мы можем перейти к обсуждению первого этапа эволюции гуманизма. Прежде всего следует отметить, что главным теоретическим мотивом обновления гуманизма становится критика нововременной концепции рациональности, т. е. субъект-объектной дихотомии. На данном этапе, однако, отметим, что Декарт предлагает раннюю и чрезвычайно влиятельную версию гуманизма, согласно которой образ «человека» находится в самом центре вещей, полностью присутствующий в себе, уверенный в себе, абсолютно отличный от

---

<sup>13</sup> Современный философский словарь / Под общей ред. В.Е. Кемерова, 2 изд. Минск: Панпринт, 1998. С. 216

нечеловеческого и разделяющий со всеми другими человеческими существами уникальную сущность. С одной стороны, есть человеческое, с другой – Иное, и оба они остаются несвязанными противоположными.

Нововременная концепция субъекта зиждется на таком фундаментальном элементе западного рационализма, как утверждение «*cogito ergo sum*» (я мыслю, следовательно, я существую), который последовательно развивается в трактате Р. Декарта «Рассуждение о методе, чтобы хорошо направлять свой разум и отыскивать истину в науках»: «истину “я мыслю, следовательно, я существую” <...> могу без опасений принять за первый принцип искомой мною философии, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую»<sup>14</sup>. Согласно картезианскому принципу, человек есть сознание, душа, нематериальная сущность, имеющая основание в Боге. Бог создаёт душу человека, а всё остальное становится иллюзорным, мнимым, кажимостью, симулякром. И это мнимое должно быть отброшено как несущественное.

Важно отметить, что Р. Декарт считал сущее обусловленным существованием Бога. Бог, в его понимании, – это сверхъестественная, трансцендентная сущность, источник всего существующего. А человек, в свою очередь, представляется здесь наследником Бога на Земле, Избранным, который может управлять всем природным без всяческих сомнений.

Р. Декарт заключает, что, даже если бы он перестал мыслить, и всё, что он когда-либо представлял, было бы истинным, из этого не следовало бы, что он существует, так как корень существования состоит именно в разуме человека, и весь исторический процесс происходит вследствие обладания разумом. И затем он делает вывод, что человеческая субстанция, сущность или природа и есть мышление, которое не требует никакого материального местонахождения или физического воплощения. Затем философ делит человеческое на душу и тело, и утверждает, что душа и есть субстанция, или

---

<sup>14</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. М.: Мысль, 1989. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/3698#t4> (дата обращения: 01.03.2023).

человеческая природа. Философ выделяет два типа субстанций – *res cogitans* (мыслящее), *res extensa* (протяжённое), которые являются атрибутами существования Бога. Соответственно, и человек, как наследник Бога, также обладает этими атрибутами.

Иными словами, Р. Декарт формирует субъект-объектную дихотомию (дихотомию души и тела), заключая, что идеальное – душа – может существовать и без материального – тела. Отсюда философ делает вывод о том, что можно считать истинным и достоверным: «в истине положения “я мыслю, следовательно, я существую”», я заключил, что можно взять за общее правило следующее: все представляемое нами вполне ясно и отчетливо – истинно»<sup>15</sup>. Так, мы получаем, что то, что обладает атрибутами мышления, с необходимостью существует, а то, что не обладает атрибутами мышления – не существует. Согласно философии Р. Декарта, мыслят только Бог и человек, а животные не мыслят, поэтому над ними можно проводить любые опыты, так как только обладание разумом предполагает обладание чувствительностью.

Доказательство существования Бога выводится из следующего тезиса: так как душа есть нечто превосходящее самого человека, а человек сам по себе стать обладающим чем-то превосходящим себя самого не может, значит, душа дана свыше, и с необходимостью существует Бог, потому что только он может создать что-то, что превосходит человека, и то, что сам человек создать не может. Существует душа, значит, с необходимостью существует и Бог. Таким образом, закладывается основание его онтологии и гносеологии, а также основание для всей последующей классической философии. Субъект-объектная дихотомия становится предметом критического осмысления тех философов, которые интересуются проблемой обновления гуманизма, а также его метафизическими основаниями.

Собственно обновление гуманизма начинается с критики субъект-объектной оппозиции. Концепция субъекта, которая была сформулирована в

---

<sup>15</sup> Там же.

период Нового Времени, подверглась решительной критике и претерпела трансформацию вследствие переосмысления образа человека. Отныне человек не ставится в центр Вселенной и не считается привилегированным по отношению к любым другим сингулярностям во множественности сущего.

Первый этап обновления гуманизма в современной философии начался со спора между двумя мыслителями: Ж.-П. Сартром, экзистенциальным гуманистом, и неметафизическим антигуманистом, М. Хайдеггером<sup>16</sup>. Образ человека сильно видоизменился по сравнению с классическим новоевропейским, берущим начало в философии Р. Декарта, подвергшись обновлению и трансформации. Однако нельзя не учитывать, что эти метаморфозы получили своё начало именно в Новое Время, став причиной и условием для критического осмысления гуманизма.

Ж.-П. Сартр, начиная «дебаты о гуманизме», в своём знаменитом эссе пишет, что «экзистенциализм – это гуманизм»: «экзистенциализм делает возможной человеческую жизнь и утверждает, что всякая истина и всякое действие предполагают некоторую среду и человеческую субъективность»<sup>17</sup>. Экзистенциализм, как новый гуманизм, постепенно отходит от новоевропейского образа рациональности, чтобы утвердить новое основание человеческого бытия, переосмыслить субъективность, создать новую онтологию.

Сартр формулирует основной принцип обновления гуманизма в XX веке, который выражается в нескольких требованиях:

1. Существование является основанием бытия или возможностью его отрицания: нужно исходить из того, что существование предшествует сущности.
2. Существование может быть только и исключительно только человеческим существованием: «есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое

---

<sup>16</sup> Baldwin T. The Humanism Debate // The Oxford Handbook of Continental Philosophy. Oxford, 2007. P. 671–710.

<sup>17</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм [и др.]. М.: Политиздат, 1989.

существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек».

3. Человеческое существование с неизбежностью будет свободным, оно и есть свобода как таковая. Человек обречён быть свободным (и нести за это всю полноту ответственности): «первым делом экзистенциализм отдаёт каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование»<sup>18</sup>.
4. Экзистенциализм утверждает себя как гуманизм, поскольку он напоминает человеку, что тот является единственным законодателем для себя, что он обречён решать свою судьбу самостоятельно, в поисках самоосуществления за пределами внутреннего, в проявлении желания освободиться или приобрести иное конкретное самоосуществление. Для человека нет иного законодателя, кроме самого себя, лишь он определяет собственную судьбу: «человек не может выйти за пределы человеческой субъективности <что> и есть глубокий смысл экзистенциализма»<sup>19</sup>.

Ж.-П. Сартр противопоставляет «для-себя», человеческое существование положительному «бытию в-себе». Трансцендентный объект обладает бытием, и это бытие характеризуется Сартром как бытие того, что есть. Ж.-П. Сартр предпочитает называть бытие, которое является тем, чем оно является, бытием-в-себе. Бытие в себе – это «полнота», массивное полное бытие, это все, что не является сознанием.

«Для себя» коренится в человеческом сознании, поэтому это абсолют, который имеет предел. Так человеческое существование становится императивом, проявленным божественным абсолютот. Однако у абсолютот «для-себя» нет исключительного воплощения в трансцендентальном абсолютотизме, принятом в философской традиции, так как он конечен, имеет опору лишь в человеческом сознании: «человек <...> законодатель,

---

<sup>18</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. С. 336.

<sup>19</sup> Там же. С. 337.

выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности»<sup>20</sup>. Выделение человека из бытия не означает, что сам субъект может поставить себя вне бытия, но позволяет изменить отношение к бытию при помощи отступления по другую сторону ничто.

Когда человек выделяется из бытия, он не имеет возможности стать чем-то вне бытия, однако может изменить свою связь с бытием, когда он «отступает по ту сторону ничто»<sup>21</sup>. Отрицание человека ставит его вне бытия, вне пределов бытия, и эта недостижимость привносит в мир ничто. «Вне досягаемости» бытия делает человека конституируемым из отношения между человеком и мирозданием. Человек начинает доминировать над миром, что позволяет ему исключить мир из области внешнего и интегрировать в свою собственную имманентность. То самое «вне досягаемости» – это и есть человеческая свобода.

Горизонты обновления гуманизма predeterminedены ницшеанским откровением «смерти Бога». «...Если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей, которые оправдывали бы наши поступки. <...> Мы одиноки, и нам нет извинений»<sup>22</sup>. Поэтому необходимо взять на себя всю полноту ответственности, чтобы поступать так, как мы бы рекомендовали поступить остальному человечеству. Здесь одиночество означает обособленность от мира и Других. Мы приходим в этот мир в одиночестве, и покидаем его в одиночестве. И нет никакой возможности преодолеть эту пропасть, пока человек не трансформируется в постчеловека.

С темой одиночества неразрывно связана тема свободы. У Ж.-П. Сартра в его эссе «Экзистенциализм – это гуманизм» приводятся примеры столкновения индивидуального бытия индивида с его обречённостью быть свободным, а также иметь безосновность при реализации свободы воли в

---

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: 2004. С. 61.

<sup>22</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. С. 328.

каждой ситуации выбора: «если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода»<sup>23</sup>. Смерть Бога нарушает рамки причинно-следственного детерминизма, фатализм перестаёт быть константой для обречённого быть свободным человека, что приводит к возникновению пугающей неопределённости, непредсказуемости бытия, многовариантности будущего, разветвлению вероятностей. Принцип конечности существования исключает идею божественного происхождения мира и человека.

Ж.-П. Сартр, придерживаясь позиции о свободе человека, не детерминированной вселенскими факторами, также относит к экзистенциалистам-атеистам и М. Хайдеггера, с чем сам немецкий мыслитель категорически не мог согласиться, считая, что он преодолел экзистенциализм. Ж.-П. Сартр аргументирует это следующим образом: для самого французского мыслителя существование предшествует сущности, в то время как для М. Хайдеггера, согласно мысли Ж.-П. Сартра, бытие, которое существует прежде его определения, есть «человеческая реальность». Также М. Хайдеггер вводит термин «заброшенность», чтобы показать, что в ситуации «смерти Бога» человеческое существование контингентно. Заброшенность – это временность, конечность, случайность человека. Ж.-П. Сартр считает, что М. Хайдеггер не может произвести обновление гуманизма, так как всё ещё находит основу человеческого в человеке. Заброшенность – это нечто, что человек не может преодолеть, это его фатум, его судьба, это то, что строго детерминировано, то, что противостоит свободе человека.

Возражение М. Хайдеггера в адрес гуманизма состоит в том, что он придерживается образа мышления, который является метафизическим. То есть гуманизм принимает как должное, что человек имеет «сущность» или «природу» в качестве определенной вещи, со ссылкой на которую можно

---

<sup>23</sup> Там же. С. 330.

ответить на фундаментальные вопросы о ценности и значении человеческой жизни. Любой гуманизм с необходимостью предполагает наличие человеческой природы, человеческой сущности, того, что отличает, выделяет человека из всего остального сущего, делает его априорным условием возможности всякого опыта. Это и есть доминирование антропного принципа. Гуманизм остаётся в рамках метафизики, или становится условием создания новой метафизики: «Всякое определение человека, предполагающее <...> истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично»<sup>24</sup>. Наша же цель – преодоление метафизики, обеих её аспектов: и онтологии, и теологии. Онтологии, потому что любое учение о бытии предполагает конечную причину существования бытия; теологии потому, что любая конечная причина существования бытия с необходимостью будет абсолютном – Богом. Таким образом, «истина бытия» здесь полагается аксиомой, которая не требует доказательств, однако не может существовать абсолютно, независимо от любых аргументов, независимо от любых суждений, независимо от реальности и человеческого сознания. «Истина бытия» – это идеалистический конструкт, существующий исключительно в сознании человека, который не смог отрешиться от оснований, чтобы обновить гуманизм и стать свободным.

М. Хайдеггер, в противоположность Ж.-П. Сартру, полагает, что сущность человека не представляет собой нечто человеческое. Фундаментальный тезис М. Хайдеггера, в то же самое время, не означает, что образ человека предстаёт перед нами как нечто не-человеческое или же сверхчеловеческое. Сущность человека тождественна самой себе, в своей принадлежности именно человеку, однако лишь благодаря ей он оказывается чем-то принципиально большим, чем просто человек, кем-то большим, чем только человек. Как только мы артикулируем вопрос, что есть человек? – мы тут же спрашиваем о чём-то, что превосходит человека, о чём-то, что является

---

<sup>24</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и Бытие. М.: Республика, 1993. С. 197.

чем-то принципиально отличным от самого человека. О некоторой квинтэссенции человека, которая представляется обыденному сознанию чем-то благородным, чем-то превосходящим, к примеру, животное существование, или даже чем-то приближённым к божественному. Человеческая природа, человечность, как будто бы делает человека исключительным, избыточным, выделяющимся из мира, являющимся основанием для самого себя.

Эту избыточность М. Хайдеггер называет эк-зистенцией, выступанием, вышагиванием за пределы. Эк-зистенцией он считает определённую открытость к бытию, то, что благодаря своей избыточности, своей открытости к этому избыточному, к не-человеческой инаковости, к не-человеческому Иному, и делает человека человеком. Человек есть человек благодаря своей открытости к не-человеческому, своей отличности от самого себя, инаковости. Инаковость, отличность, чуждость в некоторых философских направлениях XXI века воплощается в отдельные сущности: химеры, чудовища, постлюди, демоны, ангелы и божества становятся коррелятами бытия, тем, что позволяет преодолеть субъект-объектную дихотомию, делая бытие преимущественно субъектным, но никогда не объективным. Сущность же человека в представлении М. Хайдеггера относится не к тому, что находится вне времени и вне истории, к тому, что определяет человеческую самоидентичность, а к тому, что относится ко времени как к области «экстатически-горизонтного временения».

М. Хайдеггер считает, что история человека, процесс развёртывания во времени событий, действий и выборов человека, это именно история отношения человека к его собственной квинтэссенции, к его сущности, к образу. Это история разделения бытия на человека, мир и вещи, на субъекта и объекты. Если же эта сущность начинает повторяться, человек становится тем, кем он является, кем бы и чем бы он ни был на основании этой сущности, которая по всем показателям превышает его самого. Самое это повторение и эта открытость к тому, что проявляется в этой открытости, в этом повторении, являются историческими.

Вследствие этого М. Хайдеггер делает вывод, что историческое развёртывание во времени есть возможность повторения, что позволяет установить определённые взаимоотношения с сущностью и с мирозданием, а также некоторые взаимозависимости: а именно отношения присвоения. Человек становится открыт к истине бытия, что и является проявлением его сущности. Эк-зистенция, в терминах М. Хайдеггера, в отличие от метафизической экзистенции, становится открытостью к истине бытия: «Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. <...> эк-зистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения. Эк-зистенция может быть присуща только человеческому способу «бытия»; ибо одному только человеку, насколько мы знаем, доступна судьба эк-зистенции»<sup>25</sup>.

Это определённый способ открытого стояния в мире, это конкретный способ отношения к мирозданию. Человек здесь предстаёт перед нами не как субъект или объект, не как субстанция или акциденция; он выставлен к тому, что превышает его, совершенно открыто, он не здесь, он там – выступает из бытия, находится в просвете, имманентный мирозданию, а также трансцендирующий мир на границе его возможности. Откровение происходит при трансцендировании человека в бытие, таком, что человек проявляет своё существование как «вот» Бытия, его просвет: «человек существует таким образом, что он есть «вот» Бытия, т. е. его просвет. Это – и только это – «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой эк-зистенции, т.е. экстатического выступления в истину бытия»<sup>26</sup>.

Человек экстатически выступает в истину бытия, стоя посреди вещей. И этот процесс стояния сам по себе является способом построения мира, проявлением «вот», открытым к тому, что воздействует на него, изменяет его, преображает и просто находится вокруг. Быть просветом бытия – значит, быть открытым к истине бытия, иметь эту связь – значит, иметь человеческую

---

<sup>25</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 198.

<sup>26</sup> Там же.

сущность. Бытие сущего, стоящего открытым в открытости бытия, есть экстатика, выступание, эк-зистенция, интерпретируемая не как обращение к внешнему или уход от внутреннего, но в качестве понимающего стояния в этом непотаённом «вот» бытия, в форме выстаивания. Человек экзистирующий проявляет себя как сущее, отмеченное открытым стоянием в непотаённости бытия, отличительно в бытии, отличительно от бытия, будучи отличённым бытием.

Человек как эк-зистенция есть способ отношения к миру, стояния в мире. Это не есть пассивное стояние, подобное физическому расположению вещи в пространстве, вещи, обладающей протяжённостью и другими определёнными физическими измерениями, существующей имманентно миру. Человеческая эк-зистенция есть трансценденция, нахождение на чистой границе возможности мира, и, в то же самое время, имманентность этому миру. Способность понимать мир как систему, целостность определяет нахождение человека в мире не как нечто вещное, присутствующее, проживающее и даже не как переживающее и осмысляющее. Человек способен абстрагироваться от самого себя, взглянуть на мир как наблюдатель, то есть со стороны. Таким образом, он оказывается открыт истине или бытию, он понимает мир. Само существование человека есть бесконечное вопрошание. Быть человеком, значит, не просто иметь отношения с сущим, это значит – быть избыточным, открытым. Понимание человека зависит от той степени, в которой он открыт к бытию. Понимание – это способ развёртывания истины для человека.

М. Хайдеггер считает, что Ж.-П. Сартр недостаточно радикально понимает тезис о «смерти Бога» и «конце человека» как преодолении метафизической установки. Его главный аргумент против экзистенциального гуманизма состоит в том, что гуманистический способ мышления всё ещё находится под влиянием метафизической установки, и сущность человека здесь также имеет метафизический характер. Необходимо отрешиться от любой метафизики, чтобы полностью осознать «смерть человека»,

децентрацию, преодоление антропного принципа. Обладание человека некоторой «сущностью» или «природой» М. Хайдеггер считает спорным<sup>27</sup>, так как такой ответ на все вопросы о ценности и значении человеческой жизни не решает проблему отношения между человеком и бытием. Есть ли основание у мироздания? Может ли человек быть центром мироздания? Должен ли человек быть центром мироздания? Вопрос о том, что есть человек, и какова его сущность, может быть решён исключительно во взаимоотношении человека с бытием: как человек проявляет себя в бытии, и как бытие проявляет себя в человеке?

И ответ на этот вопрос представляется достаточно очевидным: нет никакой «человеческой природы» или «человеческой сущности», выделяющей человека среди других живых видов или противопоставляющей его внешнему для субъекта бытию: «существо человека не сводится к животной органике, невозможно устранить недостаточность этого определения, наделяя человека бессмертной душой, или разумностью, или личностными чертами. Каждый раз это существо оказывается обойденным, по причине того же метафизического проекта»<sup>28</sup>. Именно поэтому гуманизм либо относится к сфере метафизики, либо делает себя основанием для метафизического истолкования реальности. Истина бытия не может быть понята исходя из отстранённых спекуляций, поэтому вопрос о том, что есть бытие, каковы его проявления в мире, должен быть поставлен вне принципиальной важности человеческого существования, возможно, даже в рамках постчеловеческого.

Метафизика, исходящая из определения существа человека, будет гуманистической. Следовательно, любой вариант гуманизма также остаётся метафизичным. Поэтому, определяя человечность человека, гуманизм не просто не ставит вопрос о взаимоотношении бытия и человеческого существа, но мешает даже сформулировать этот вопрос, потому что ограничен

---

<sup>27</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 192–220.

<sup>28</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 198.

плоскостью метафизики и не может охватить то, что находится вне её.

Точные границы человеческой природы предопределяются онтотеологической структурой метафизики. М. Хайдеггер отграничивает себя от гуманизма и экзистенциализма через отождествление гуманизма и метафизики. Онтотеологическая структура метафизики предопределяет то, чем предстаёт для М. Хайдеггера экзистенциальным гуманизмом Ж.-П. Сартра. В то время, как французский мыслитель противопоставляет свой гуманизм всем предыдущим гуманизмам, рассматривающим человека как вещь со своими свойствами и атрибутами, М. Хайдеггер говорит, что гуманизм экзистенциальный постулирует человека как существо, для которого существует этот мир, и сама ценность этого человека обусловлена его трансцендентальной особенностью.

Ж.-П. Сартр же считает, что М. Хайдеггер слишком большое значение придаёт концепции времени, в то время как нужно рассматривать бытие человека в качестве экзистенции, как существования, притом существования, свободного от любой божественной силы. Но оба мыслителя соглашаются с тем, что смысл человеческому бытию придаёт именно конечность этого существования.

Рассуждая об экзистенциальном гуманизме Ж.-П. Сартра, Ж. Деррида пишет, что в конце книги «Бытие и Ничто», когда Ж.-П. Сартр ставит вопрос о том, что есть единство бытия (или тотальность сущего), он даёт этому вопросу название метафизического, и это «метафизическое единство бытия оказывается единством человеческой реальности в её проекте. Бытие в-себе и бытие для-себя относились равным образом к бытию и эта тотальность сущего, в которой они совмещались друг с другом, связывалась сама с собой, соотносилась с собой и представлялась сама себе благодаря сущностному проекту человеческой реальности»<sup>29</sup>. Таким образом Ж. Деррида приходит к мысли о том, что так Ж.-П. Сартр называет метафизическое единство человека

---

<sup>29</sup> Деррида Ж. Концы человека // Поля философии. М.: Академический Проект, 2012. С. 145.

и Бога, в самом отношении человека к Богу, и те условия существования Бога, которые задают человеческую реальность. Далее Ж. Деррида заключает, что любой экзистенциализм, будь он религиозным или атеистическим, лишь иллюстрирует мысль М. Хайдеггера, что любой экзистенциализм остаётся метафизикой, а метафизика и есть другое имя онтотеологии.

Однако и понятие гуманизма у М. Хайдеггера, и процесс его обновления не позволяют нам сказать, что немецкий мыслитель вырывается за пределы онтотеологического проекта метафизики. В некотором смысле гуманизм тождествен метафизике, поскольку именно метафизикой он превозносится как высшее сущее, как единственно истинное, действительно сущее, как заявление о человеке в качестве основания. Нет ни гуманизма без метафизики, ни метафизики без гуманизма. И здесь роль предельного основания, причины, абсолюта отведена именно человеку. Метафизика редуцирует всё сущее к человеку, и лишь в этой мере она может существовать в мире как таковая. Таким образом, радикального обновления гуманизма в полемике Ж.-П.Сартра и М. Хайдеггера не происходит, что мы и покажем в следующем параграфе.

## § 1.2. Постструктурализм и критика метафизического гуманизма

В первом параграфе мы рассмотрели первый этап обновления гуманизма, начавшийся с полемики между экзистенциальным гуманизмом Ж.-П. Сартра и неметафизическим антигуманизмом М. Хайдеггера. Мы пришли к выводу, что ни та, ни другая позиция не могут быть признаны достаточными для того, чтобы начертать новый образ человека, переосмысляющий гуманизм и свободный от метафизики. Основная причина этой недостаточности состоит в том, что границы человеческой природы predetermined онтологической структурой метафизики.

Целью данного параграфа является рассмотрение второго этапа обновления гуманизма, связанного с критикой и Ж.-П. Сартра, и М. Хайдеггера, а также с возрождением интереса к проблеме «смерти Бога», поднятой Ф. Ницше и нашедшей дальнейшее развитие в трансформации образа человека. На данном этапе обновления гуманизма происходит деконструкция идей предыдущего этапа и предложение нового взгляда на гуманизм и новый философский путь. «Смерть Бога», как апофеоз метафизики, означает, вместе с тем, кризис гуманизма. Люди уже не знают, что есть человек, и пытаются найти ответ на этот вопрос через обновление гуманизма. Данные мотивы становятся основополагающими для второго этапа критического осмысления гуманизма. В формировании и развертывании этого этапа существенный вклад вносят структурализм и постструктурализм (Л. Альтюссер, Р. Барт, Ж. Делёз, Ж. Деррида, К. Леви-Стросс, М. Фуко). Идеи субъекта и обновление гуманизма в концепциях М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра признаются данными подходами достаточно упрощёнными, всё ещё опирающимися на основания, которые были предзаданы метафизическим гуманизмом. Человек всё так же остаётся в центре внимания, несмотря на несомненную спорность постановки вопроса о существовании «человеческой природы» и примат антропного принципа.

Философия, стремящаяся обновить своё метафизическое,

онтотеологическое прошлое, обращается к поискам нового образа человека и к новым формам социальности. Переосмысление субъекта как априорного условия возможности всякого опыта, осуществляющего репрезентацию себя и реальности за пределами «Я», порождает необходимость обновить онтотеологическую парадигму в философии. Тесная взаимосвязь метафизики и гуманизма не позволяет деконструировать природу человека в границах нововременной концепции рациональности. Следовательно, возникает необходимость в переосмыслении картезианского *cogito* и поиске новой рациональности или пострациональности, не обусловленной рамками антропного принципа.

Тезис Ф. Ницше о «смерти Бога» становится ключевым вопросом дискуссий об антигуманизме, гуманизме и постгуманизме. Если Бог мёртв – значит, его место должен занять кто-то ещё. А кандидатур, более достойных этой роли, чем человек, на Земле мы не наблюдаем, так как именно человек становится источником и центром исторического процесса. XX век предстаёт перед нами не только как открытие «смерти Бога», но и связанного с этим понятия «смерти человека». Второй этап обновления больше не сконцентрирован на вопросах гуманизма и антигуманизма, оставляя в стороне диалектику данных концепций. «Смерть человека» в этом аспекте не является достаточно радикальным ответом на кризис классической философии, поскольку антигуманизм второй половины XX века всё так же разделяет фундаментальные предположения гуманизма, с его антропоцентризмом и обусловленностью человеческого существования самим человеком.

Ницшеанский тезис о смерти Бога сыграл ключевую роль в оформлении двух тенденций структурализма и постструктурализма в 1960-х и 1970-х годах прошлого столетия. Во-первых, эти интерпретации отражают отход от увлеченности предыдущего поколения Г. В. Ф. Гегелем, Э. Гуссерлем и М. Хайдеггером. Хотя данные мыслители продолжают оказывать большое влияние на структурализм и постструктурализм, проблемы, которые волнуют их, сформулированы другим влиятельным триумvirатом: «мастерами

подозрения» – Ф. Ницше, З. Фрейдом и К. Марксом<sup>30</sup>.

Вторая тенденция сопровождает первую: отход от метафизического гуманизма, характерного, например, для экзистенциализма Сартра, к новому осознанию субъекта как функции дискурса в пространстве интерпретации. Именно эта вторая тенденция – критика гуманизма и трактовка субъекта как функции интерпретации, а не привилегированной эпистемологической или метафизической позиции – составляет содержание второго этапа обновления гуманизма, которое мы будем рассматривать в ходе последующего обсуждения прочтения Ф. Ницше, М. Фуко и Ж. Деррида.

Хотя в данном параграфе мы ограничимся обсуждением М. Фуко и Ж. Деррида, надо заметить, что проблема гуманизма коснулась так или иначе всех основных представителей структурализма и постструктурализма. Хотя эти мыслители сильно расходятся в своих областях, предположениях и выводах, их объединяет то, что все они отрицали первенство человека в качестве как эпистемологической позиции, так и практического агента социальных отношений.

Прежде всего, следует упомянуть разрушительную критику Р. Бартом популярной фотовыставки «Великая семья людей»<sup>31</sup>, впервые показанной в 1955 году. Ее куратор, Э. Штайхен, начал работу над проектом тремя годами ранее, надеясь сделать позитивное заявление о том, какой замечательной вещью является жизнь, и, прежде всего, насколько похожи поступки людей во всех частях мира. В общей сложности для «Великой семьи людей» было отобрано более 6 миллионов фотографий, но Штайхен и его команда в итоге остановились на 503 снимках. Р. Барт отмечает, что все в этой фотовыставке, содержание и фотогеничность образов, оправдывающий их дискурс, направлено на подавление «детерминирующей весомости истории». Это отрицание истории шло рука об руку с почитанием гуманизма: «сначала утверждается разнообразие человеческой морфологии, всячески

---

<sup>30</sup> Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический Проект, 2008.

<sup>31</sup> Барт Р. Великая семья людей // Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 246–249.

эксплуатируется тема экзотики, демонстрируется бесконечное множество вариаций в пределах нашего рода – несходства в цвете кожи, в форме черепа, в обычаях; мир всячески уподобляется вавилонскому столпотворению. А затем из этого плюрализма магически извлекается единство: человек повсюду одинаково рождается, трудится, смеется и умирает; если же в этих актах еще и сохраняется кое-какая этническая особенность, то нам дают понять, что в глубине их все равно заключена одна и та же человеческая "природа", то есть их разность – чисто формальная, не отменяющая существования, общей для них всех матрицы. Тем самым, конечно, постулируется определенная сущность человека, и вот уже на нашей выставке появляется и Бог»<sup>32</sup>.

Гуманизму, по мнению Р. Барта, следует сопротивляться на том основании, что он препятствует изменениям, различиям и познанию. Гуманизм, как и все мифы, наделяет установленный порядок вещей естественным и вечным оправданием, придающим нормализованным практикам статус неизбежности. Природа делает инаковость неестественной, невозможной, немислимой.

Примечательно, что критика гуманизма присутствует и в текстах, в которых речь идет об инопланетянах, в частности, в работе «Марсиане»<sup>33</sup>. Популярны вымыслы о Марсе, замечает Р. Барт, не справляются с радикальной инаковостью красной планеты; внеземное всегда в подавляющем большинстве случаев оказывается земным. «Вполне вероятно, что если бы мы сами прилетели на этот придуманный нами Марс, то обнаружили бы там не что иное, как Землю, и не могли бы определить, какой из этих двух продуктов одной и той же Истории является нашим»<sup>34</sup>. Гуманизм не может мыслить различия, не может мыслить инаковость: «Действительно, одной из постоянных черт всякой мелкобуржуазной мифологии является неспособность представить себе Иное. Инаковость – самое неприемлемое

---

<sup>32</sup> Барт Р. Великая семья людей. С. 246.

<sup>33</sup> Барт Р. Марсиане // Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 103–106.

<sup>34</sup> Там же. С. 104–105.

понятие для "здорового смысла"... Марс – это не просто Земля, а Земля мелкобуржуазная; это тот крохотный участок человеческого сознания, который освещается (или же выражается) массовой иллюстрированной прессой. Едва появившись на небе, Марс, таким образом, уже поставлен на свое место с помощью самого сильного присваивающего жеста – жеста отождествления»<sup>35</sup>.

Но Р. Барт не готов полностью отказаться от антропоцентрического дискурса. В «Великой семье людей» он отличает «традиционный гуманизм» и «прогрессивный гуманизм». Первый постулирует универсальную человеческую природу под несущественным слоем человеческой истории, относительностью общественных конвенций. Прогрессивный гуманизм, с другой стороны, «соскребая налет природы, ее "законов" и "пределов", обнаруживая под ним Историю и в итоге даже самую Природу рассматривает исторически»<sup>36</sup>.

Если Р. Барт все еще упражняется в прогрессивном гуманизме, К. Леви-Стросс в заключительной главе «Неприрученной мысли» полностью отказывается от гуманизма, отождествляемого им с экзистенциальным гуманизмом Ж.-П. Сартра: «конечная цель наук о человеке не в том, чтобы конституировать человека, но в том, чтобы растворить его. Выдающееся значение этнологии состоит в том, чтобы соответствовать первому этапу процедуры, включающему и другие этапы»<sup>37</sup>. Для структурализма и постструктурализма «растворение человека» оказывается более радикальным жестом, чем обращение к чему-то под названием «прогрессивный гуманизм». Хотя и «Мифологии», и «Неприрученная мысль» признают, что любое обращение к универсальной человеческой идентичности может лишь устранить различия, заставить Иное стать версией Тожественного, К. Леви-Стросс еще более подозрительно, чем Р. Барт, относится к тому, что он в

---

<sup>35</sup> Барт Р. Великая семья людей. С. 106.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М.: Академический Проект, 2008. С. 454.

«Печальных тропиках» называется «чрезмерно снисходительным отношением к иллюзиям субъективности»<sup>38</sup>.

Если «Неприрученная мысль» определила то, что К. Леви-Стросс называет «первым этапом» на пути за пределы гуманизма, то работа Л. Альтюссера вскоре предложит не что иное, как гигантский скачок. Книга «За Маркса», впервые появившаяся через три года после «Неприрученной мысли» К. Леви-Стросса, содержала эссе под названием «Марксизм и гуманизм», в котором осуждались антропоцентрические интерпретации работ К. Маркса<sup>39</sup>. Л. Альтюссер настаивал на том, что хотя влияние Г. В. Ф. Гегеля на его ранние работы К. Маркса означало, что он, безусловно, какое-то время придерживался господствующих принципов гуманизма, в поздний период своего творчества он внезапно пересмотрел идеи гуманизма. Развернувшиеся после публикации «За Маркса» дискуссии только подтверждали необходимость окончательного оформления программы обновления гуманизма структурализмом и постструктурализмом. Вот как Л. Альтюссер извлекает из сравнения молодого и зрелого К. Маркса необходимость обновления гуманизма: «Начиная с 1845 г. Маркс радикально порывает со всякой теорией, которая обосновывает историю и политику сущностью человека. Этот уникальный разрыв содержит в себе три неразрывно связанных теоретических аспекта: 1. Формирование теории истории и политики, основанной на радикально новых понятиях: общественная формация, производительные силы, производственные отношения, надстройка, идеология, экономическая детерминация в конечном счете, специфическая детерминация иными, неэкономическими уровнями общественного целого и т. д. 2. Радикальная критика теоретических притязаний всякого философского гуманизма. 3. Определение гуманизма как идеологии»<sup>40</sup>. Очевидно, что сущность человека в качестве идеологии подвергается критике с помощью

---

<sup>38</sup> Леви-Стросс К. Печальные тропики. Львов: Инициатива; М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 66.

<sup>39</sup> Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. С. 311–342.

<sup>40</sup> Там же. С. 321–322.

новой теории истории и общества.

Важно подчеркнуть, что разрыв с философской антропологией и с философским гуманизмом формирует единое целое с научным открытием К. Маркса. К. Маркс отвергает предшествующую философию в связи с тем, что она основывалась на идее и проблеме человеческой сущности. Но подобное отвержение становится возможным на основе нового способа постановки вопросов о мире. «Теоретический антигуманизм» становится негативным условием возможности позитивного познания человеческого мира: «Знать что-либо о человеке можно лишь в том случае, если мы обратили в прах философский (теоретический) миф человека»<sup>41</sup>.

Л. Альтюссер настаивает на том, что пришло время отвергнуть гуманизм, избавиться марксистскую философию от всего «гуманистического» мусора, перейти к новому порядку вещей. Исторический материализм делает такой разрыв возможным: «человек» может быть сведен в прах «научным открытием» К. Маркса 1845 года. «Ясно одно: нельзя *начинать* с человека, потому что это значит *начать* с буржуазной идеи "человека", и потому что сама идея начать с человека, другими словами, идея абсолютной отправной точки (= "сущности") принадлежит буржуазной философии. Эта идея "человека" как точки отсчета, абсолютной отправной точки является базисом всей буржуазной идеологии, – это душа самой великой Классической Политической Экономики. "Человек" – это миф. Здесь термин "человек" тоже исчезает. В связи с этим мы вынуждены сказать, что научная история, как и всякая история, это *процесс без субъекта*, а научное знание (даже если это работа конкретного ученого и т. д.) – это, в действительности, исторический результат процесса без реального субъекта, без цели (целей)»<sup>42</sup>.

Теперь вполне можно увидеть, какую форму впоследствии примет обновление гуманизма в постструктурализме, и в чем будет, собственно,

---

<sup>41</sup> Альтюссер Л. За Маркса. С. 325.

<sup>42</sup> Альтюссер Л. Ответ Джону Льюису (самокритика) URL: <https://commons.com.ua/ru/otvet-dzhonu-lyuisu/> (дата обращения: 01.03.2023)

закключаться деконструкция экзистенциального гуманизма и неметафизического антигуманизма. И М. Фуко, и Ж. Деррида отказываются рассматривать Ф. Ницше как фигуру в рамках традиции философской антропологии и как предтечу экзистенциализма. Вместо этого они сосредоточиваются на его критике метафизического гуманизма и его деконструкции философского антропологического субъекта. Далее мы рассмотрим соответствующие дискуссии о Ф. Ницше и «конце человека», попытаемся показать, что выводы структурализма и постструктурализма относительно будущего «человека» опираются на темы, взятые из критики Ф. Ницше человека, субъективности и власти. Более того, хотя на первый взгляд их критические стратегии расходятся, это расхождение скрывает основное сходство в их позициях относительно концепции субъективности и необходимости критики гуманизма.

М. Фуко обнаруживает у Ф. Ницше первую попытку критики гуманизма и идеи человека. Эта критика становится возможной благодаря другому тезису о том, что Бог и человек связаны друг с другом как части единого целого, и что «смерть Бога» означают в то же самое время и «смерть человека». И в кризисе гуманизма повинна именно смерть Бога: «Ницше достиг той точки, где смерть Бога синонимична исчезновению человека и где пришествие сверхчеловека означает неминуемость смерти человека. Он отмечает порог, за которым и способна начать мыслить современная философия; он ещё долго будет влиять на её развитие»<sup>43</sup>.

Говоря об исчезновении или смерти человека, М. Фуко имеет в виду нечто совершенно конкретное. Человек – это «странный эмпирико-трансцендентальный дублет», анализ «переживания» которого функционирует на трансцендентальном уровне биологических и историко-культурных условий, делающих возможным эмпирическое знание<sup>44</sup>. Таким

---

<sup>43</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. С. 437.

<sup>44</sup> «В самом деле, переживание является одновременно и пространством, в котором все эмпирические содержания даются опыту, и той первоначальной формой, которая делает их вообще возможными, обозначая их первичное укоренение» // Там же. С. 342.

образом, «человек» – это существо, которое центрирует хаотические представления классической эпистемы и становится привилегированным объектом философской антропологии. Если имя Ф. Ницше связывается с «искоренением антропологии», то И. Кант объявляется основоположником философии как антропологии. В «Критике чистого разума» Кант обсуждает три вопроса, которые интересуют человеческий разум: «1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться?»<sup>45</sup>. В «Логике» три вечных философских вопроса связываются с четвертым: «Что есть человек?». Относительно этих вопросов И. Кант замечает: «На первый вопрос отвечает метафизика, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»<sup>46</sup>. То есть философия как антропология, как учение о человеке начинается с И. Канта. Место рождения философской антропологии М. Фуко определяет в рамках этого осмысления.

Напомним, что ссылки на Ф. Ницше и И. Канта находятся в главе под названием «Антропологический сон». Очевидно, что М. Фуко видит основную задачу современной эпистемы в пробуждении от антропологического сна благодаря Ф. Ницше, так же как И. Кант в свое время пробудился от догматического сна благодаря Д. Юму. Если только иметь в виду, что М. Фуко в действительности говорит о человеке как о фундаментальном понятии кантовской антропологии, становится понятным смысл его слов, что «человек – всего лишь недавнее изобретение, образование, которому нет и двух веков, малый холмик в поле нашего знания, и что он исчезнет, как только оно примет новую форму»<sup>47</sup>.

Хотя со времен И. Канта основополагающее понятие человека стало привилегированным в дискурсе гуманитарных наук, М. Фуко предвидит конец господства человека в качестве такого основания. Именно объявление этого

---

<sup>45</sup> Кант И. Критика чистого разума. М.: Академический проект, 2020. С. 439.

<sup>46</sup> Кант И. Логика // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 589.

<sup>47</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С.36.

конца он напрямую связывает с учением Ницше о сверхчеловеке, поскольку сверхчеловек преодолеет нигилизм только через преодоление человека. Этот момент имеет решающее значение для понимания того, что фигура Ф. Ницше знаменует начало конца человека. Согласно М. Фуко, Ф. Ницше предлагает нам философию будущего, и это будущее будет принадлежать не человеку, а сверхчеловеку. Таким образом, сверхчеловек появляется у Ф. Ницше вместе с «последним человеком», которого должно превзойти: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его? Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором»<sup>48</sup>. Этот последний человек – последний из людей, и сверхчеловек здесь интерпретируется как совершенно иной «вид», как нечто скорее нечеловеческое. Теперь понятно, в каком смысле и контексте М. Фуко говорит о «сопринадлежности» Бога и человека, «синонимичности» смерти Бога и смерти человека.

«Синонимичность» смерти Бога и смерти человека становится общим местом для структурализма и постструктурализма. Ж. Делез, к которому мы еще вернемся, делает аналогичный вывод, связывая смерть Бога с разрушением Я: «Ницше был, кажется, первым, кто увидел, что смерть Бога становится эффективной лишь при разрушении Мыслящего субъекта»<sup>49</sup>. Ж. Делез отмечает, что именно П. Клоссовски впервые установил эту связь в работе «Ницше, политеизм и пародия»: «Пьер Клоссовски выделяет эту часть: "Бог умер не значит, что божественность как объяснение существования прекращается, но что абсолютный гарант идентичности Мыслящего субъекта исчезает за горизонтом сознания Ницше, в свою очередь совпадающего с этим исчезновением... И остается (сознанию) только объявить, что сама его идентичность – случайность. Остается при этом бытие и глагол быть, который

---

<sup>48</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: АСТ, 2015. С. 7.

<sup>49</sup> Делёз Ж. Различие и повторение. Санкт-Петербург: ТОО ТК Петрополис, 1998. С. 24.

никогда не относится к самому бытию, но, только к случайному»<sup>50</sup>.

Если мы продолжим рассматривать «смерть человека» в ницшеанской терминологии, мы обнаружим, что смерть человека – это смерть «последнего человека», смерть убийцы Бога. Здесь М. Фуко напоминает, что в «Так говорил Заратустра», в главе «Самый безобразный человек», Бог умер от «великого стыда» от того, что ему пришлось увидеть последнего человека: «Мысль Ницше возвещает не только о смерти бога, но и (как следствие этой смерти и в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы. Это человеческое лицо, растерзанное смехом; это возвращение масок; это рассеивание глубинного потока времени, который ощутимо увлекал человека и силу которого человек угадывал в самом бытии вещей; это тождество Возврата Тождественного и абсолютного распыления человека»<sup>51</sup>.

Иными словами, М. Фуко воспринимает заявление Ф. Ницше об исчезновении человека как носителя идеала антропоцентризма в качестве начала новой эпистемы, которая отныне будет воздерживаться от того, чтобы выставлять человека привилегированным центром репрезентации и дискурса. И вместе с «распылением человека», согласно М. Фуко, возвращается проект унификации языка. Если классическая эпистема центрировала язык вокруг функции репрезентации, то современная эпистема оставила язык в качестве неорганизованного, но подручного, материала, используемого человеческим субъектом для самовыражения. Со смертью этого субъекта вновь встает вопрос о «бытии» и «единстве» языка. Постструктурализм в значительной степени можно рассматривать как исследование последствий возвращения этого вопроса для «гуманитарных наук».

Теперь мы можем перейти от тезиса М. Фуко о смерти человека в вечном повторении вопроса о бытии языка к текстам Ж. Деррида, в которых необходимо выяснить, во-первых, роль Ф. Ницше, который, как уже было сказано, со своим тезисом о смерти Бога стал парадигматической фигурой для

---

<sup>50</sup> Делёз Ж. Различие и повторение. С. 81.

<sup>51</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С. 403.

второго этапа обновления гуманизма, во-вторых, отношение его самого к дискуссии между экзистенциальным гуманизмом Ж.-П. Сартра и неметафизическим антигуманизмом М. Хайдеггера.

Прежде всего следует отметить, что Ж. Деррида посвящает длинное введение актуальным социально-политическим проблемам. Он прямо упоминает американскую интервенцию во Вьетнам и делает соответствующие оговорки о том, что, поехав в Нью-Йорк на научную конференцию, он никоим образом не поддерживает империалистическую политику США. Ж. Деррида также ссылается на недавнее убийство Мартина Лютера Кинга и проникновение полиции в университеты Парижа по запросу администрации. Но Ж. Деррида не просто комментирует эти довольно разнородные социально-политические вопросы; он упоминает о них для того, чтобы сделать два философских вывода, которые имеют прямое отношение к нашему обсуждению обновления гуманизма.

Первый вывод связан с тем, что он называет «универсальностью философского дискурса», которая состоит в том обстоятельстве, что международные философские конференции выходят за пределы национально-территориальных границ и должны заниматься общечеловеческими проблемами, которые и делают философию достойным интеллектуальным занятием. Действительно, вопрос о человеке является центральным в этом контексте: «знаком тому является, несомненно, интерес к универсальности антропоса»<sup>52</sup>.

Второй вывод касается взаимоотношения философии и демократической политики. Его аргументация сводится к тому, что только демократический диалог предоставляет благоприятную форму для «международного философского коллоквиума»: поскольку философы принимают участие в такого рода мероприятиях, они делают это только в своем профессиональном качестве – они говорят от имени подлинной любви

---

<sup>52</sup> Деррида Ж. Концы человека. С. 141.

к истине<sup>53</sup>. Ж. Деррида говорит: «Присутствующие здесь философы не в большей мере принимают официальную политику своих стран, чем отождествляются друг с другом»<sup>54</sup>. Свобода, понимаемая как личная автономия и ответственность, – это узы, связывающие философию и демократический дискурс: демократия должна быть формой политической организации общества.

В текстах Ж. Деррида мы находим странную последовательность в отношении Ф. Ницше. Ж. Деррида «использует» тексты Ф. Ницше в качестве образца, канона или матрицы неразрешимости, разрушающей логоцентрическое стремление к выбору между одной или другой альтернативой в рамках некой бинарной оппозиции<sup>55</sup>. «Концы человека» в этом отношении является хорошим примером. В заключение этой статьи Ж. Деррида привлекает неразрешимую логику дополнительности двух стратегий деконструкции метафизического гуманизма. Первая стратегия подразумевает возвращение к истокам метафизической традиции и использует ресурсы этой традиции против нее самой. «Риск здесь состоит в утверждении, в закреплении или беспрестанном снятии на все более надежной глубине именно того, что намереваются деконструировать»<sup>56</sup>. Вторая деконструктивная стратегия утверждает абсолютный разрыв с традицией, решается на «смену территории» пусть даже самым иррациональным образом. Однако такая стратегия не желает признать, что невозможно порвать с традицией, сохранив ее язык. Неизбежным следствием такой слепоты к силе языка является наивное восстановление «новой» территории на том самом месте, которое пытались вытеснить.

Согласно Ж. Деррида, первый из этих деконструктивных стилей принадлежит М. Хайдеггеру, а второй – это стиль, который преобладает в

---

<sup>53</sup> Деррида Ж. Концы человека. С. 139.

<sup>54</sup> Там же. С. 139.

<sup>55</sup> Неразрешимости // Современный философский словарь. 1998. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/modern/articles/243/nerazreshimosti.htm> (дата обращения: 01.03.2023).

<sup>56</sup> Деррида Ж. Концы человека. С. 167.

настоящее время во Франции (мы можем догадаться, что в данном случае он имеет в виду М. Фуко). Теперь если эти деконструктивные стратегии использовать в отношении к текстам Ф. Ницше и тезису о «конце человека», то налицо две разные интерпретации. Для М. Хайдеггера Ф. Ницше – это последний метафизик, в произведениях которого конец человека предстает кульминацией метафизического волюнтаризма. Таким образом, для М. Хайдеггера Сверхчеловек как чистая воля принимает форму метафизического повторения гуманизма. Ф. Ницше, согласно М. Фуко, обозначает разрыв с нововременной эпистемой, а конец человека проявляется в смехе сверхчеловека над уходящим последним человеком.

Ж. Деррида предупреждает: нам следует воздерживаться от выбора той или другой стратегии. Эти две стратегии дополняют друг друга, и мы находимся сейчас в такой точке истории, когда не может быть и речи о простом выборе между ними. Другими словами, мы должны выбрать обе стратегии одновременно, тем самым изменив территорию и вернувшись к истокам. Это означает изменение стиля философского письма. Ж. Деррида отмечает это изменение стиля, когда он сталкивается с позицией Ф. Ницше относительно «конца человека». Позиция его достаточно двусмысленна: у Ф. Ницше существует не один «конец человека».

На самом деле, существует два конца человека: конец как *eschaton* и конец как *telos*. И с этими двумя концами человека мы сталкиваемся в заключении «Так говорил Заратустра»: (последний) человек встречает свой конец в выборе между высшим человеком (*hoherer Mensch*) и сверхчеловеком (*Ubermensch*). Эта двусмысленность в вопросе о конце человека указывает на собственный взгляд Ж. Деррида на неразрешимость субъекта, на его неопределенное место в дискурсе философии. Ж. Деррида, в отличие от М. Хайдеггера и М. Фуко, не предлагает избавляться от субъекта. Вместо этого он полагает необходимым определить место субъекта. В другом месте он заявляет совершенно определенно: «Я считаю, что на определенном уровне как опыта, так и философского и научного дискурса невозможно обойтись без

понятия субъекта»<sup>57</sup>.

Если обращение к Ф. Ницше позволяет контекстуализировать роль Ф. Ницше в том, что касается оформления второго этапа эволюции гуманизма, то обращение к Ж.-П. Сартру и М. Хайдеггеру дает возможность обозначить основные вопросы расхождения между первыми двумя этапами эволюции гуманизма. Ж. Деррида, говоря в «Концах человека» о доминирующем интеллектуальном течении в послевоенной Франции, пишет: «Не только экзистенциализм является гуманизмом, но всё то, что Сартр называет своей "феноменологической онтологией" (это подзаголовок "Бытия и ничто"), остаётся единством человеческой реальности. Поскольку феноменологическая онтология описывает структуры человеческой реальности, она является философской антропологией. <И здесь> не разорвано метафизическое родство с тем, что столь естественно соотносит "нас" в речи философа с "нами-людьми", с "нами" в горизонте человечества»<sup>58</sup>. Короче говоря, нет никаких сомнений, что экзистенциализм, о котором пишет здесь Ж. Деррида, был и остается гуманистическим.

Более того, он отмечает удивительное недоразумение, на котором покоится гуманистическая или «антропологическая» призма чтения работ Г. В. Ф. Гегеля, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера экзистенциалистом Ж.-П. Сартром и другими. Например, «"Феноменология духа", которую лишь недавно начали читать во Франции, не интересуется чем-то, что можно назвать просто человеком»<sup>59</sup>. Ж. Деррида полагает, что это недоразумение повлияло на целое поколение французской мысли. Критика гуманизма присутствует в работах вышеупомянутых авторов, а Ж.-П. Сартр и другие «упустили» этот момент. По поводу хайдеггеровского толкования гуманизма он пишет: «М. Хайдеггер в своем "Письме о гуманизме" напомнил, что антропология и гуманизм не были средой его мысли или горизонтом его вопросов. Именно против

---

<sup>57</sup> Деррида Ж. Письмо и различие. Санкт-Петербург, Академический проект, 2000. С. 232.

<sup>58</sup> Деррида Ж. Концы человека. С. 144.

<sup>59</sup> Там же. С. 146–147.

гуманизма направлена "деструкция" метафизики и классической онтологии»<sup>60</sup>. Ж.-П. Сартр и другие, по словам Ж. Деррида, неверно истолковали этих философов, потому что исходили из гуманистической точки зрения.

Ж. Деррида выделяет две формы гуманизма. С одной стороны, существует гуманизм, который мы связываем с Ж.-П. Сартром, метафизикой и субъективизмом. Ж. Деррида присоединяется здесь к хайдеггеровской критике и утверждает, что эта позиция в корне ошибочна из-за своей логики единства. Ж. Сартр предлагает гуманизм «единства», и, что еще хуже, его логика единства превращает гуманизм в замаскированную форму религиозного мышления: то, что кажется «нейтральным» дискурсом, на самом деле способствует «метафизическому единству человека и Бога, отношению человека к Богу, проекту становления Богом как проекту, конституирующему человеческую реальность. Атеизм ничего не меняет в этой фундаментальной структуре»<sup>61</sup>. Гуманизм Ж.-П. Сартра предлагает не что иное, как форму эссенциализма, и Ж. Деррида обращается к М. Фуко для подтверждения идеи о том, что «история понятия человека» все еще нуждается во всестороннем изучении. Ж. Деррида утверждает, что эта форма гуманизма стала мейнстримом на Западе после Второй мировой войны, основанием «марксизма, социал-демократического и христианско-демократического дискурса»<sup>62</sup>.

Но, тогда как эта форма гуманизма остается господствующим философским и политическим дискурсом во Франции, в Германии, существует другая форма гуманизма, траекторию которой Ж. Деррида прослеживает через Г. В. Ф. Гегеля, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Эта форма гуманизма не проявляет систематического интереса к «единству антропоса», который рассматривается скорее, как открытый вопрос: хотя основания критики оставались расплывчатыми, эта форма гуманизма стремится

---

<sup>60</sup> Деррида Ж. Концы человека. С. 147–148.

<sup>61</sup> Там же. С. 145.

<sup>62</sup> Там же. С. 146.

преодолеть старый метафизический гуманизм. Общий философский интерес заключается в том, чтобы нейтрализовать любой метафизический или спекулятивный тезис, чтобы антропологические вопросы по-прежнему можно было воспринимать всерьез, поскольку они больше не наделены трансцендентным статусом.

В рамках этого общего философского интереса задача состоит в том, чтобы растворить метафизическое наследие гуманизма и в то же время попытаться сформулировать новую, неантропоцентрическую позицию. Ж. Деррида утверждает, что гегелевская феноменология «уже не является наукой о человеке, но она еще продолжает быть такой наукой»<sup>63</sup>. В отношении Э. Гуссерля, философия которого открыто бросает вызов, с которым приходится сталкиваться любой антропологии, решение не окончательное: «критика эмпирического антропологизма оказывается лишь утверждением антропологизма трансцендентального... Конец человека обнаруживается для мысли как цель человека... Имя человека всегда вписывалось в метафизику между двумя этими концами. Оно имеет смысл только в таком эсхатологическом положении»<sup>64</sup>.

Деконструкция самих основ гуманизма является необходимым условием обновления единой онтотеологии метафизики и гуманизма. Сомнения высказываются и относительно хайдеггеровского обновления гуманизма, его трактовки Ф. Ницше и его отношения к метафизику: «Никакого сомнения, что Ницше призывал к активному забвению бытия, – оно не могло бы иметь ту метафизическую форму, которую приписывает ему М. Хайдеггер»<sup>65</sup>. Это означает, что интерпретация Ф. Ницше М. Хайдеггером ставится под сомнение, так как забвение бытия у Ф. Ницше не является основанием для новой метафизики или нового гуманизма. Появление новой метафизики или нового гуманизма привело бы к возникновению новых форм дискриминации

---

<sup>63</sup> Деррида Ж. Концы человека. С. 150.

<sup>64</sup> Там же. С. 153.

<sup>65</sup> Там же. С.168.

объекта субъектом, а также к идее избранничества того, кто будет признан подлинным актором исторического процесса.

Ж. Деррида называет «неким магнитным притяжением» вопрос о взаимосвязи истины бытия, сущности и свойства человека, и задаёт собственные вопросы: «Должны ли мы вместе с М. Хайдеггером читать Ф. Ницше как последнего метафизика? Или, напротив, мы должны понимать вопрос об истине бытия как последний сомнамбулический прыжок высшего человека?»<sup>66</sup>. М. Хайдеггер критикует не человеческое бытие, а особое понимание человеческого бытия, однако не допускает мысль, что в его случае было бы уместным говорить не об исчезновении человека, а о смещении акцентов и переоценке сущности человека. По мнению Ж. Деррида, следует идти дальше и деконструировать образ человека как имеющий какую-либо ценность.

М. Хайдеггер в «Бытии и Времени» пишет: «Мы не знаем, что значит "бытие". Но уже когда мы спрашиваем: "что есть "бытие"?", мы держимся в некой понятности этого "есть", без того чтобы были способны концептуально фиксировать, что это "есть" означает. Нам неведом даже горизонт, из которого нам надо было бы схватывать и фиксировать его смысл»<sup>67</sup>. А это означает, что М. Хайдеггер не отказывается от признания за человеком антропоцентризма («мы»), а за бытием – близости к человеку (кто вопрошает о бытии?): «Именно это присутствие для себя, эта абсолютная близость (вопрашающего) сущего к самому себе, это близкое знакомство с собой сущего, готового понимать бытие, руководит выбором образцового сущего, текста, правильного текста для герменевтики смысла бытия»<sup>68</sup>. Выход за горизонты бытийного, отмена человеческой природы и отрицание фундированности бытия и человека – путь к постгуманизму. Вывод Ж. Деррида однозначен: «...Мысль о бытии, мысль истины бытия, во имя которой М. Хайдеггер отстраняется от гуманизма и

---

<sup>66</sup> Деррида Ж. Концы человека. С. 168.

<sup>67</sup> М. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. С. 21.

<sup>68</sup> Деррида Ж. Концы человека. С. 156.

метафизики, остается мыслью человека и о человеке»<sup>69</sup>. М. Хайдеггер не обновляет онтологический проект метафизики, что означает принципиальную невозможность философской концепции М. Хайдеггера стать определяющим фактором обновления гуманизма.

Когда Ж. Деррида утверждает, что мысль о бытии остается мыслью человека и о человеке, мы на самом деле имеем дело с двумя различными аргументами (с этими аргументами связана, собственно говоря, двойственность названия «Концы человека»): идея концов человека, чистых целей, целей в себе указывает на двойной смысл родительного падежа, который был настолько важен для Хайдеггера<sup>70</sup>. Человек как *finis* обозначает человеческую способность наделять вещи определенным достоинством, потому что они являются объектом человеческого стремления. Человек как *telos* говорит о процессе имманентной реализации собственных возможностей человека. Принципиально кантианский горизонт этого различения требует разъяснения.

Если И. Кант остается близок к идее человека как существа, которое может стать целью в себе, то чисто эмпирического представления о человеке недостаточно. Только самополагающий разум может говорить о цели в себе, но, хотя люди и являются разумными существами, они разделяют всеобщее понятие разумного существа. Другими словами, если допустить, что идея чистой цели, цели в себе наделяет человека достоинством, то она в то же время подрывает саму уникальность человека, поскольку подразумевает понятие трансцендентального, а не человеческого, разума. И. Кант понимает, что человек не является чисто разумным существом, но он в равной степени понимает, что «человек является единственным примером, единственным

---

<sup>69</sup> Деррида Ж. Концы человека. С. 159.

<sup>70</sup> «У родительного падежа здесь двойной смысл. Мысль есть мышление бытия, поскольку, сбываясь благодаря бытию, она принадлежит бытию. Она – мышление бытия одновременно и потому, что, послушная бытию, прислушивается к нему. Мысль есть то, что она есть в согласии со своей сутью, в качестве слышаще-послушной бытию» // Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 226.

случаем разумного существа»<sup>71</sup>.

Ж. Деррида сочувственно комментирует эту трудность, относящуюся к определению цели в себе у И. Канта, но, по сути, продолжает держаться за нее. Чтение Ж. Деррида теперь указывает направление, которое, на наш взгляд, становится все более несовместимым с аргументами М. Хайдеггера в «Письме о гуманизме»: «несмотря на критику антропологизма, человек является единственным случаем разумного существа, которого всегда можно вспомнить, когда теоретически проводится различие между универсальным понятием разумного существа и понятием человеческого существа. Именно (здесь) антропология полностью возвращает себе всю ту власть, которая у нее отнималась»<sup>72</sup>.

Ж. Деррида выступает за новое осмысление гуманизма, которое признает этическое и даже теологическое значение человека. Он принимает тот факт, что положение человека проблематично на философском уровне, но в то же время антропология остается единственной нормативной гарантией того, что философия не повернется против человека. С философской точки зрения гуманизм остается формой метафизики, но его исчезновение оставляет открытой дверь для нормативно неприемлемого негуманизма.

Центральной и решающей в философском отношении (и в отношении данного этапа эволюции гуманизма) становится образ человека как привратника; человек становится методологической точкой доступа к бытию. Человек не исчезает, но его роль редуцируется к роли существа, цель которого состоит в том, чтобы позволить исследование сущности бытия: «именно в игре близости к себе и близости к бытию образуется, выступая против метафизического гуманизма и антропологизма, другая форма привилегии человека – приходящая на смену, снимающая, дополняющая разрушаемое ею на путях, на которых и мы все еще находимся, с которых нам едва ли удастся

---

<sup>71</sup> Кант И. Прологомены. Основы метафизики нравственности. М.: Азбука-Классика, 2021., Кант И. Критика практического разума. М.: Эксмо-Пресс, 2019.

<sup>72</sup> Деррида Ж. Концы человека. С. 152.

– хотя это и возможно – сойти и которые требуют вопрошания»<sup>73</sup>.

Постструктурализм в лице Ж. Деррида находит вескую причину оставить «человека»: он предлагает точку доступа к бытию. Определенный гуманизм теперь можно сохранить, потому что он больше не играет своей прежней роли учения, наделяющего людей их собственной автономной ценностью. В рамках постструктурализма гуманизм – это остаточная категория, которая препятствует антигуманизму. Гуманизм далеко не безобиден, несет в себе множество проблем, но его отрицание создает еще больше трудностей.

В завершение этого параграфа хотелось бы представить три вывода-аргумента, которые окажутся уместными в последующем.

Парадигматическим для второго этапа обновления гуманизма становится мотив «смерти Бога» и связанного с ним «смерти человека». Второй этап обновления больше не сконцентрирован на вопросах экзистенциального гуманизма и неметафизического антигуманизма, поскольку они разделяет фундаментальные предположения гуманизма, с его антропоцентризмом и обусловленностью человеческого существования самим человеком.

Все утверждения о гуманизме, которые мы рассматривали, функционируют благодаря внутренней дифференциации по меньшей мере двух форм: одна подвергается критике и отвергается, другая, в свою очередь, оберегается и поддерживается. С одной стороны, существует эссенциалистский гуманизм «единства человека», связанный с метафизикой и субъективизмом, и представляющий собой замаскированную форму религиозного мышления. Другая форма гуманизма не проявляет систематического интереса к «единству антропоса» и стремится нейтрализовать любой метафизический или спекулятивный тезис и в то же время попытаться сформулировать новую, неантропоцентрическую позицию.

Тот факт, что никакая откровенно антигуманистическая позиция не

---

<sup>73</sup> Деррида Ж. Концы человека. С. 155.

поощряется, говорит о принципиальной нормативной необходимости того или иного образа человека. Наши представления о человеке – вне зависимости от их эксплицитности – лежат в основе наших нормативных представлений о социальной жизни. Как мы увидим далее, это и будет одна из главных проблем, с которой сталкивается постгуманизм.

### § 1.3. Исторические предпосылки и теоретические мотивы становления постгуманизма

В данном параграфе мы рассмотрим третий этап обновления гуманизма конца XX – начала XXI века, радикальный поворот в осмыслении контекста и исходных установок дискурса о человеке. Наша задача состоит в том, чтобы обосновать социально-исторические предпосылки и теоретические мотивы возникновения и оформления постгуманизма.

На наш взгляд, существует три социально-исторических предпосылки, которые в фундаментальном смысле обозначают «постчеловеческое состояние», – это Четвёртая промышленная революция, Шестое вымирание, затрагивающие как людей, так и нелюдей, обитателей Земли, а также новая социальность, для обозначения которой в литературе используются такие термины, как «виртуализация», «гибридизация», «мондиализация», «глобализация», «глокализация» и т. д. При всем их разнообразии и по контексту использования, и по содержанию, и даже создаваемой ими путанице есть нечто общее, объединяющее их: «полиморфное и гибридное опространствование существований»<sup>74</sup>.

Первая предпосылка возникновения постгуманизма – это Четвёртая промышленная революция. Вкратце рассмотрим первую промышленную революцию<sup>75</sup> и её роль в историческом процессе. Вследствие этой революции произошёл переход от ручного труда к машинному производству. В Англии впервые начали использоваться доменные печи, водяные насосы для шахт, а также печатные и ткацкие станки. В XIX веке тут же построили первую железнодорожную сеть. Крестьяне массово переквалифицировались в рабочих. Сельское хозяйство постепенно начало заменяться промышленностью: заработали мануфактуры, началась активная разработка месторождений полезных ископаемых, в первую очередь угля. Уголь стал

---

<sup>74</sup> Керимов Т. Х. Социальная философия. Екатеринбург, Изд-во Урал. ун-та, 2018. С. 25.

<sup>75</sup> Drucker P., Wartzman R. Drucker Lectures: Essential Lessons on Management, Society and Economy. McGraw Hill, 2010. 288 p.

использоваться в качестве топлива для паровозов и на крупных промышленных предприятиях, возникших в 60–90 гг. XVIII века. Возникла и реакция на нововведения: луддиты громили фабрики и мануфактуры, ломали машины, яростно боролись за старый порядок. Демографический рост обусловил одновременно и рост безработицы, и увеличение потребления, а, значит, стимулирование производства. Начали расти и активно развиваться города. Возникли новые рабочие классы: пролетариат и буржуазия.

С точки зрения трансформативных возможностей можно выделить позитивные и негативные последствия первой промышленной революции. Позитивные состоят в начале становления научно-технического прогресса и движения к постчеловеку. Негативные следствия представляют собой появление реакции на нововведения – это и «назад, к природе» Ж.-Ж. Руссо, и появление луддитов, людей, оказавшихся за бортом новой жизни, лишённых надежды на улучшение качества жизни, обречённых на безработицу, голод и преждевременную смерть. Новые условия требуют новых решений, и в данном случае крестьянам помогла бы переквалификация. Но, насколько мы знаем из истории, люди с трудом привыкают к изменениям в силу собственного консерватизма и страха перед неведомым будущим. Так и возникновение хронотопа, привязанного к работе фабрик и заводов, привело к состоянию стресса, характерного для переходных периодов. Это был «шок будущего», как сказал бы Э. Тоффлер<sup>76</sup>. Изменение распорядка жизни, новые условия труда и отдыха стали большой нагрузкой на психологию человека того времени. Никакие изменения не происходят без протеста и противоречий. Здесь же началась классовая борьба, которую подробнее рассматривали К. Маркс и Ф. Энгельс.

Следствием Первой промышленной революции стала Вторая промышленная революция,<sup>77</sup> которая началась в 1870 году и окончилась с

---

<sup>76</sup> Тоффлер Э. Шок будущего. М.: АСТ, 2002.

<sup>77</sup> Donovan J.J. The Second Industrial Revolution: Business Strategy and Internet Technology. Prentice Hall Ptr, Facsimile, 1997.

началом Первой мировой войны. Предпосылками революции стали открытие электромагнитной индукции и последующее внедрение электричества, а также изобретение бессемеровского процесса – метода превращения жидкого чугуна в сталь через окисление кислородом кремния, углерода и марганца. Это, в свою очередь, привело к реформе в металлургическом производстве, автомобильной промышленности, а также развитию железнодорожной сети. В дальнейшем Вторая промышленная революция породила конвейерное производство и появление первого автомобиля. В этот период происходит развитие транспортных сетей, появление телеграфа, механизация, возникают электроэнергетика, нефтехимическая индустрия. Произошло повсеместное внедрение газа, электричества, канализации и водоснабжения. Появляются первые телефоны.

Мир сделал ещё один шаг вперёд к глобализации. Благодаря появлению железных дорог, опутывающих развитые страны, стало возможным быстрое сообщение, что привело к возможности более удобной эмиграции, новым политическим условиям, подъёму в экономическом секторе. Скорость передачи информации и знаний также увеличилась, и это стало основанием для следующих открытий в области информационных технологий, виртуального пространства, искусственного интеллекта, больших данных, машинного обучения. Негативным следствием этого этапа стало обострение политической обстановки, которое привело к Первой мировой войне. Железные дороги позволили облегчить доставку солдат и вооружения, новые способы сообщения – телеграф – стали залогом ведения успешных боевых действий и оперативного регулирования отдельных фронтов. В это же самое время, вследствие колониализма и существования неравенства развитых, развивающихся и отсталых стран, начали зарождаться идеи о превосходстве одного человека над другим.

Третья промышленная революция (Цифровая революция)<sup>78</sup> началась в

---

<sup>78</sup> Рифкин Д. Третья промышленная революция. Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир. М.: Альпина нон-фикшн, 2015.

1960-е годы. Если раньше использовались механические приспособления и аналоговая электронная аппаратура, то во время данной революции произошёл переход к цифровой электронике. Цифровые компьютеры и цифровой учёт радикально изменили жизнь человечества, приведя к новой эпохе – информационной эре. Появилось массовое производство, развилась рыночная экономика, экономика потребления, начали широко использоваться интегральные схемы, МДП-транзисторы (металл, диэлектрик, полупроводник), динамическая логика (цифровая логика, логика нулей и единиц). Компакт-диски вытеснили виниловые пластинки и кассеты.

В эту же эпоху сформировался и начал развиваться Интернет. Были поставлены вопросы об изобретении искусственного интеллекта, машинного зрения, роботических систем, распознавания естественной речи. Появились сотовые телефоны, персональные компьютеры, музыкальные плееры, принтеры. Предпосылками становления информационной эры стало применение ядерной энергии в промышленности, разработка электромеханических манипуляторов с обратной связью, которые могут управляться оператором. Роботические руки начали повсеместно внедряться на производстве. Автоматизация производства привела к сокращению рабочих мест на фабриках и заводах. В это же самое время начались нео-луддитские настроения. В связи с автоматизацией рутины, низкоквалифицированные специалисты начали терять рабочие места. Появилась новая эсхатология: искусственный интеллект, став могучей силой, непременно уничтожит человечество. Футурошок усилился, став неотъемлемой частью нашей реальности, привёл к стрессу и обострению психических заболеваний. Появились новые профессии, связанные с миром информационных технологий, и хай-тек. Развилась новая субкультура – культура технической интеллигенции, представленная программистами, системными администраторами, тестировщиками и так далее. Поднялся престиж этой профессии, а также заработные платы в данной области, что привело к кризису в образовании и экономики, когда появилось перепроизводство специалистов

в сфере IT, но не высококлассных специалистов, а джуниоров и интернов.

Как следствие, началось становление нового миропорядка, основанного на НБИК-парадигме. Впервые понятие «Четвёртая промышленная революция» ввёл в обиход основатель Всемирного экономического форума К. Шваб. Четвёртая промышленная революция основана на «конвергенции передовых технологий», таких как робототехника, искусственный интеллект, нанотехнологии, биотехнологии и Интернет вещей (НБИК-парадигма). Здесь границы между цифровыми, физическими и биологическими силами становятся все более и более размытыми. Основатель Всемирного экономического форума в Давосе, учёный К. Шваб даёт определение тому, что есть Четвёртая промышленная революция: «собираемый термин, обозначающий целое множество идущих и предстоящих преобразований в привычных, окружающих нас системах. <...> Можно выделить 12 групп новых технологий, в том числе искусственный интеллект, робототехнику, аддитивное производство (3D-печать), нейротехнологии, биотехнологии, виртуальную и дополненную реальность, передовые материалы и энергетические технологии»<sup>79</sup>.

Четвёртая промышленная революция, или Индустрия 4.0, это непрерывная автоматизация всех сфер человеческой жизни, в том числе производства, при помощи современных интеллектуальных систем. Широко используются Интернет вещей (IoT) и составляющая его часть, инструмент под названием M2M (крупномасштабная межмашинная связь). M2M представляет собой набор технологий для обмена информацией от машины к машине при помощи проводной и беспроводной связи. Здесь используются разнообразные датчики: температурные, геолокационные, топливные и т. д. Данные технологии нашли своё применение в медицине, безопасности, телеметрических системах, системах позиционирования. Широко распространено производство интеллектуальных машин, могущих

---

<sup>79</sup> Шваб К. Технологии Четвёртой промышленной революции. М.: Эксмо, 2019. С. 18–19.

функционировать, анализировать и решать проблемы без помощи человека. Вторая, Третья и Четвёртая промышленные революции поспособствовали появлению новых философских концепций, движений и политических систем: трансгуманизма, постгуманизма, антигуманизма, энвайронментализма, неофеминизма, обратной дискриминации, примата ЛГБТ-культуры, либеральной демократии.

Второй социально-исторической предпосылкой возникновения постгуманизма стало Шестое вымирание<sup>80</sup>. Первое вымирание, ордовикско-силурийское (450 – 440 млн. лет назад), стало причиной гибели почти 85% видов, населявших планету. Вымирание произошло вследствие перемещения суперконтинента Гондвана к южному полюсу, что привело к глобальному похолоданию, широкому оледенению, а также падению уровня мирового океана. Океан отступил, что привело к сокращению среды обитания для жителей мелководья. Это было внеисторическое время, другое время, которое не имело ничего общего с временем человека.

Второе вымирание – это девонское вымирание (374 млн. лет назад), в результате которого погибло около 75% видов. Произошло извержение вулканов, возможно – падение метеорита. Пострадали морские экосистемы вследствие падения уровня кислорода в воде и изменения уровня океанов. Продолжение внеэпохального другого времени, которое также привело к эволюции остальных видов.

Третье вымирание – это пермское вымирание (252 млн. лет назад), погибло около 96% морских видов и 60% наземных. Все экологические связи были нарушены, вследствие чего биосфера планеты восстанавливалась гораздо дольше, чем во все четыре оставшихся вымирания. Причиной считается вулканическая активность, которая привела к глобальному потеплению, парниковому эффекту, закислению океанической воды, а также

---

<sup>80</sup> Колберт Э. Шестое вымирание. Неестественная история. М.: Corpus, 2019.

росту температур на суше и в воде. Вымирание старых форм освободило нишу для многих других животных – архозавров, динозавров и крокодилов, а затем и птиц.

Четвёртое вымирание – это триасово-юрское вымирание (200 млн. лет назад), в нём погибло порядка 30% родов всех живых существ. Причинами называют накопление углекислого газа в атмосфере, что привело к изменению глобальной температуры. Большое количество парниковых газов образовалось вследствие извержения вулканов.

Пятое вымирание – это мел-палеогеновое вымирание (около 66 млн. лет назад), которое уничтожило почти 75% всех живых видов, в том числе динозавров. Ускорило эволюцию млекопитающих и появление человека. Падение метеорита размером около 10 км вызвало мощность удара порядка 100 триллионов тонн в тротиловом эквиваленте. Начались пожары, землетрясения и цунами. В воздух поднялись 15 триллионов тонн пепла и сажи. Наступило глобальное похолодание, температура на суше упала на 28 °С, в океанах – на 11 °С. Это всё ещё было вне времени.

Шестое вымирание, согласно мысли научного журналиста Э. Колберт, может быть рассмотрено следующим образом: «в далёком прошлом Земля подвергалась изменениям настолько сильным, что разнообразие жизни резко сокращалось. Пять событий имели катастрофические последствия, и их выделили в Большую пятёрку. Люди начинают понимать, что вызывают ещё одну катастрофу, <...> которая становится известна как Шестое вымирание»<sup>81</sup>. Шестое Вымирание характеризуется постепенным исчезновением различных видов вследствие деятельности человека, происходящим в эпоху, которую часто называют антропоценом. Д. Рифкин пишет о Шестом вымирании: «учёные <...> не исключают массового вымирания растений и животных в конце столетия, которое поставит под вопрос выживание человека как вида»<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Колберт Э. Шестое вымирание. Неестественная история. М.: Corpus, 2019. С. 5

<sup>82</sup> Рифкин Д. Третья промышленная революция. Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир. М.: Альпина нон-фикшн, 2015. С. 3

Изменение климата, глобальное потепление, таяние полярных льдов, парниковый эффект, загрязнение мирового океана пластиком, нефтяными пятнами и прочими техногенными и антропогенными выбросами, истощение природных ресурсов, загрязнение воздуха и воды отбросами производства, проблема перенаселения – всё это ведёт не просто к вымиранию животных и растительных видов, но и ставит под угрозу само существование человечества. Для того, чтобы решить комплекс проблем, связанных с экологической обстановкой, необходимо перейти на зелёные технологии, найти альтернативные источники энергии, использовать нанороботов для создания безотходного производства. Трансгуманизм предлагает себя в качестве инструмента для преодоления экологического кризиса, утверждая, что наука и технологии позволят исправить ситуацию.

Далее мы обратимся к третьей предпосылке возникновения постгуманизма. В философской литературе существует термин «новая социальность», обозначающий изменения, характерные для социума рубежа XX–XXI вв.: «глобализация», «мондиализация», «информационное общество», «виртуализация», «глокализация», «сетевое общество», «гибридизация». Каждый из этих терминов указывает на уникальный процесс, однако существуют и определённые общие моменты. «Новая социальность» расширяется в пространственно-временном континууме и сужается с точки зрения социальных связей<sup>83</sup>. Так, феномен совместного существования выходит за пределы биосферы Земли, однако мир становится обыденностью, повседневностью, сосуществование относится к рутинным и очевидным аспектам присутствия человечества в мире, существование становится опространствованным. Не остаётся места потустороннему, существует лишь один этот мир, проявляющийся в цикличности, множественности, разнообразии. Мир является локальным местом со-существования. И возникновение «новой социальности» приводит к необходимости создания

---

<sup>83</sup> Керимов Т. Х. Социальная философия. Екатеринбург, Изд-во Урал. ун-та, 2018. С. 24.

новой онтологии бытия, с её идеей различия и множественности.

Рассмотрим новую социальность на примере глобализации. Глобализация – это процесс унификации и интеграции, чьими компонентами являются экономика, политика, культура, религия. Движение по направлению к объединению мира в сеть осуществляется в том числе посредством Всемирной Паутины. Международным языком стал английский, и постепенно становится китайский. Стираются границы между культурами, возникает единое пространство со своими законами и правилами. Автор термина «мондиализация» является Г. Дэвис, создатель паспорта гражданина мира. Мондиализация и есть глобализация. Она является движением за объединение всех стран в единую социально-политическую и экономическую систему, создание единой сверхдержавы.

Другой стороной глобализации является глокализация. Глокализация – это стремление к сепаратизму, консерватизму, сохранению традиций, обособлению от остального мира, стремление к сохранению национальной идентичности. Р. Робертсон предложил термин «глокализация»,<sup>84</sup> подчёркивая, что все глобализационные процессы являются взаимосвязанными с локальными изменениями на отдельных территориях. «Глобализация является причиной возрождения местной культурной идентичности во многих регионах мира»<sup>85</sup>. Глокализация – это реакция на глобализацию.

Глобализация, как процесс объединения человечества, ведёт к появлению «миросистем», которые И. Валлерстайн исследует в своём труде «Миротестимный анализ», и пишет о миротестиме, как о «системах, экономиках, империях, которые сами по себе есть мир, хотя как правило, они не охватывают весь мир <...> миротестима представляет собой некое территориально-временное пространство, которое охватывает многие

---

<sup>84</sup> Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // London: Global Modernities. 1997. p. 25–44.

<sup>85</sup> Гидденс Э. Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. М.: Весь мир, 2004. С. 30.

политические и культурные единицы, но в то же время является единым организмом, вся деятельность которого подчинена единым системным правилам»<sup>86</sup>. Миросистема – это мир после глобализации, постгуманистический мир, в котором происходит радикальное переосмысление того, что есть гуманизм и каково место человека в этой системе. Структурная организация глобальной системы предстаёт в форме горизонтальных отношений, в виде сети. В свете возникновения глобальных информационных сетей, согласно мысли М. Кастельса<sup>87</sup>, происходит радикальный сдвиг в социальной жизни общества. Это приводит к ослаблению государственного суверенитета, возникновению более гибкого производства, которое управляется информационными процессами. Люди становятся элементами глобальных информационных сетей, всё более и более уходя в виртуальность.

Глобальные информационные сети создают «вторую реальность» – единое виртуальное гиперпространство. Сама по себе виртуализация – это переход в виртуальное гиперпространство, стремление упорядочить реальность таким образом, чтобы трансформировать её в цифровой вариант. «В киберпространстве тела не имеют значения — хотя само киберпространство имеет значение, причем решающее и бесповоротное, для существования тел»<sup>88</sup>. Одной из последних степеней виртуализации является перенос человеческого сознания в компьютер. Всё большее и большее влияние мира симулякра на объективную реальность приводит к тому, что общество всё более и более погружается в цифровой мир. Эпоха началась с изобретения компьютера, а также Интернета. Люди используют цифровые аватары для взаимодействия друг с другом, и границы между этими аватарами и оригинальной личностью становятся всё более и более зыбкими. Кто осознаёт себя в виртуальной реальности? Сам человек, или же человеко-машинная

---

<sup>86</sup> Валлерстайн И. Миросистемный анализ. М.: Ленанд, 2020. С. 75.

<sup>87</sup> Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ВШЭ, 2000. С. 49.

<sup>88</sup> Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. М.: Издательство «Весь Мир», 2004. С. 19.

система? Переход в информационное общество является прямым следствием процесса виртуализации; это такая разновидность социума, в которой большая часть людей работает в сфере производства, хранения, переработки и использования информации (знаний). Большую роль играют информационные технологии: формальные нейронные сети, Интернет, телефон, телевидение, Big Data и Machine Learning, Internet of Things, квантовые компьютеры и т.д. Формируется глобальное информационное пространство, в котором происходит развитие электронной демократии, цифровой экономики, электронных государств и правительств, социальных сетей. Термин «информационное общество» связан с исследователями К. Шенноном, Н. Винером, Д. фон Нейманом, А. Тьюрингом.

Как часть глобализации, мы также можем рассматривать тенденцию к гибридизации и химеризации человека, которая обусловлена развитием биотехнологий, позволяющим усовершенствовать тело при помощи методов генной инженерии, терапии стволовыми клетками, таргетной доставкой лекарств к повреждённым органам и клеткам, выращивания органов и трансплантации органов животных человеку. Инструментами гибридизации может служить технология редактирования генов CRISPR/Cas9. Гибридизация всё больше и больше ведёт к слиянию человека и животного, человека и машины, а также открывает путь к комплементации человечества. Гибридизация, в частности, как неотъемлемый элемент глобализации, а также сам проект глобализации, стали одной из предпосылок зарождения трансгуманизма, а затем и постгуманизма. Глобализация предполагает единое человечество. В идеале должны стираться границы между классами, расами, гендерами и возрастами. Таким образом появляются новые формы социальности: человеко-машинные интеграции, киборги, искусственный интеллект, клоны, гибриды и химеры.

Четвёртая промышленная революция, Шестое вымирание и возникновение новой социальности стали социально-историческими предпосылками формирования постгуманизма как эпохи, следующей за

гуманизмом. Постчеловеческие агенты занимают своё место в качестве акторов, формирующих историю мира. В свою очередь, теоретические мотивы возникновения постгуманизма составляют постантропоцентризм и онтологический поворот.

Важной предпосылкой постантропоцентризма по мнению Р. Брайдотти<sup>89</sup> является постулат о том, что «разумная жизненная сила или способность к самоорганизации», отнюдь не является исключительной характеристикой или привилегией человека, а «присутствует во всей живой материи». Вопрос, который возникает в этом контексте, заключается в том, почему живая материя «разумна». Поэтому, ссылаясь на Ф. Гваттари, Р. Брайдотти пишет об интеллектуальности материи: «Почему же материя настолько разумна? Потому что она управляется информационными кодами, которые как разворачивают собственные информационные пути, так и взаимодействуют множеством способов с социальной, психической и экологической средой»<sup>90</sup>.

Субъективность в данных условиях становится относительной величиной, расширенной самостью, порожденной суммарным эффектом всех этих факторов. Постчеловеческий субъект не ограничивается рамками исключительно нашего вида, но включает в себя всё неантропоморфное, в том числе животных, растения, саму Землю, технику и т.д. Живая материя, плоть, с позиции пост-антропоцентризма разумна. Вследствие того, что она является не отделённой от прочей органической жизни, она самоорганизуется. Жизнь в пост-антропоцентрической перспективе позиционируется как процесс интерактивный и бессрочный, не принадлежащий исключительно человеку. Соответственно, эволюция также представляется разумным процессом, ведущим к постепенному усложнению систем.

Р. Брайдотти противопоставляет аристотельскому антропосу (или биосу) зое: «Zoe-центрический эгалитаризм является для меня ядром пост-антропоцентрического поворота: это материалистический, светский,

---

<sup>89</sup> Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Изд-во Института Гайдара, 2021.

<sup>90</sup> Braidotti R. The Posthuman. Cambridge: Polity Press, 2013. P. 60.

обоснованный и несентиментальный ответ на оппортунистическую трансвидовую коммодификацию жизни, которая является логикой развитого капитализма»<sup>91</sup>. Zoe – это динамичная, самоорганизующаяся структура самой жизни, олицетворяющая принцип и реальность жизненной силы. Zoe пересекает, связывает и объединяет все ранее разделенные виды, категории и области. С этой точки зрения, пост-антропоцентризм охватывает «политику самой жизни»<sup>92</sup>.

Способность постчеловеческого субъекта относиться к внешнему и внутреннему миру критически, осознанно, логично и творчески не является исключительной привилегией человеческого вида; скорее, она представляет собой ресурс, расширяющий возможности всех неантропоморфных элементов в многовидовой сфере жизни. Иными словами, постчеловеческое – максимальная категория, включающая в себя всех возможных акторов. Как справедливо замечает Д. Роден: «Мы рассматриваем эмпирически обоснованные предположения о постчеловеке, а также обращаемся к традиции трансцендентального мышления, которая берет начало в работах Канта, Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера. Это требует обсуждения последствий интеллектуальных тенденций, противостоящих трансцендентальному мышлению, таких как философский натурализм и некоторые разновидности постструктурализма, антигуманизма и деконструкции»<sup>93</sup>. Для постгуманизма постлюди – это технологически созданные существа, которые больше не являются людьми. Какая-либо аксиология в данном случае исключается, так что мы не можем сказать, будет ли подобное существо улучшенным или ухудшенным человеком. Они – Другие. Преображение может происходить через аугментацию, а также при помощи средств НБИК-технологий.

Второй теоретической предпосылкой формирования постгуманизма является «онтологический поворот в социальных науках», реализуемый

---

<sup>91</sup> Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013. P. 60.

<sup>92</sup> Simon S. *Reflections on the (Post-)Human Condition: Towards New Forms of Engagement with the World?* // *Social Epistemology*. 2022. №36. P. 63–94.

<sup>93</sup> Roden D. *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human*. New York: Routledge, 2015. P. 16.

посредством исследований, связанных с акторно-сетевой теорией, новым материализмом, объектно-ориентированной онтологией, концепциями со-производства, теорией сборки, агентным реализмом, критическим реализмом<sup>94</sup>. Все эти новые способы мышления реальности преодолевают конструктивизм и постмодернизм XX века, подчёркивая принципиальную нередуцируемость реальности к философским обоснованиям. Переосмысление способа философствования, деконструкция самих философских оснований ведёт к необратимым последствиям для гуманитарных наук и социальной практики, к изменению методологии познания.

В рамках онтологического поворота мы рассматриваем прежде всего «плоскую» или «монистическую» онтологию, которой свойственны качества антиэссенциализма. Ни одна субстанция не может быть принята за основание, сущность социального, обоснование социального не может происходить через использование понятий в рамках старой онтологии: «Ни действие, ни актор, ни взаимодействие, ни индивид, ни символ, ни система, ни общество, ни их многочисленные сочетания»<sup>95</sup>. Вне субстанциальности все объекты равнозначны относительно их онтологического статуса: человеческое/нечеловеческое, культура/природа, субъект/объект лишаются своих априорных различий. Больше нет необходимости в критериях для сопоставления и сравнения объектов, человек больше не полагается, как «мера всех вещей».

Выделим основные требования новой онтологии.

1. Материальный мир следует рассматривать как становление, событийность, а не как статику, зафиксированную навечно. Материя – это не инертная субстанция, которая управляется субъектами, она не пассивна, как это трактует классическая западная традиция, а также социальные науки.

---

<sup>94</sup> Kerimov T. «Онтологический поворот» в социальных науках: возвращение эпистемологии // Russian Sociological Review. 2021 №21(1). С. 109–130.

<sup>95</sup> Латур Б. Об интеробъективности // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. №2. С. 91.

Новые материалисты считают, в отличие от классиков, что материя не безжизненна: она текуча, активна, жива, и генерирует формы без любого внешнего вмешательства, и при этом обладает своими собственными ресурсами, способными порождать формы вне социальных конструкторов, или субъектов. Она не нуждается в оформлении или управлении<sup>96</sup>. Дж. Беннет называет это «живой материальностью»<sup>97</sup>.

2. «Плоская» онтология, также называемая «монистической», в противовес «дуалистической», не признаёт различие между природой и культурой, макро и микро, человеческим, нечеловеческим и постчеловеческим, естественным и искусственным, духом и материей, базисом и надстройкой. Она, вместе с тем, позволяет исследовать, как нечеловеческие акторы различают одно от другого, влияют друг на друга, в качестве оппозиционных сторон, при этом отвергая различия между материальным мира физического и социальным человеческого мышления. «Постантропоцентризм»<sup>98</sup> становится неотъемлемой частью социальной науки, если говорить с позиции нового материализма. Данная перспектива децентрирует старый подход, в котором человек считался точкой, вокруг которой вращается Вселенная, социальное и природное, весь исторический процесс, и теперь человеку становится проще взаимодействовать с миром за пределами человеческого – например, с другими живыми существами, с предметами и прочей материальной средой. «"Плоская онтология" трансформирует исходную оппозицию природы и культуры: не столько природа и не столько культура, а случайная или неупорядоченная гибридизация: сети, отношения, перформансы, материализации, ассамбляжи, гибриды человеческое-нечеловеческое, органическое-неорганическое»<sup>99</sup>.

3. Способность действовать и ставить цели присуща также

---

<sup>96</sup> Деланда М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 43.

<sup>97</sup> Bennett J. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham and London: Duke University Press, 2010. P. 6.

<sup>98</sup> Braidotti R. *Nomadic Theory*. New York, Columbia University Press, 2011.

<sup>99</sup> Керимов Т. Х. Новый материализм в социологии: онтологические последствия // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 462. С. 57.

нечеловеческим акторам<sup>100</sup>; этот феномен позволяет создавать различия, выражается в качестве различия, не является сущим вне рамок дифференциального выражения. Две разнородные области, порождаемые субъект-объектной дихотомией, понимаются как децентрализованная сеть человеческих, нечеловеческих и постчеловеческих акторов. Это требование приводит к далеко идущим последствиям. Первое. Человеческое действие не является привилегированным, так как каждый индивид имеет множество центров сил, действующих в нём самом, в любых их комбинациях, в борьбе друг с другом; действие – это лишь проявление бесконтрольных конфликтующих центров сил, это не интенциональность, которая сама создаёт для себя законы. Онтологический поворот устраняет антропоцентризм интенциональности, признавая людей лишь одной материальностью среди плюрализма других. Второе. Последствие онтологического поворота состоит в том, что способность действовать представляется как рутина нечеловеческих объектов. «Мир – это интра-действие в его дифференциальной материализации»<sup>101</sup>, что означает, что явления – это результаты «интра-действий» множества человеческих, нечеловеческих и постчеловеческих агентов. Способность к действию и целеполаганию присуща нечеловеческим объектам, поэтому интенциональность действия нарушается и в ином смысле, из чего следует, что необходимо признать, что человеческое подвержено воздействию нечеловеческого, а также сами интенции человека оформляются в результате действий нечеловеческих объектов.

4. Существование материального неразрывно связано с дискурсивными формами. Единство материально-дискурсивных практик – это основополагающий тезис постгуманизма. Эти практики зачастую отождествляют с лингвистическими формами, а значение – с атрибутами слов, что, в результате, оба этих феномена считаются исключительно

---

<sup>100</sup> Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. С. 77.

<sup>101</sup> Barad K. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter // Signs. 2003. №28 (3). P. 817.

человеческими. Новая онтология подчёркивает всю материальность действий, целей, взаимодействий, феноменов субъективности, мышления, и продуктов их проявления в мире, этим преодолевая традиционализм дихотомии духовного и материального, однако не благодаря антропному принципу, предпочитающему человеческие представления о реальности и процесс их формирования за счёт субъекта, а за счёт признания динамики, генеративности, ризомического производства мира, его актуализации, в котором неотъемлемую роль играют материя и смысл. Если мысли, идеи, воспоминания, чувства, желания, коллективные абстракции и «конструкции» материально воздействуют на другие отношения в сборках и подвергаются их воздействию, то «их следует рассматривать точно так же, как и другие (казалось бы, более "материальные") отношения»<sup>102</sup>.

Субъективные эпифеномены событий вовлекаются в классическую онтологию благодаря тезису о единстве материи и дискурса. Так, смыслы, знания, значения, интерпретации и социальные конструкции, убеждения и ценности, а также воспоминания, размышления и стремления выделяются среди всех прочих феноменов, а в рамках новой онтологии они предстают в качестве отношений внутри материальных явлений или событий. В новой онтологии люди – это существа в дифференциальном становлении, которые имеют подвижные границы, свойства и атрибуты. Материальные (ре)конфигурации стабилизирует и дестабилизирует человеческое существование вместе с определёнными материальными переменами. Здесь дискурсивность не может быть основана лишь на дихотомии людей и не-людей.

Все четыре онтологических тезиса показывают, что горизонты человеческого бытия могут разворачиваться и вне размышлений о гуманизме и антигуманизме. Обновление гуманизма может привести к новому освоению материальности, дискурсивности, классических социологических оппозиций,

---

<sup>102</sup> Делез Ж. Спиноза. Практическая философия. М.: Издательство «Институт общегуманитарных исследований», 2017. С. 88.

субъективности и гуманистических ценностей, от которых она неотделима. Исторические предпосылки и теоретические мотивы формирования постгуманизма достаточно ясно показывают, что эволюция и развитие гуманизма действительно может привести к новому освоению образа человека и гуманистических ценностей, с которыми он неразрывно связан. По ту сторону альтернативы гуманизма и антигуманизма человеку открываются другие пути его обновления. Но формирование постгуманизма не тождественно завершению гуманизма. Без сомнения, это ужасный трюизм, но о нем следует сказать несколько слов, чтобы предупредить возможные недоразумения.

В следующей главе мы будем отстаивать концепцию постгуманизма, которая не боится повторить гуманизм в определенном смысле и с целью деконструкции антропоцентрического мышления. Если чистое внешнее – это миф, то все же возможно закрепиться внутри традиционной гуманистической концептуальности, чтобы оспорить ее, выявить ее внутренние нестабильности, противоречия, которые показывают, как и почему гуманизм постоянно переписывает себя в постгуманизм. Иными словами, повторение может быть формой вопрошания: повторение не всегда означает восстановление. Разумеется, существует тонкая грань между повторением и восстановлением. Риск здесь состоит в утверждении, в закреплении или беспрестанном снятии на других основаниях именно того, что намереваются деконструировать.

Постгуманизм – это именно «переписывание» некоторых характеристик гуманизма и, прежде всего, его претензии обосновать свою легитимность проектом освобождения человечества в целом посредством науки и техники. Но, как мы уже отметили, гуманизм постоянно переписывает себя в постгуманизм. Иными словами, гуманизм и постгуманизм не следует рассматривать как совершенно разные сущности. «Пост-» всегда связан с тем, что он наследует. Гуманизм в качестве исторического опыта и наследия, каким бы травматичным он ни был, не может быть стерт без следа в одно мгновение. Вполне возможно, что в настоящий момент гегемония и наследственность

гуманизма ощущаются с меньшей определенностью и неизбежностью. С этой точки зрения, "пост-" постгуманизма не обозначает и, более того, не может обозначать абсолютный разрыв с наследием гуманизма. Как выразился Ж.-Ф. Лиотар, «пере-» переписывания «никоим образом не означает возврата к началу, а скорее то, что Фрейд называл "проработкой"»<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> Формулировки «повторения», «переписывания» и «проработки» заимствованы нами из: Lyotard J.-F. Note on the meaning of «post-» // *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982–1985*. London: Turnaround, 1992. pp. 9–25.

## 2. ПОСТЧЕЛОВЕЧЕКАЯ СОЦИАЛЬНОСТЬ: СПЕЦИФИКА И ФОРМЫ

В первой главе мы рассмотрели три этапа обновления гуманизма. В данной главе мы определим понятия «трансгуманизм» и «постгуманизм», дифференцируем их, исследуем постгуманизм как таковой, проведём последовательную классификацию основных направлений постгуманизма, а также обозначим постгуманизм как форму социальности и новое политическое явление.

Прежде всего, следует заметить, что мы совершим серьезную ошибку, если будем представлять постгуманизм как четко определенную, ограниченную категорию. Как заметил Э. Миа, «... история постгуманизма не имеет очевидного начала, середины или конца в философской мысли»<sup>104</sup>. В самом деле, если, как мы выяснили в предыдущем параграфе, постгуманизм размывает категориальные границы между естественным и искусственным, человеческим и нечеловеческим, материальным и дискурсивным, то вряд ли стоит надеяться на какую-то его понятийную определенность. Тем не менее, образ постчеловека и постчеловеческой социальности проявляются во многих дискурсивных областях: технонаучном, медицинском, критическом, художественном т. д. В этих дискурсивных областях создаются новые понятийные пространства и метафоры, адекватные нашему нынешнему состоянию технологизированной и информационной социальности.

В данной главе мы будем исходить из понимания постгуманизма в единстве трех его модальностей. Во-первых, постгуманизм как формирующееся историческое состояние, достаточно рефлексивное, стремящееся осознать и интерпретировать происходящее с человеком и социальностью на данном этапе. Во-вторых, постгуманизм как совокупность онтологических тезисов о человеке и социальности, значительно трансформирующих привычные представления о структуре, составе и

---

<sup>104</sup> Miah A. Posthumanism: A Critical History // Gordijn B., Chadwick R (eds.) Medical Enhancements & Posthumanity. New York: Routledge, 2007. P. 92.

сущности реальности. В-третьих, постгуманизм как деконструкция гуманизма/антигуманизма. Эта модальность принимает форму непрекращающегося скептицизма в отношении заявлений, сделанных во имя либо человека, либо его концептуальной трансцендентности.

## § 2.1. Гуманизм, трансгуманизм, постгуманизм

Целью данного параграфа является рассмотрение постгуманизма как формы социальности. Для этого мы определили несколько задач: исследование трансгуманизма как предшественника постгуманизма, сравнение трансгуманизма и постгуманизма, выявление социально-философского смысла концепта постгуманизма как новой социальной формы.

Прежде всего, в связи с пониманием того, что есть постгуманизм, мы должны изучить тот феномен, что привёл к его возникновению, а именно трансгуманизм. Трансгуманизм, постгуманизм и NBICS-науки (нано-, био-, информационные технологии, когнитивные и социальные науки) напрямую можно отнести к продуктам постнеклассического периода науки и философии. Поэтому трансгуманизм основывается на 6 технологическом укладе, или Индустрии 4.0. Далее мы разберём, что представляет собой трансгуманизм.

Термин трансгуманизм был предложен Джулианом Хаксли<sup>105</sup>, английским биологом, создателем Синтетической теории эволюции и организатором Всемирного фонда дикой природы, а также первым генеральным директором ЮНЕСКО. Сейчас трансгуманистическое движение развивается в Америке, Европе, России, странах СНГ и т.д.<sup>106</sup>. Всемирная трансгуманистическая ассоциация (WTA) была основана Ником Бостромом и Дэвидом Пирсом в 1998 году. В частности, Н. Бостром следующим образом определяет трансгуманизм: «(1) Интеллектуальное и культурное движение, <чьей целью является продвижение> технологий, позволяющих устранить старение и значительно повысить интеллектуальные, физические и физиологические способности человека. (2) Изучение перспектив и потенциальных опасностей технологий, которые позволят нам преодолеть фундаментальные человеческие ограничения и связанное с ними изучение

---

<sup>105</sup> Huxley J. Transhumanism // Journal of Humanistic Psychology. 1968. №8(1). P. 73–76.

<sup>106</sup> Существует ряд общественных организаций, которые напрямую относятся к трансгуманизму: Humanity+, Российское трансгуманистическое движение, Институт сингулярианта, Институт экстропии и т. д.

этических вопросов разработки и использования таких технологий»<sup>107</sup>.

Некоторые общие трансгуманистические предложения подразумевают «загрузку разума», т. е. перенос человеческого сознания в компьютер (понятие, которое многие критически настроенные постгуманисты считают проблематичным); внедрение технологии компьютерной обработки в человеческий мозг либо для замены поврежденных его частей, либо для улучшения его способностей, например, для улучшения способности поиска информации и ее хранения в памяти; клонирование; использование нанотехнологий для манипулирования материальными частицами; трансгенный сплайсинг ДНК животных и человека, чтобы, например, человеческое тело могло регенерировать конечность, используя тот же генетический механизм, что и морская звезда или саламандра, или даже «...светиться, как медуза, в темноте, пахнуть с чувствительностью собак или излучать, как электрический угорь, электрические заряды»<sup>108</sup>. Подобные возможные усовершенствования подчеркивают центральный тезис трансгуманизма о том, что человечество, как мы его сейчас понимаем, – это просто «незавершенный проект»<sup>109</sup>.

Обзор работ, посвященных трансгуманизму, дает некоторое представление об амбициях этого движения. Для Н. Бострома трансгуманизм является продолжением идеологической/философской позиции, существовавшей веками. Он ссылается, в частности, на такие работы, как «Человек-машина» Ж.-О. Ламетри (1750), «Икар и будущее науки» Б. Рассела (1924), «Религия без откровения» Дж. Хаксли (1927), в которых обсуждаются вопросы улучшения человеческой жизни с помощью технологий<sup>110</sup>. К этому списку можно добавить «Перспективы бессмертия» и «Человек в Супермена»

---

<sup>107</sup> Bostrom N. What is Transhumanism? URL: <http://www.nickbostrom.com/old/transhumanism.html> (дата обращения: 01.03.2023).

<sup>108</sup> Seiler L. H. What Are We? The Social Construction of the Human Biological Self // Journal for the Theory of Social Behaviour. 2007. № 37(3). P. 276.

<sup>109</sup> Roden D. Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human. P. 36.

<sup>110</sup> Bostrom N. A History of Transhumanist Thought // Journal of Evolution and Technology. 2005. №14 (1). P. 1–41.

Р. Эттингера, «Машины творения» К. Э. Дрекслера, «Дети разума» Х. Моравека, Ф. М. Эсфандиари «Трансчеловек ли ты?», «Сингулярность уже близко» Р. Курцвейла и др.

Эти трансгуманистические видения основаны на развитии ряда конвергентных технологий. К ним относятся такие разработки, как нанотехнологии (самовоспроизводящиеся роботы размером с молекулу), биотехнологии, информационные технологии и когнитивные науки (NBIC-конвергенция) и GRAIN (генетические манипуляции, робототехника, искусственный интеллект, нанотехнологии). Ожидаемый эффект слияния этих технологий заключается в создании «постлюдей, чьи способности настолько радикально превышают возможности современных людей, что их вряд ли следовало бы назвать двусмысленно человеческими»<sup>111</sup> (Wilson and Haslam, 2009: 249). Более того, «...технологии могут также привести к созданию новых живых организмов, машин с человеческим или сверхчеловеческим интеллектом, а также людей с частями машин [киборгов] и генетически улучшенными телами»<sup>112</sup>. Трансгуманизм, согласно своему определению, рассматривает этих усовершенствованных людей как переходную фазу на эволюционном пути к неузнаваемому человеческому постчеловечеству.

Следует отметить, что трансгуманизм как философская система апеллирует к NBICS-технологиям, и результатом NBICS-конвергенции будет являться полное слияние этих технологий в единую научно-технологическую область знания (как *Mathesis Universalis* у Г. Лейбница, объектно-ориентированные онтологии у Г. Хармана, не-философии у Ф. Ларюэля). В сторону трансгуманизма и технооптимизма направлены исследования в области крионики, геронтологии, трансплантологии, нанотехнологий<sup>113</sup>, биоинженерии<sup>114</sup>, кибернетики.

---

<sup>111</sup> Wilson S., Haslam N. Is the future more or less Human? Differing Views of Humanness in the Posthumanism Debate // *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 2009. №39(2). P. 249.

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> Drexler K.E. *Nanosystems: Molecular Machinery, Manufacturing, and Computation*. New York, John Wiley & Sons, 1992, Chapter 8.

<sup>114</sup> Власов В. В. Биотехнологии – медицине будущего // *Наука из первых рук*. 2017. №4 (75). С. 6–19.

Трансгуманизм является метагуманизмом, или обновлённым гуманизмом, переосмысляющим человеческую природу: она имеет эволюционное происхождение, а потому должна быть технологически изменена, чтобы получить совершенного постчеловека (идеал трансгуманизма по версии Н. Бострома). Некоторые исследователи считают, что трансгуманизм глубоко антигуманистичен, и то же самое, только в отношении постгуманизма, считают отдельные писатели-фантасты<sup>115</sup>.

Перечислим основные формы трансгуманизма. Экстропианство в большей степени направлено против диктата государства и выступает за личную свободу. В данном контексте экстропианство является либертарианством. Сингулярианство объединяет приверженцев идеи технологической сингулярности – точки бифуркации на линии человеческой истории, связанной с возникновением сильного искусственного интеллекта. Технокоммунизм требует свободы, равенства и братства, приобретённых технологическим путём, при помощи усовершенствования человека средствами науки и техники. В то же время техногайянизм критикует враждебное вторжение в природу и выступает в защиту животных, растений и биосферы в целом. В этом техногайянизм близок с энвайронментализмом. Иммортализм нацелен на получение бессмертия любыми доступными методами<sup>116</sup>. Также существует иммортализм как отдельное движение, которое частично пересекается с трансгуманизмом, но отличается в главном: трансгуманизм – это элитаризм, иммортализм – это филантропия. Анархо-трансгуманизм требует свободный рынок и отсутствие копирайта, бесплатную доступность знаний и предметов искусства каждому человеку. Постгендеризм определяет своими идеалами агендерность, асексуальность, новые репродуктивные технологии (в том числе создание искусственной матки), отмену патриархата и модели Витрувианского человека, а также упразднение

---

<sup>115</sup> Bostrom N. The Transhumanist FAQ, Сазеева И. Б., Грошева Т. Н. «Антигуманистический характер философии трансгуманизма», Слепынин С. В. «Звёздные берега».

<sup>116</sup> Вишев И.В. Иммутология – наука о бессмертии: учебная программа и энциклопедический словарь: учебное пособие. Челябинск, Энциклопедия, 2015.

всех видов угнетения. В этом постгендеризм пересекается с феминизмом. Аболиционизм предполагает редактирование генома, отмену любых видов жестокости, а также эволюцию всех живых существ до разумных. Трансгрессивный трансгуманизм требует свободы самоизменения, трансформации и воплощения в новой нечеловеческой форме (гибридизация и химеризация, апгрейд).

Переломным моментом в истории человечества трансгуманисты считают технологическую сингулярность – гипотетический момент времени, в который прогресс станет высокоускоренным и непостижимым.

Как и сам дискурс трансгуманизма, его критика принимает множество форм. Во-первых, это биоконсерватизм. Н. Бостром определил последний как «противоположность трансгуманизму»: он выступает против использования технологий для расширения человеческих возможностей или изменения аспектов нашей биологической природы<sup>117</sup>. Сторонником биоконсерватизма является Ф. Фукуяма (2002), который утверждает, что «...наиболее серьезная угроза, создаваемая современной биотехнологией, – это возможность изменения природы человека и в силу того – перехода к «постчеловеческой» фазе истории. <...> человеческая природа существует, и это понятие является существенным. Оно создает преемственность нашего видового опыта. Человеческая природа формирует и ограничивает все возможные виды политических режимов, и поэтому технология, достаточно могучая, чтобы изменить нас, может иметь потенциально зловещие последствия для либеральной демократии и самой природы политики»<sup>118</sup>. Вместе с тем, и на это следует обратить внимание, остается открытым вопрос, что Фукуяма понимает под термином «человеческая природа», несмотря на его утверждение, что она существует. Как пишет Э. Миа, опасения Ф. Фукуямы «...в лучшем случае подтверждает фундаментальные ценности

---

<sup>117</sup> Bostrom N. A History of Transhumanist Thought // Journal of Evolution and Technology. 2005. № 14(1). P. 18.

<sup>118</sup> Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ, 2004. С. 18–19.

гуманизма»<sup>119</sup>. В самом деле, определение Фукуямы (которое появляется только в восьмой главе книги) напоминает статистическую модель, которую постгуманизм (и постструктурализм в целом) опровергает.

Трансгуманизм подвергся критике со стороны Ю. Хабермаса, который также скептически относится к постгуманизму. Высказываемое им опасение заключается в том, что биотехнологии окажут неблагоприятное влияние на равенство и свободу: «биотехнологическая дифференциация изменяет привычное различие между "выросшим" и "сделанным", субъективным и объективным, характерное для существовавшего у нас до сих пор видового и этического самопонимания, и проникает в самопонимание генетически запрограммированной личности. <возможно> знание о евгеническом программировании своего генофонда ограничит автономную организацию отдельным человеком своей жизни, подорвет принципиально симметричные отношения между свободными и равными личностями»<sup>120</sup>. Ю. Хабермас, как и Ф. Фукуяма, видит ценность в понятии рационального, либерального гуманистического субъекта, но рассматривает его как процесс, который требует проработки, а не отказа от него. Возражения Ю. Хабермаса против трансгуманизма вполне понятны, если иметь в виду, что для него Просвещение – «незавершенный проект». Н. Бадмингтон считает, что Ж. Деррида наиболее полезен в этом контексте критики трансгуманизма и определения места постгуманизма. Он замечает, что «западная философия пропитана гуманистическими предположениями, конец Человека должен быть написан на языке Человека. Работа Деррида позволяет пересмотреть антигуманистическую позицию, которая свидетельствует о бесконечной оппозиции внутри представления о том, что означает быть человеком. Гуманизму никогда не удастся конституировать себя; он всегда будет переписывать себя как постгуманизм. Это движение происходит всегда:

---

<sup>119</sup> Miah A. Posthumanism: A Critical History // Gordijn B., Chadwick R (eds.) Medical Enhancements & Posthumanity. New York, Routledge, 2007. P. 75.

<sup>120</sup> Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир, 2002. С. 34.

гуманизму не избежать своего "пост-"»<sup>121</sup>.

В данном случае Н. Бадмингтон ссылается на текст/интервью Ж. Деррида<sup>122</sup>, где он рассуждает о возможности преодоления метафизики. Ж. Деррида говорит о том, что никакая трансгрессия, преодоление метафизики невозможно, если понимать его как выход за пределы метафизики в какую-то запредельную область: «...во всех нарушениях и разрушениях мы имеем дело с кодом, к которому метафизика неотвратно привязана, так что всякий разрушающий жест замыкает нас, давая нам там опору, внутри закрытия»<sup>123</sup>. То есть в контексте нашего обсуждения, постгуманизм не означает выход за пределы гуманизма в запредельную ему область. Как предельно точно выражается Н. Бадмингтон, гуманизм всегда несет в себе свой «пост-». Тогда постгуманизм – это не трансгрессия, преодоление гуманизма. То есть он не моделирует позицию утопического или идеализированного постчеловечества. Постгуманизм – это деконструкция гуманизма, разоблачение его теоретических и социальных принципов и в то же время актуализация его репрессированных, маргинальных, периферийных возможностей. Таким образом, процесс деконструкции подрывает основы философского дискурса гуманизма, превращая его в форму контингентности. Дискурс гуманизма становится лишь одним нарративом среди множества других, а не основанием всех возможных нарративов о человеке. Иначе говоря, дискурс гуманизма лишается статуса привилегированного доступа к истине человека. В результате деконструкции-актуализации гуманизм дифференцируется: человеческое не преодолевается, а пересматривается, трансформируется и продолжает сосуществовать с нечеловеческим. Постгуманизм подчеркивает именно этот факт сосуществования человеческого и нечеловеческого в самом широком смысле.

Для того чтобы по достоинству оценить нашу идею постгуманизма как

---

<sup>121</sup> Badmington N. Posthumanism. New York, Palgrave. 2000. P. 9.

<sup>122</sup> Деррида Ж. Позитив. М.: Академический Проект, 2007. С. 20–21.

<sup>123</sup> Там же. С. 21.

деконструкции гуманизма и его дифференции, следует еще раз вспомнить основные его постулаты. Гуманизм помещает человека в центр бытия; постулирует принципиальное его отличие от животных, машин и других нечеловеческих существ; заявляет о его абсолютной прозрачности и познаваемости для себя; объявляет его источником смысла и истории; наделяет его вместе со всеми другими людьми универсальной сущностью. Кроме того, абсолютистские предположения гуманизма означают, что антропоцентрический дискурс опирается на набор бинарных оппозиций, таких как человеческое и нечеловеческое, я и другое, природное и культурное, внутреннее и внешнее, субъект и объект, активное и пассивное и т. д. Важно подчеркнуть, что во всех оппозициях одна сторона занимает привилегированное положение: человеческое, я, природное, внутреннее, субъект, активное.

Постгуманизм деконструирует, разоблачает принципы центрации, репрезентации, логику оппозиции и подавления негативного термина, вводит множественности и сингулярности вместо единого, различия вместо тождества. Постгуманизм отрицает исключительность человека, его субъективность, вводя плюралистичность субъектов (вещи, вирусы, живые существа помимо человека, техника, биосфера и проч.), их становление полноправными акторами исторического процесса, а также внеисторического контекста. В данном случае процесс постгуманизации приводит к кризису нарративов, децентрации субъекта, смещения фокуса внимания с человеческого на нечеловеческое и постчеловеческое, а также на сосуществование человеческого и нечеловеческого, органического и неорганического, естественного и искусственного. Постгуманизм постантропоцентричен.

На наш взгляд, хотя трансгуманизм стал вдохновением и основанием для постгуманизма, последний отличается от трансгуманизма по нескольким важным аспектам.

Во-первых, трансгуманизм – это метагуманизм, продолжение

гуманистических идеалов в новом постчеловеке. Это обновление человека, аугментация, переход в иную, дополненную и расширенную форму. С одной стороны, это расчеловечивание, поскольку человек в привычном смысле слова перестанет существовать, с другой стороны – эволюция нашего вида в более совершенную форму, которая, вместе с тем, будет обусловлена достижениями научно-технического прогресса. В то же самое время постгуманизм отрицает саму идею преодоления человеческого и выявляет плюралистичность субъектов, размывание границ понятия «человек», воссоздание постчеловеческого, нечеловеческого в их сосуществовании.

Во-вторых, постчеловек трансгуманизма является прямым наследником человека и человеческой формы, представляя собой улучшенную версию нововременного понятия субъекта. Постгуманизация обновляет субъективность, в некотором роде преодолевая, а также расширяя категорию «человеческого». Возникает постантропоцентризм, обуславливающий существование континуума, плюрализма дифференцированных социальных форм. Постгуманизм расширяет субъективность вселенной, в то время как трансгуманизм сфокусирован исключительно на человеке и на формах его обновления, усовершенствования.

В-третьих, трансгуманизмов много, о чём мы писали выше, но все они вписываются в единую модель, или конечный идеал, – идеального, утопического постчеловека, который возникает из усовершенствованного, изменённого человека. Идеологические основания могут различаться, также, как и мотивация и этические императивы, но конечный результат един. Такой постчеловек должен возникнуть вследствие появления технологической сингулярности, либо развития технологий усиления интеллекта. Одновременно с этим существует множество направлений в рамках постгуманизма, и каждое из них устанавливает собственное определение понятий «человеческое», «нечеловеческое» и «постчеловеческое». Эти направления могут быть классифицированы совершенно различающимися способами, которые мы обсудим в следующем параграфе.

В-четвёртых, для трансгуманизма тело выступает препятствием, которое необходимо преодолеть, от которого следует избавиться, чтобы перевоплотиться в виде киборга или оцифрованного сознания. Постгуманизм постулирует текучесть субъекта, так что оспаривается статическая позиция я-как-индивида, я-как-неделимости. Самость дистрибутивна, приурочена к отдельным телам, одновременно связана с другими телами, машинами и природой. Субъект – это постоянное становление, не ограниченное кожей и органами и не определяемое статическими понятиями и категоризациями. Становление – это идентичность в движении, а не фиксированное бытие. Он активен, не фиксируется и не привязывается ни к одному из своих элементов. Эта открытая система сборок в отличие от закрытых и статичных субъектов.

Прояснив принципиальное отличие трансгуманизма и постгуманизма, мы можем перейти к определению последнего. С этой целью мы обратимся к анализу, предложенному Ф. Ницше и переосмысленному Ж. Делёзом в его эссе «О смерти человека и о сверхчеловеке». Ж. Делёз разбирает основной принцип М. Фуко, согласно которому любая форма складывается из соотношения различных сил – внутренних и внешних. Исходя из этого принципа, форма-Человек оказывается сложной не только из воображения, понимания, желания и воспоминания, потому что сами по себе эти силы указывают только на местоположение, на точку приложения к чему-то существенному, но и из тех сил, которые взаимодействуют с ними в каждую историческую формацию. Из этого соединения и складывается форма-Человек.

Но если до XVII века было характерно следующее сочетание форм: «соединение сил в человеке, с одной стороны, и сил, с которыми он сталкивается <бесконечное>, с другой, – это не есть форма-Человек, но форма-Бог»<sup>124</sup>, то в XIX веке возникает совершенно иная формация, в которой силы в человеке вступают в конфронтацию с конечным и охватывают конечное в

---

<sup>124</sup> Делёз Ж. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. URL: <https://www.nietzsche.ru/look/xxb/deleuze/> (дата обращения: 01.03.2023).

качестве внешней силы, то есть выходят за пределы, чтобы столкнуться с конечностью; затем из этого конечного происходит конечное самого человека: «когда силы в человеке входят во взаимодействие с силами конечности, пришедшими извне, тогда и только тогда совокупность сил образует форму-Человек»<sup>125</sup>. Происходит переход от конечного к непредставимому, невыразимому, бесконечному, неопределённому.

В следующем пассаже мысль М. Фуко относительно конечности и бесконечности форм сходится с мыслью Ф. Ницше: «речь идет о таком соотношении сил, когда локальные силы сталкиваются то с силами, стремящимися к бесконечному (разгибание), что является способом образования формы-Бог, то с силами конечного (сгибание), образуя форму-Человек»<sup>126</sup>. В историческом процессе, пока существует форма-Бог, не существует формы-Человека, а форма-Человек, проявляясь, с необходимостью содержит в себе собственную конечность. В таком случае форма-Постчеловек будет обладать совершенно иными свойствами.

Ж. Делёз формулирует проблему сверхчеловека следующим образом: силы в человеке могут образовать форму только при вступлении в некоторое соотношение со внешними силами, и в современности им также надлежит вступить в отношение с другими силами. Вследствие этого возникает вопрос: какая новая форма может возникнуть, помимо Человека и Бога?

В этот переходный период биология становится молекулярной биологией, жизнь воссоединяется в генетическом коде; труд группируется в машинах – кибернетических и информационных. Силы в человеке вступают в отношения с конечно-бесконечным, так как конечное число элементов даёт бесконечное число комбинаций, и это уже больше не сгибание и разгибание, но Сверхсгибание: «о чем свидетельствуют складки, свойственные цепочкам генетического кода, потенциалы кремния в машинах третьего поколения, а также очертания фразы в современной литературе, когда языку «не остается

---

<sup>125</sup> Там же.

<sup>126</sup> Там же.

ничего другого как сгибаться в своем постоянном возвращении к себе»<sup>127</sup>. Это конечное-бесконечное или Сверхсгибание для Ж. Делёза и есть воплощение вечного возвращения Ф. Ницше.

В этой формации силы в человеке сталкиваются с внешними силами, с силами кремния, который преодолевает углерод, а также с силами генетики, которые возвышаются над организмом, с аграмматическими силами, которые одерживают верх над означающим. Самым характерным случаем Сверхсгибания Ж. Делёз считает двойную спираль ДНК. Сверхчеловек наделён свойствами животных, свойствами камня – неорганического вещества, кремния, а также свойствами языка – «бесформенной областью без слов и смыслов», которая и придаёт свободу языку. Ж. Делёз соглашается с М. Фуко в следующем определении сверхчеловека: «сверхчеловек – это гораздо меньше, чем исчезновение существующих людей, и намного больше, чем просто изменение понятия: это явление новой формы – ни Бог, ни человек».

Таким образом Ж. Делёз выражает то, что происходит в постгуманистической концепции: становление новой формы социальности, отличной от всех классических, в которой имеют значение уже совсем другие феномены: органическое (животное, растительное), неорганическое (вещество, машины, вещи).

Ускоренная технологизация и постгуманизация углубили кризис гуманизма. Процесс обновления гуманизма не завершён, так как человечество не может представить себе ничего, кроме худшего, что ожидает его после предполагаемого конца. С. Хербрехтер пишет, что: «Постгуманизация может стать возможной, а именно утвердительной деконструкцией нашей гуманистической «тюрьмы», не языка как такового, а наших навязчивых идей; это прочтение, которое открывает возможность думать о постгуманизации как о гораздо более радикальной и освобождающей форме «гуманизации»<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> Делёз Ж. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. URL: <https://www.nietzsche.ru/look/xxb/deleuze/> (дата обращения: 01.03.2023).

<sup>128</sup> Herbrechter S. Posthumanism. A critical analysis. London, Bloomsbury Academic, 2013. P. 83–84.

Речь здесь идет не столько о реонтологизации гуманизма или переходе одного онтологического состояния (человек) в другое (постчеловек), сколько о проблематизации человеческой природы как исторической конструкции (причем конструкции, которая находится в процессе изменения). Принятие этой точки зрения – первый шаг к демистификации человечества и технологии, и начала критической постгуманистической дискуссии о будущем человека.

Наше современное постчеловеческое состояние заключается в том, что мы переживаем механизацию человека и технологизацию природы. Характерные примеры: имплантаты саморегулирующихся кибернетических механизмов, экстракорпоральное оплодотворение и проект «Геном человека». Происходит также медиализация рождения и репродукции человека в целом, что тоже может представлять собой конечную точку этого процесса; происходит стирание видовых границ благодаря трансгенным процессам, таким как, например, производство химер человека и животных, используемых в медицинских исследованиях. За этим следует упразднение четких границ тела через процесс протезирования, от использования внешних предметов, таких как, например, молоток, к интеграции и эргономичному или бионическому слиянию с технологиями посредством имплантатов, синтетических лекарств, дигитализации сенсорного восприятия и опыта в виртуальных реальностях, или Bluetooth, AR и VR-технологиях. Кроме того, создаются фиктивные виртуальные идентичности – аватары, которыми мы пользуемся в сети Интернет. Это тоже проявления постчеловеческого.

Взаимодействие между природой, технологией и экономикой неизбежно фокусирует внимание на дискуссии о постчеловечестве. Здесь имеют место быть два направленных навстречу друг другу процесса: расчеловечивание человека, с его загрузкой сознания в машину, и очеловечивание машины, появление Robo Sapiens<sup>129</sup>. То, что превращает нас в

---

<sup>129</sup> Menzel P., D'Aluisio F. Robo Sapiens: Evolution of a New Species. Cambridge, The MIT Press, 2001, 240 p.

постчеловеческих субъектов, – это идеология информации, кибернетический перенос «воплощенной мысли» в «развоплощенную информацию». Поэтому центральным аспектом постгуманизма является напоминание информации о ее забытой или подавленной материальности.

Разбирая эти идеи, мы можем сказать, что не следует ни игнорировать потенциал постчеловеческих технологий самости и новых форм постчеловеческой субъективности, ни поддаваться искушению радикальной дематериализации, развоплощению и дегуманизации. Крайнее превознесение технологии и ее потенциально искупительной и катарсической роли не является частью постгуманистической идеологии: на самом деле, это идея трансгуманистической матрицы – раз и навсегда победить человека через процесс технологического совершенствования. Нет никакого постбиологического будущего, но есть постгуманистическая человечность, которая скептически относится как к предполагаемому превращению машины в человека, так и к механизации человека. И которая, вместо этого, исследует процесс киборгизации, следуя Д. Харауэй, как процесс воплощенного «осаждения, появления избыточного, остатков» человеческой истории – понимаемой не как «конец человека», но как конец очень специфического понятия «человечности», или бытия-человеком. Специфическим для постгуманизма С. Хербрехтера является понимание тела: «Тело в наших современных обществах – это уже не наделение осязаемой идентичностью, не необратимое воплощение субъекта или его бытие в мире, а конструкция, интерфейс, терминал, изменчивый объект»<sup>130</sup>. Человеческое становится всего лишь одной из форм социальности.

Формулируя новую концепцию социальных структур и взаимосвязей – акторно-сетевую теорию – Б. Латур пишет, что для взаимодействия необходимо как минимум два актора, которые присутствуют в рамках одного пространственно-временного континуума, далее, они должны быть связаны

---

<sup>130</sup> Herbrechter S. Posthumanism. A critical analysis. London, Bloomsbury Academic, 2013. P. 103.

действиями, которые повлекут за собой акт коммуникации, а затем скорректируют своё поведение в зависимости от взаимодействия. В результате взаимодействия, новая система приобретает эмерджентность. Подобного рода интеракционизм существует у обезьян, но Б. Латур отрицает, что у них, помимо диадных взаимодействий, может существовать общество. Соответственно, на уровне человечества это общество возникает.

Б. Латур утверждает, что люди становились человеческими постепенно, исходя из формирующих их условий, «по мере приспособления к нашей изначальной окружающей среде, образуемой комплексной социальностью»<sup>131</sup>. Он рассматривает комплексную социальность на примере всех приматов вообще. Такая форма социальности, будучи проявленной в XX веке, становится альтернативной подходу, при котором социальность возникает с появлением человека разумного, спонтанно, как это было у Т. Гоббса.

В эту сеть социальных взаимодействий оказываются вовлечены не только объекты живой природы, но и артефакты, инструменты, машины, которые становятся полноправными акторами социального взаимодействия и находят своё размещение в сети. Постчеловек в этом плане становится таким же актором, участником новых социальных взаимодействий, которые проявляют себя как комплексные (одновременно присутствующее огромное количество переменных взаимодействия, которые не могут рассматриваться дискретно), так и сложные (последовательно присутствующие дискретные переменные, которые, будучи изученными, составляют некий условный чёрный ящик).

Общество, вступающее в эру постчеловеческого, вынуждено трансформироваться для того, чтобы упорядочить социальные взаимодействия как внутри человечества, так и между людьми, животными, вещами, киборгами, роботами и машинами. Возникает ещё более сложная сеть, которая в большей степени распределена во времени и пространстве,

---

<sup>131</sup> Латур Б. Об интеробъективности. // Социологическое обозрение. 2007. Том 6. №2. С.82.

захватывая, в частности, виртуальную реальность, как параллельную данной, и распределённую во времени, так как время для машины течёт иначе (намного быстрее), чем для человека. Таким образом, возникают социальные структуры, которые ещё более распределяются, размываются во времени и пространстве, усложняются и устремляются в будущее. Robo Sapiens<sup>132</sup>, как полноправный актер и узел сети, включается в систему социальных взаимодействий таким образом, что указывает человеку на его собственную ограниченность во времени, на конечность, мимолётность, однако предлагает изменить историчность человеческой формы через коэволюцию, через процесс перевоплощения в цифровой или кремниевой форме.

Мы последовательно рассмотрели трансгуманизм как фундамент для постгуманизма, изучили различия между этими философскими подходами, а также определили понятие «постгуманизм» и разобрали его как новую социальную форму, модулирующую сосуществование людей, животных, вещей, машин, киборгов, оцифрованных сознаний и роботов. Постчеловеческая социальность фундируется онтологией процесса и отношений, а не субстанций. Исходя из этой онтологической схемы, можно понять развоплощенное сознание, загрузку сознания, безусловную открытость к инаковости как источнику идентичности, а также акцент на формах «энергии без материи» и становления: постчеловеческая социальность характеризуется именно как радикализация отношений. Значение, придаваемое контингентности отношений, позволяет постгуманизму, с одной стороны, установить сложный космологический взгляд, а с другой – избежать проблем с существованием такой вещи, как человеческая природа. Возможно, дело в том, чтобы признать, что человек не определен раз и навсегда, но и не является «ничем»: только со-становление с нечеловеческими формами существования может объяснить как идентичность человека, так и его изменения. Поэтому «пост-» в свете этих форм сосуществования не может больше

---

<sup>132</sup> Menzel P., D'Aluisio F. Robo Sapiens: Evolution of a New Species. Cambridge, The MIT Press, 2001. 240 p.

интерпретироваться как «анти» или просто как утверждение сильного субъекта, стремящегося к совершенству, который диалектически противостоит своей испорченной материальности и который склонен злоупотреблять технологией в качестве инструмента власти и господства над собой и миром. В данном случае «пост-» представляет собой «с-», которое предлагает утверждение субъекта в непрерывной метаморфозе, модулируемой отношениями, поддерживаемыми с инаковостью, будь то машина или другое живое существо. Если в первом случае мы наблюдаем фиктивный захват критического референта постгуманизма, т. е. человека традиционного гуманизма, характеризуемого как центр вселенной, то во втором случае мы получаем реальную альтернативную концепцию, которая видит в становлении по отношению к инаковости необходимость, вписанную в само существо человека, который в целях самореализации должен парадоксальным образом пересечь границы самости.

## § 2.2. Основные направления постгуманизма

В предыдущем параграфе мы исследовали различия между трансгуманизмом и постгуманизмом, дали определение понятия «постгуманизм», наметили абрис постгуманизма как социальной формы. Кроме того, мы разобрали новые формы социальности в рамках постгуманизма: это и роботы, и киборги, и вещи, и природа, и техника, которые объединяются в единую структуру. Данная структура является не только постгуманистической, но и постантропоцентричной.

Ключевая идея предыдущего параграфа заключалась в том, что постгуманизм в отличие от трансгуманизма не предполагает преодоление гуманизма, позиционирование утопического или идеализированного постчеловека. Постгуманизм – это дифференциация гуманизма, плюрализация форм складки человеческого и нечеловеческого. В процессе дифференциации мы можем выделить три перспективы: множественность, незавершенность, непредсказуемость. Множественность остается верным знаком того, что единство категории, соответственно, единство образа человека и гуманизма нарушены. Кроме того, нарушение этого единства указывает на то, что процесс дифференциации гуманизма не завершен: любой окончательный, определенный образ человека и гуманизма будет носить временный, локальный и ситуативный характер. Наконец, вопреки или даже перед лицом сегодняшнего распространения постчеловеческих форм непредставимость, непредсказуемость постчеловеческого остается главной проблемой критического дискурса.

Если, как было заявлено, постгуманизм – это деконструкция гуманизма, т. е. актуализация его репрессированных возможностей, то данный параграф мы посвятим выявлению и описанию наиболее выразительных форм постгуманизма. Выделение этих форм происходит на фоне вхождения современного общества «в постмодернистскую, постиндустриальную, позднекапиталистическую, глобализированную и инфотехнологическую фазу

развития»<sup>133</sup>. Мы выделяем четыре формы постгуманизма: критический, спекулятивный, натуралистический и технологический. Основанием для выделения данных форм является тотальная гибридизация и контаминация человека с другими формами жизни: постчеловеческая социальность – это открытая система сосуществования человека с другими живыми (и неживыми) существами. В постчеловеческой социальности для человека нет ничего внешнего, потому что «размерности человечески возможного» не фиксированы. Если принять, что разум и тело не могут быть абсолютно разделены, и что тело и окружающая среда не могут быть абсолютно разделены, то остается, казалось бы, абсурдный, но логически последовательный вывод, что сознание и окружающая среда не могут быть абсолютно разделены. В результате постчеловеческая социальность включает в себя более широкую культурную среду, а также физическую структуру, технологическую среду, не просто как внешнее дополнение к человеческому состоянию, но как неотъемлемую часть его конституции.

Каждая форма предполагает последовательное различие между человеком и не-человеком, способами складки человеческого и нечеловеческого, практиками установления границ, с помощью которых «человеческое» и иное по-разному очерчиваются и определяются. Критический постгуманизм обращается к деконструкции гуманизма и актуализирует более тонкие различия внутри гуманизма. Спекулятивный постгуманизм выявляет множественные линии постчеловеческого становления и экспериментирования с постчеловеческими формами жизни. Технологический постгуманизм регистрирует практики установления границ человеческого и технологии, а натуралистический постгуманизм – человеческого и природы. Формы постгуманизма в определенной степени указывают на генезис человеческого, «гуманезис»<sup>134</sup>, т. е. как на состояние, так

---

<sup>133</sup> Roden D. Posthumanism: critical, speculative, biomorphic // The Bloomsbury Handbook of Posthumanism. London, Bloomsbury, 2020. P. 80.

<sup>134</sup> Cecchetto D. Humanesis: sound and technological posthumanism. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013. P. 2.

и на процесс вхождения человека в дискурс, в котором он мутирует, обменивается, усиливается в соответствии с логикой устанавливаемых отношений с иными.

Критический постгуманизм представляет собой форму рефлексии и взаимодействия с непрерывной деконструкцией гуманизма, которая не требует обращения к внешним структурам. Возможность и действенность критического постгуманизма связана с тем, что он достигает своей цели лишь изнутри гуманизма. Деконструкция гуманизма с необходимостью осуществляется изнутри и заимствует у гуманизма все экономические и стратегические средства его опровержения<sup>135</sup>. Н. Бадмингтон совершенно определенно заявляет, что вместо того, чтобы мечтать об интеллектуальных роботах и загруженном сознании, следует просто деконструировать само понятие человеческой природы, чтобы прийти к не-человеческому, пост-человеческому<sup>136</sup>.

Важно подчеркнуть, что критический постгуманизм претерпел сильное влияние деконструкции. К. Хейлс отмечает, что «деконструкция – дитя информационного века»<sup>137</sup>, приписывая Ж. Деррида идею, что речь – это действие киборга, которое никогда не бывает просто присутствующим или отсутствующим, но зависит от действий и контекстов, которые выходят за рамки сознания или понимания говорящего субъекта. К. Хейлс использует деконструкцию, чтобы сослаться на массив философских заявлений о субъективности, языке и текстуальности большого корпуса Ж. Деррида. Ж. Деррида считает, что рациональная субъективность продвигается некоторыми гуманистами в зависимости от генеративной системы, состоящей из минимального количества единиц текстуальных различий и повторений.

В рамках критического постгуманизма принципиальное значение имеет различие между образом постчеловека и его прошлыми, настоящими и

---

<sup>135</sup> Badmington N. Posthumanism. London, Red Globe Press. 2000. P. 4.

<sup>136</sup> Ibid. P. 5.

<sup>137</sup> Hayles N. K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago, IL, University of Chicago Press, 1999.

спроецированными аватарами, такими как киборги, монстры, зомби, призраки, ангелы, и т. д. и постгуманизмом в качестве современного социального дискурса (в смысле М. Фуко), который решает актуальный вопрос о том, что означает быть человеком в условиях глобализации, технотехники, позднего капитализма и изменения климата. Важно подчеркнуть, что это решение часто представляется весьма проблематичным, намеренно размывающим различия между научной фантастикой и научными фактами<sup>138</sup>.

Приставка «пост-» имеет двойное значение. С одной стороны, она означает желание или даже необходимость выйти за пределы, преодолеть гуманизм (или человека), а с другой стороны, поскольку пост- в то же время обязательно повторяет преодолеваемое, он показывает осознание того, что ни гуманизм, ни человек не могут быть преодолены в простом диалектическом или историческом акте (например, в смысле после человека, постчеловеческое). Критический в названии данной формы постгуманизма указывает на более сложные и недиалектические отношения между человеческим и постчеловеческим (а также на их зависимость от нечеловеческого). На наш взгляд, возможна некоторая аналогия между постгуманизмом в этом критическом смысле и постмодернизмом как «переписыванием и анамнезом модерна»<sup>139</sup>. Критический постгуманизм задает ряд вопросов, касающихся этих сложностей: что именно означает быть человеком (особенно в то время, когда некоторые считают, что мы уже стали постчеловеками)? Каковы мотивы этого процесса постгуманизации и когда он начался? Каковы его последствия для человеческих существ и нечеловеческих других (например, для окружающей среды, животных, машин и т. д.)?

Таким образом, «критический постгуманизм» означает две вещи. Он указывает на различие между некритическим или популярным (например, в научно-фантастической литературе и фильмах) и философским и рефлексивным подходом, исследующим современное

---

<sup>138</sup> Herbrechter S. Posthumanism: A critical analysis. London, Bloomsbury. 2013. P. 107–134.

<sup>139</sup> Lyotard J. F. The Inhuman: Reflections on Time. Cambridge, Polity Press. 1991. P. 55.

постантропоцентрическое желание, которое артикулирует себя в форме ожидаемой трансценденции человеческого состояния (например, посредством различных сценариев развоплощения, которые выражаются термином «трансгуманизм»), а также в форме весьма подозрительной попытки людей «вывести себя из общей картины»<sup>140</sup> зрения» именно в то время, когда катастрофические глобальные изменения (например, климата), вызванные воздействием человеческой цивилизации требуют ответственных действий со стороны человека. Другим значением слова «критический» является защита и, возможно, повторное открытие некоторых гуманистических ценностей и методов, которые в ситуации фундаментальной трансформации, вызванной цифровизацией общества и повсеместным распространением вычислительных механизмов и социальных сетей, устарели или нуждаются в пересмотре, в частности, критические методы, относящиеся к традиционным формам грамотности, чтения и мышления. Т. е. вопрос касается того, «каким образом оставаться критичными в смысле развития приемов чтения, письма, форм субъективации, саморефлексивности»<sup>141</sup>.

Спекулятивный постгуманизм, так же, как и критический постгуманизм, критически относится к антропоцентрическому мышлению, ориентированному на человека. Однако их критика касается разных областей: критический постгуманизм ставит под сомнение антропоцентризм современной интеллектуальной жизни, спекулятивный постгуманизм выступает против антропоцентрических проекций долгосрочных последствий современных технологий.

Критический постгуманизм утверждает, что западный гуманизм основан на дуалистической концепции рационального субъекта. Согласно К. Хейлз и Н. Бадмингтону, «постчеловек» в качестве описательного термина следует использовать в отношении общества позднего модерна, в котором были опровергнуты основные постулаты легитимной императивной роли

---

<sup>140</sup> Herbrechter S. Posthumanism: A critical analysis. P. 83.

<sup>141</sup> Roden D. Posthumanism: critical, speculative, biomorphic. 81.

гуманистического субъекта Нового времени<sup>142</sup>. Тогда как критический постгуманизм интересуется постчеловеческим как культурным и политическим состоянием, спекулятивный постгуманизм – возможностью определенных созданных благодаря современным технологиям вещей. Если критический постгуманизм использует постчеловеческое в качестве прилагательного, спекулятивный – в качестве существительного.

Важно отметить, что для спекулятивного постгуманизма существование постлюдей является возможностью. То есть могут существовать постчеловеческие агенты, возникающие в результате какого-то индуцированного человеком технологического процесса. Иначе говоря, постлюди – это, как выразился Д. Роден, человеческие потомки нынешних людей, которые стали нечеловеческими в результате процесса технического изменения<sup>143</sup>. Термин «потомки» используется в самом широком смысле для описания этой исторической последовательности, потому что исключительное рассмотрение биологических потомков человечества как кандидатов на постлюдей было бы чрезмерно узким понятием. Постчеловеческое создание может включать в себя дискретные вмешательства в репродуктивный процесс, такие как генная инженерия, или такие экзотические технологии, как методы копирования и «загрузки» человеческого разума в мощные компьютерные системы.

Спекулятивный гуманизм – это метафизическое утверждение о видах вещей, которые могут существовать в мире. В некотором смысле можно говорить о спекулятивных экспериментах с возможностями человека, и проектируются различия между постчеловеческим и человеческим. Разумеется, эти эксперименты не означают, что постлюди будут лучше людей, или что их жизнь будет сопоставима с человеческой. Можно утверждать, что расхождение постчеловеческого с человеческим – это возможность, но

---

<sup>142</sup> Hayles N. K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago, University of Chicago Press, 1999; Badmington N. *Theorizing Posthumanism // Cultural Critique*. Vol. 53 (1), P. 10–27.

<sup>143</sup> Roden D. *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*. P. 6.

нежелательная<sup>144</sup>.

Строго говоря, постчеловека в понимании спекулятивного постгуманизма не существует. В настоящее время мы ничего не знаем об их механизмах происхождения. Вполне возможно, что постчеловек может возникнуть многими различными способами, поэтому философский постгуманизм требует независимого от механизма объяснения понятия постчеловека. Например, мы не должны рассматривать загрузку ума как обязательное условие постчеловеческого состояния, поскольку мы не знаем, возможна ли загрузка ума или имеет ли она потенциал создания постчеловеческого.

Вероятным условием любого постчеловеческого события является то, что возникающие в результате нечеловеческие существа способны обрести цели и роли, которые не заданы и не устанавливаются людьми, и что эта автономия обусловлена некоторыми изменениями в технологических возможностях вещей. Это условие в точности выражает сущность спекулятивного постгуманизма и может быть сформулировано в тезисе о разъединении: «Тезис о разъединении является теоретическим ядром постчеловеческой жизни. Он подчеркивает наше невежество в отношении обстоятельств, сопутствующих расхождению человеческого и постчеловеческого. Все этические ответвления спекулятивного постгуманизма проистекают из этого прозрения, ибо оно предполагает, что постчеловека можно понять, только став постчеловеком»<sup>145</sup>. Данный тезис утверждает, что постлюди — это феральные технические существа. Иначе говоря, некто является постчеловеком, если только он может функционировать независимо от «Человеческого вообще», т. е. взаимосвязанной системы институтов, культур, индивидов и технологических систем, существование которых зависит от биологических людей<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> Roden D. *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*. P. 54.

<sup>145</sup> *Ibidem*. P. 8.

<sup>146</sup> *Ibidem*. P. 109–113.

Эвристическая ценность тезиса о разъединении состоит в том, что он позволяет нам понять различие человеческого и постчеловеческого, не привязывая его к понятию «человеческой сущности». В этом контексте «Человеческое вообще» понимается как совокупность биологических и небιологических индивидов, история которых простирается от мира плейстоценовых охотников-собираателей до современности. Таким образом, становление постчеловеком подразумевает приобретение технологически подкрепленной способности к независимой деятельности.

Тот факт, что разъединение человека и постчеловека не является результатом различия в сущностных свойствах, не означает, что оно не имеет принципиального значения. Все будет зависеть от природы постчеловека, о которой тезис о разъединении ничего и не может сказать, кроме того, что приписывает ему независимость. Таким образом, существа с разным технологическим происхождением и очень разной природой или способностями (например, искусственный интеллект, киборги, синтетические формы жизни и т. д.) вполне подходят по это описание постчеловека. Тем не менее одна картина постчеловеческого техногенезиса занимала почетное место в философских и художественных работах о постчеловеке. Это картина созданного человеком искусственного интеллекта (роботы, интеллектуальные компьютеры или синтетические формы жизни), обладающего человеческим интеллектом или даже более высоким, чем человеческий, интеллектом (сверхразум), тем самым преодолевая человеческий контроль или даже понимание.

В футуристической мысли этот просpekt называется «технологической сингулярностью». Этот термин взят из эссе 1993 года компьютерного ученого Вернора Винджа «Грядущая технологическая сингулярность: как выжить в постчеловеческую эпоху»<sup>147</sup>. По словам В. Винджа, сингулярность будет заключаться в ускорении рекурсивных улучшений в технологии

---

<sup>147</sup> Vinge V. The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era. URL: <https://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html> (дата обращения: 01.03.2023).

искусственного интеллекта. Этого можно было бы добиться, если бы соответствующие технологии искусственного интеллекта или усиления интеллекта всегда были «расширяемыми», так что применение большего интеллекта могло бы привести к созданию еще более интеллектуальных систем. Наше единственное актуальное средство производства интеллекта, эквивалентного человеческому, не является расширяемым: «Не каждый метод создания интеллекта человеческого уровня является расширяемым методом. Например, в настоящее время стандартным методом создания интеллекта человеческого уровня является биологическое воспроизводство. Возможно, биологическое воспроизводство можно будет расширить с помощью будущих технологий, таких как геновая инженерия, но в любом случае концептуальная точка зрения ясна»<sup>148</sup>.

Учитывая технологию расширения, человеческий или эквивалентный человеку интеллект может «расширить» эту технологию искусственного интеллекта или ускорения интеллекта для создания сверхчеловеческого интеллекта, который будет еще лучше улучшать самосовершенствование, чем ранние версии искусственного интеллекта. Следовательно, они могли бы создавать сверхсверхчеловеческие разумные существа и т. д.<sup>149</sup>. Если бы рассматриваемая технология была своего рода машинным интеллектом, это могло бы привести к ускоряющемуся экспоненциальному росту машинного мышления, которое оставило бы биологические интеллекты, такие как мы, далеко позади.

Умы, выброшенные этим «взрывом интеллекта», могут быть настолько обширными, утверждает В. Виндж, что у нас нет моделей их трансформирующего потенциала<sup>150</sup>. Лучшее, что мы можем сделать, чтобы понять значение этого «трансцендентного события», – это провести аналогию с более ранней революцией в интеллекте: появление постчеловеческого

---

<sup>148</sup> Chalmers D. The Singularity: A Philosophical Analysis // Journal of Consciousness Studies. 2010. Vol. 17. P. 18.

<sup>149</sup> Ibidem. P. 19.

<sup>150</sup> Vinge V. The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era.

разума было бы столь же скачкообразным изменением в развитии жизни на Земле как появление человека из нечеловека<sup>151</sup>. Возможно, люди неспособны понять постсингулярный мир, так же как мыши – теорию чисел. Они потерялись бы в мире непостижимых и непознаваемых богов.

Но предположим, что сингулярность технически невозможна. Возможно, существуют жесткие пределы развития интеллекта (по крайней мере, в этой вселенной). Может быть, этот сценарий не дает более точных описаний понятия интеллекта. Тем не менее, сценарий Винджа поднимает сложный и тревожный вопрос, касающийся нашей способности оценивать долгосрочные последствия нашей технической деятельности в таких областях, как NBIC-технологии. Дело в том, что его сценарий предполагает более слабое, а значит, более правдоподобное спекулятивное утверждение: наша техническая деятельность может порождать формы жизни, значительно отличающиеся от нашей или даже чуждые по отношению к ней.

Если бы постчеловеческая жизнь значительно отличалась от нашей или даже была чужда нам, то мы вряд ли были бы в состоянии ее понять, так что оценка предполагаемого разрыва представляется проблематичной. Будем ли мы настаивать на принятии человеческого взгляда на нашу техническую деятельность, даже если мы или потомки можем перестать быть людьми? Критический постгуманизм считает, что привилегия человеческой жизни не имеет никаких оснований. Но что, если – как опасается Виндж – в какой-то момент мы не в состоянии будем понять, чем мы (наши потомки) можем стать? Разумеется, многое зависит от масштабов постчеловеческой инаковости<sup>152</sup>. Д. Роден называет две противоположные точки зрения: антропологически ограниченный постгуманизм и антропологически неограниченный постгуманизм. Антропологически ограниченный постгуманизм утверждает, что существуют трансцендентные условия для агентности, разделяемые

---

<sup>151</sup> Vinge V. The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era.

<sup>152</sup> Roden D. Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human. P. 76–104.

людьми и постлюдьми (владение языком или способность участвовать в социальных практиках). Если у нас нет доказательств существования таких ограничений, то мы должны принять неограниченный антрополический постгуманизм, в соответствии с которым не существует каких-либо надежных оснований понимания постлюдей как агентов определенного рода.

Однако неограниченный антрополический постгуманизм влечет за собой неприятное последствие, заключающееся в том, что мы можем оценить этические перспективы постлюдей, только сталкиваясь с ними или становясь ими. Если неограниченный антрополический постгуманизм прав, то гуманисты и трансгуманисты точно недооценили бесчеловечность нашего технологического затруднения. Неограниченный антрополический постгуманизм и тезис о разъединении подразумевают, что не может быть общей этики постчеловека, а существуют только множественные линии постчеловеческого становления и экспериментирования с постчеловеческими формами жизни и бытия.

Спекулятивный постгуманизм является не метафизическим подходом к тому, как это должно быть, а принципиально иным явлением, предполагающим, как это может быть, каким это может являться. Он не императивен. Для спекулятивных реалистов постгуманисты являются безвозрастными и безгендерными сущностями, которые больше не принадлежат к роду людскому. Спекулятивные реалисты считают, что у людей нет и не может быть никаких этических обязательств перед этими существами, как и наоборот.

Сингулярность служит хорошим примером, отражающим философскую позицию спекулятивных постгуманистов. Постлюди в данном контексте будут некоторыми гипотетическими потомками человека, которые перестанут являться людьми на своём пути технологического отдаления.

Будущее развитие NBICS-технологий<sup>153</sup> может привести к появлению

---

<sup>153</sup> Дубровский Д. И. Глобальное будущее. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. М.: 2013. С. 237–253.

человеческого клонирования, являющегося предшественником трансгенетического или искусственного генетического материалов, или даже таких процессов, как загрузка сознания. Это подтверждает ту концепцию, что люди могут эволюционировать через биологических потомков, квазибиологических потомков (синтетических организмов), или при соединении того и другого.

Технологический постгуманизм следует за трансгуманизмом, перенимая некоторые его черты. Как мы уже подчеркивали, трансгуманизм свою основную задачу видит в улучшении условий жизни человека с помощью прикладных технологий, в изучении перспектив и потенциальных опасностей технологий, преодолевающих фундаментальные человеческие ограничения. Хотя технологический постгуманизм до сих пор отказывался от седиментации единого дискурса, его основной задачей была (и остается) регистрация меняющихся отношений – или, в более широком смысле, сложных взаимодействий «между живыми существами – индивидами, и историческим началом, означающим совокупность установлений, процессов субъективации и правил, конкретизирующих соотношения сил»<sup>154</sup>. Технологический постгуманизм регистрирует совместное использование технологии и субъекта, того, что М. Постер описал (используя термин «человекомашина») как «интимное смешение человека и машины, которое представляет собой интерфейс вне бинарной оппозиции субъект/объект»<sup>155</sup>. В этом отношении основная идея технологического постгуманизма согласуется с описанием множественных и запутанных отношений между человеком и технологиями, жизнью и машинами. Хотя термин технологический постгуманизм не указывает на что-то фиксированное или конкретное, тем не менее оно фиксирует отношение человека и технологии таким образом, что позволяет ему выступать в качестве основания для дальнейших исследований в других областях.

---

<sup>154</sup> Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Что современно? Киев, Дух і Літера. С. 22.

<sup>155</sup> Poster P. The Information Empire // Comparative Literature Studies. 2004. Vol. 41. N 3. P. 318.

Современные технологии нарушают давнее предположение о том, что «наши тела изоморфны или, по крайней мере, «собственны» нам самим»<sup>156</sup>. В этом нарушении важно иметь в виду две вещи: во-первых, в той мере, в какой наша субъективность принадлежит нашим действиям в мире, мы вынуждены мыслить себя через призму технологий; во-вторых, так было всегда. Конечно, если второй пункт верен, то можно смело сказать, что первый пункт не нов. Однако одна особенность, которая отделяет нашу нынешнюю гибридную реальность – гибридную реальность цифровых, аналоговых и других технологий – от реальности прошлого, заключается именно в том, что человек свободно перемещается между разными областями.

Таким образом, изменились не просто технологии, с которыми мы взаимодействуем, но и наше представление о технологии как таковой. Как утверждали многие теоретики из различных дисциплин, современные технологии уже нельзя адекватно рассматривать через призму «расширения», вместо этого их следует понимать как глубоко встроенные в наше бытие. То есть технологии – это не просто инструменты, которые мы используем, и не объекты, по отношению к которым мы являемся сервомеханизмами, а скорее пути через реляционную онтологию. Именно в этом смысле субъект мыслится в постгуманизме как технология, где последняя обозначает (подобно «диспозитиву» Дж. Агамбена) «любую вещь, обладающую способностью захватывать, ориентировать, определять, пресекать, моделировать, контролировать и гарантировать поведение, жестикуляцию, мнения и дискурсы живых людей»<sup>157</sup>. Иначе говоря, субъект характеризуется с точки зрения его отношения не к социальному, а прежде всего к технологии. Если исходить из отношения между живыми существами, с одной стороны, и технологиями, с другой, то субъекты – это «происходящее из отношения, своего рода ближний бой»<sup>158</sup> между ними. В результате дискурс

---

<sup>156</sup> Thacker E. The Global Genome: Biotechnology, Politics, and Culture. Cambridge, MIT Press, 2005. P. 310.

<sup>157</sup> Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Что современно? С. 24.

<sup>158</sup> Там же. С. 25.

технологического постгуманизма является формой не пересмотра или переориентации субъективности, человека или индивида, а трактовки их условий, исключения и перформативности. Н. К. Хейлз была права в своем предсказании, что дискуссии XXI века «вероятно будут сосредоточены не столько на напряженности между либерально-гуманистической традицией и постчеловеческим, сколько на различных версиях постчеловеческого, поскольку они продолжают развиваться вместе с интеллектуальными машинами»<sup>159</sup>.

Натуралистический постгуманизм утверждает, что человек целиком принадлежит природе и является ее неотъемлемой частью. Чтобы ответить на вопрос «что такое человек?», натурализм отказывается от любого телеологического нарратива, не обращается к трансцендентности ценностей, характеризующих метафизические и религиозные подходы к смыслу человеческой жизни. Для него человеческое существо не имеет сущности, потому что быть человеком означает быть вовлеченным в диалектическое движение, так что преодоление человека напрямую связано с его становление-природой, становление-животным, если воспользоваться терминологией Ж. Делеза. Постчеловеческое состояние – это состояние продуктивности и творчества, которое достигается путем извлечения из опыта природы как хаоса влечений и бездны знания. И это достижение опосредовано культивированием черт, принадлежащих животному и растительному миру.

Натуралистический постгуманизм, как и другие его формы, не столько «стирает» человека, сколько встраивает его в новые способы бытия в мире, познания, описания и самоописания. Человек – «протезированное существо», которое коэволюционировало с различными нечеловеческими формами материальности и техничности. Технологический постгуманизм настаивает на трансформации человека в сверхчеловека. Для натуралистического постгуманизма постчеловеческое состояние – это не дополнение

---

<sup>159</sup> Hayles N. K. *My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts*. P. 2.

человеческого бытия технологией, а преемственность, непрерывность человеческого бытия и животной и растительной жизни. Свой антиантропоморфизм данная форма постгуманизма продвигает через идею общей жизни. Никакого человека не существует без «антропологической машины», которая функционирует благодаря тому, что выделяет первоначальное сообщество жизни, для которого различие *zoe* и *bios* несостоятельно: «Антропологическая машина гуманизма— это иронический диспозитив, открывающий отсутствие собственной природы у *Homo* и располагающий его в неопределенном состоянии между небесной и земной природой, в состоянии парения между животным и человеческим, так что ему всегда приходится быть меньше и больше, чем он сам»<sup>160</sup>.

Возможно, большинству философских натуралистов было бы безразлично их включение в ряды постгуманистов. Однако именно они предлагают наиболее острое осмысление трансцендентализма и гуманизма, поэтому такая классификация представляется логичной. Натуралистическая философия обращает внимание на практики науки, порождающие истину, а не на философскую антропологию, чтобы фундаментализировать утверждения о метафизической структуре мира. Натуралисты думают, что человеческое знание является продуктом склонных к ошибкам приматов, чья биология не позволяет им надёжно и уверенно познавать глубинную структуру мира. Д. Ледиман и Д. Росс отмечают, что «натурализм среди прочих вещей является метафизической гипотезой о том, что объективный мир не ограничен никакими причинами или стандартами разумности»<sup>161</sup>.

Кульминацией натуралистической формы постгуманизма (как и завершённой экологии) является адаптация общего сознания к Суперорганизму/Гайе, изливание себя и отмена собственного эго. Одно из наиболее удачных представлений успешной адаптации к Целому можно найти в знаменитом романе А. Азимова «Основание и Земля»: «Да», – сказал Тревиз.

---

<sup>160</sup> Агамбен Дж. Открытое. М.: РГГУ, 2012. С. 40.

<sup>161</sup> Ladyman J., Ross D. Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized. Oxford, Oxford University Press, 2007.

– «Именно так! Я выбрал Гею. Суперорганизм, целую планету с единым разумом и личностью, так что каждый может говорить "Я/мы/Гея?" – это придуманное вами местоимение, выражающее невыразимое... Я/мы/Гея не знаем, как вышло, что вы пришли к правильному решению. Но разве это важно сейчас, когда решение принято? – "Вы говорите от имени всей планеты, не так ли? От имени общего сознания каждой капли росы, каждого камня и даже жидкого ядра планеты?" – "Да, и то же самое может сделать любая часть планеты, в которой интенсивность общественного сознания достаточно велика"»<sup>162</sup>.

В данном параграфе мы разобрали четыре формы постгуманизма и определили их основные черты. Фокус постгуманизма заключается не в критическом принятии технологических обещаний, как это имеет место в трансгуманизме, а в тотальной контаминации и гибридизации человека с другими формами существования. Разные формы модулируют разные взаимодействия человеческого и иного, изменяя их возможности. Так, критический постгуманизм основывается на критике антропоцентризма, считая, что дуализм внутреннее/внешнее, сознание/механизм становится необоснованным со времени цифровой революции и моделирования процессов мышления на компьютере. Критический постгуманизм утверждает, что нет различия между человеком и симулирующим человека андроидом. Спекулятивный постгуманизм предлагает новую этику, в которой человек оказывается ничего не должным постчеловеку; также представители спекулятивного постгуманизма считают, что нужно избавиться от самого концепта субъективности и говорить о не-человеческой массе существ. Технологический постгуманизм является прямым наследником трансгуманизма, предлагает проект расчеловечивания человека<sup>163</sup>, который предполагается в качестве предельного этапа человеческой эволюции,

---

<sup>162</sup> Азимов А.

<sup>163</sup> Гуревич П. С. Феномен деантропологизации человека. URL: <http://naukarus.com/fenomen-deantropologizatsii-cheloveka> (дата обращения: 01.03.2023).

становления компьютеризированных, утилитаризированных или конгломератов когнитивных единиц. Натуралистический постгуманизм, не желая отказываться от «пост-» как попытки преодолеть процесс эволюции вида Homo Sapiens, пытается переосмыслить его в терминах инклюзивности инаковости, а не самозамкнутости. В перспективе указанных форм возможность реализации человеческого заключается в способности человека выйти за пределы самого себя, т. е. признать незаменимую ценность сосуществования и сотрудничества с биологическим или технологическим разнообразием.

### § 2.3. Постгуманизм и политизация нечеловеческих форм жизни

В предыдущем параграфе мы рассмотрели четыре направления в рамках постгуманизма, выделили их основные черты и особенности. В данном параграфе мы рассмотрим плюрализм человеческих, нечеловеческих и постчеловеческих форм агентности, в том числе «животного играющего», насекомых на войне, головного мозга и стволовых клеток, поработавших мега-машин и машинно-человеческих ассамбляжей, неодушевлённых объектов и повреждённого мозга, непризнанные и обесцененные популяции. Принципиально важно показать взаимосвязь между биологической, социальной и символической реальностью, биополитические последствия взаимодействия субъектов, возможность сопротивления и радикальных политических перемен в эру капиталистической гегемонии. Цель данного параграфа – усложнить и преодолеть дихотомию биологического и социального через критику антропоцентрического предположения, что в биологических и машинных формах существования отсутствуют трансформационные, эмансипационные и революционные политические возможности. Критика разума, склонного к мышлению при помощи бинарных оппозиций, которые специфичны для западного эпистемологического его социологического и философского аспектов, направлена на деконструкцию антропоцентрического заблуждения.

Для этого мы определили несколько задач: выявление характерных черт постгуманизма в политической теории, обоснование социально-философского смысла политизации «нечеловеческих других», определение новизны представленных форм политической агентности.

Прежде всего, выделим три характерные черты постгуманизма в политической теории. Первая черта – это различие политики и политического. Хотя К. Шмитт впервые вводит понятие политического, различие политики и политического актуализируется в философии и политической теории с конца 50-х гг. XX в. в работах Х. Арндт, А. Бадью, К. Лефорта, Ж.-Л. Нанси и Ф. ЛакуЛабарта, Ж. Рансьера, П. Рикера, Ш. Муфф. «Это различие представляет

собой не что иное, как парадигматический раскол в традиционной идее политики, когда новый термин «политическое» вводится для того, чтобы указать на «онтологическое» измерение политики, измерение возникновения политики, тогда как традиционный термин «политика» сохраняется для «онтической» практики привычной нам политики. Таким образом, в современной социальной философии различие между политикой и политическим приобретает негативный статус основополагающего различия, которое препятствует закрытию и самоидентификации политики и в целом социального (общества)»<sup>164</sup>. Если исходить из этого различия, то политика – это дискурсивное образование, подсистема общества, определенная форма действия. Политика сосредоточена на управлении гражданским обществом и его институтами. Политическое на онтологическом уровне выполняет функцию учреждения политики. Политическое в этом качестве сосредоточено на трансформационных экспериментах с новыми формами существования и этическими отношениями.

Вторая и не менее важная черта – это введение в политическую теорию и практику жизни/zoē. Последнее становится возможным благодаря проблематизации традиционного определения политики-как-государства, т. е. отождествления политики с государством. С введением жизни в горизонт политического анализа понятие политики постепенно встраивается в более открытые и гибкие онтологические рамки. Эта концептуальная трансформация приводит к стиранию радикального внешнего политики. Это стирание происходит по нескольким направлениям: нивелирование состояния природы, политизация жизни и онтологии, критика трансцендентности. Природа, область необходимости, конфликта и «война всех против всех», которая ранее противопоставлялась политике, была втянута в сферу политики по крайней мере двумя важными способами. Во-первых, многие политические мыслители утверждали, что тенденция к конфликту описывает не только

---

<sup>164</sup> Керимов Т. Х. Социальная философия. Екатеринбург, Изд-во Урал. ун-та, 2018. С. 258.

дополитическое состояние человечества, но фактически маркирует саму сущность человеческого бытия и бытия живого. Во-вторых, биологическая жизнь и экономическая деятельность, которые раньше были ограничены частной сферой домашнего хозяйства, становятся объектами управления, что привело к возникновению биополитики. Подобно природе, трансцендентные принципы были также устранены с политической точки зрения, что привело к пост-теологической имманентности политики. Политическое утрачивает телеологический смысл, который вывел бы его за пределы своей собственной области деятельности. Политика становится не только бесконечной в том смысле, что она не имеет predetermined конца или цели, но также и конечной, поскольку она признает свою неспособность завершить себя в выполнении любого из своих проектов, руководящих принципов или ценностей. Политика становится своей собственной целью, которая никогда не может быть выполнена; это парадоксальная имманентная тотальность.

Наконец, третья черта – переосмысление конституирования субъективности как дискурсивного и материального процесса, сочетающего в себе ряд разнородных элементов. Подобное переосмысление направлено, прежде всего, против либерального видения политического субъекта, который функционирует в соответствии с универсалистской, гуманистической идеей врожденной рациональности, моральной доброты и саморегулирующегося суждения. Переосмысление конституирования субъективности подчеркивает именно ее аффективные элементы и процесса формирования политического субъекта, когда на первый план выходят реляционные, управляемые переговорами и утвердительные элементы. Постгуманизм постулирует порождающее значение аффектов и связывают их с позитивным взглядом на желание как на полноту и изобилие, а не как на недостаток. Бессознательные влечения наделяются качеством позитивности, вместо того чтобы воспроизводиться через своего рода негативный фильтр, связанный с «черным ящиком» желания как нехватки с вытекающими из него негативными страстями, такими как зависть, обида и вечное разочарование. Аффекты

выражают глубинную реляционную природу человеческой субъективности и ее конститутивное стремление к свободе выражения своих способностей.

Далее мы попытаемся конкретизировать данные положения в ряде содержательных элементов постгуманизма в политической теории. Антропоцентрическое заблуждение, характерное для западной традиции, предполагает, что человеческая деятельность является уникальной, сепарированной от нечеловеческой активности, а также превосходящей её. Животные, растения, минералы, бактерии, объекты, машины и атмосфера до сих пор находились за скобками исторического процесса, тогда как они играют значительную роль в формировании совместного бытия всех человеческих и нечеловеческих агентов. Более того, в политической деятельности происходит исключение целого ряда агентов, которые, тем не менее, имеют значительное влияние на политическую ситуацию в мире. Рассматривая процесс взаимодействия человеческих правительств в отрыве от нечеловеческих, постчеловеческих форм, мы получаем очень узкий и односторонний взгляд на эволюцию сообществ планеты Земля. Вопросы глобального потепления или Шестого вымирания должны не просто решаться совместно, но и быть основанными на всей картине мира в целом, а не только на том, что касается человеческого аспекта. Доминирующий эпистемологический подход западной политической теории, основанный на cogito Р. Декарта, до текущего дня игнорировал влияние нечеловеческих агентов.

Отдельные авторы критикуют традиционную политическую теорию и задаются вопросом о том, может ли политизация нечеловеческих форм жизни предложить альтернативы актуальным видам социально-экономической деятельности, а также узаконить политическую субъективность. В качестве примера существующих в современном политическом дискурсе противоречий можно привести использование животных в военных действиях, изменение климата фабричным производством и автомобилями, массовую вырубку лесов. Нечеловеческая жизнь является таким же субъектом социально-

экономической деятельности и политического регулирования, как и жизнь человека. Н. Роуз в своей работе «The Politics of Life Itself», опираясь на работы М. Фуко, рассматривает биомедицинские, психомедицинские и научные процессы формирования субъекта как часть неолиберальной системы<sup>165</sup>.

Не-антропоцентрическая эпистемология является альтернативой традиционной западной эпистемологии. Перспективы постколониализма, постмарксизма и феминизма и распознавания различных форм политизации нечеловеческой жизни конституируют одну из базовых характеристик современного способа управления. Таким образом, глобализация и другие связанные с ней процессы, помогают объединить мир, причём одновременно всех акторов как исторического процесса, так и последующего, проявленного после точки сингулярности.

Французский философ К. Малабу, представительница «нового материализма», считает важным скорректировать ведущую концепцию биополитики, предупреждая о вторжении биомедицинской власти и технологий в демократическую политику, что означает продолжение онтологического и эпистемологического различия между биологическим и социальным. К «биологии» К. Малабу относит сферу неврологии, в частности науку о развитии и нарушениях в работе функций мозга, которые традиционно считались бесполезными для философских и социально-теоретических исследований. Здесь биовласть и биополитика М. Фуко и Дж. Агамбена подвергаются критике, как то, что разделяет биологическую и социальную жизнь, то, что обходит и подрывает суверенитет и демократию. Как отмечает Р. Брайдотти, «Современный неоспинозистский монизм выходит за рамки фукоистской идеи биополитического в том смысле, что он предполагает представление о субъективности как жизненной и самоорганизующейся материи, встроенной форме "материального реализма", неразрывно связанной с постгуманистическим определением Жизни как зое, или динамической и

---

<sup>165</sup> Rose N. The Politics of Life Itself // Theory, Culture & Society. 2001. N 18(6), P. 1–30.

генеративной нечеловеческой силе»<sup>166</sup>. Неразрывность связи между биологическим и социальным создаёт новое пространство для взаимодействий всех акторов постгуманистического общества, в то время как право власти на жизни людей оспаривается и признаётся дискриминационным и противоестественным. Таким образом, биополитика и биовласть делегитимизируются.

В социальной теории на данный момент доминирует такой образ биологии, который предполагает вторжение в границы социального, а также науку, которая «подавляет, одомашнивает и инструментализирует жизнь»<sup>167</sup>. Возможность концептуализации биологии как области эмансипации, сопротивления воображения и вдохновения к действию исчезают из политической теории. «Биокапитал» рассматривается как вторжение в сферу социального, как экспансия. Социальная жизнь находится в оппозиции к биологической жизни, дуализм тела и разума рассматриваются как превосходящие сферу биологического. В отличие от биологического, социальное понимается как со-общественное и политически активное. В то же самое время, жизнь, вынесенная за скобки исторического процесса, пытается вернуть себе права, а не только приобрести обязанности. Запрет на проведение аборт, искусственное регулирование рождаемости, налог на детей, военный призыв, запрет на эвтаназию – всё это налагает обязательства на людей, на их жизнь и свободу. Тело человека не принадлежит ему, и, таким образом, становится государственным биокапиталом. В свете недавних событий, происходящих в мире, это становится особенно актуальным.

К. Малабу стремится деконструировать биологическую жизнь, в частности, в аспекте неврологии и науки о мозге как центральной нервной системе. Она отмечает: «сопротивление биовласти – мониторинг, регуляция, эксплуатация и инструментализация живых организмов может проявляться из

---

<sup>166</sup> Braidotti R. *Posthuman affirmative politics // Resisting biopolitics: philosophical, political, and performative strategies*. New York: Routledge. 2016. P. 33.

<sup>167</sup> Bhandar B., Goldberg-Hiller J. *Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the work of Catherine Malabou*. Durham: Duke University Press, 2015. P. 38.

возможностей, которые вписаны в саму структуру живых организмов; это может быть биологическое сопротивление биополитике»<sup>168</sup>. Однако порой нечеловеческая способность изменяться и мутировать становится не источником политического сопротивления, а эксплуатируемым современными технологиями свойством, призванным способствовать усилению наблюдения, террора и войны. Таким примером может быть, например, использование биологического оружия и насекомых в войнах, следование религиозным культам, оправдывающим суицид во имя «высшего блага».

Тогда как К. Малабу в своей теории о мозге пишет о том, что необходимо рассматривать исторический процесс сквозь призму нашего отношения к себе, а также пластичности мозга, канадский философ Б. Массуми в политической теории «играющего животного» полагает, что игра создаёт новые возможности бытия, самовыражения и поведения.

Сходство обеих теорий заключается в том, что они междисциплинарны, соединяют в себе эволюционную биологию, неврологию, биологию поведения и континентальную философию. Однако есть и различия. Если философию К. Малабу можно назвать материалистической, то метод Б. Массуми апеллирует к аффективности, которая управляет уровнем доперсональных взаимоотношений как выражающих досимволическую автономию, движение и мотивацию к действию. В частности, подобное поведение характерно для животных, в том числе приматов.

Следует подчеркнуть, что в философии и политической теории нечеловеческие животные часто рассматриваются как немые или молчаливые, хотя они выражают себя и общаются с представителями своего вида и с другими людьми. Постструктуралистские и постгуманистические теоретики критиковали построение понятия «животное» в связи с такими понятиями, как «язык» и «разум» в философской традиции<sup>169</sup>. Можно назвать несколько

---

<sup>168</sup> Ibidem. P. 292.

<sup>169</sup> В своих поздних работах о животных Ж. Деррида показывает, как понятия «язык», «мысль» и «животное»

причин подобного пренебрежения. Во-первых, для адекватного рассмотрения образа животного как безмолвного недостаточно критически проследить генеалогию этого взгляда; нечеловеческие животные имеют свои собственные голоса и мышление, и человеко-животная интерсубъективность должна принимать их во внимание. Во-вторых, переосмысление животных в качестве политических акторов подразумевает необходимость переосмысления языка, поскольку язык и политика во многом взаимосвязаны. В-третьих, концептуализация голоса и коммуникации животных имеет политическую ценность и силу на практическом политическом уровне, поскольку теория политического голоса животных укрепит их политическую позицию, а также на уровне дискурса. Разумеется, речь не идет о том, чтобы животным «вернуть речь», поскольку они уже говорят.

Но для того, чтобы рассматривать животных в качестве полноправных акторов политического действия, следует отказаться от антропоцентрической трактовки языка: существует не одно «животное», а множество животных, которые выражают себя разными способами. Неантропоцентрический взгляд предполагает плюралистичность языка и его открытость к изменениям. Гуманизм (в его классической форме, но и антигуманизм М. Хайдеггера) рассматривает человеческий язык как то, что создает чистый разрыв между людьми и нечеловеческими животными. Согласно этому взгляду, язык является выражением объективных, детерминированных значений, которые может постичь только человек. Неантропоцентрический взгляд на язык соотносит его с понятием системы знаков как игры. Вместо того чтобы считать значение однозначным и объективным, при изучении языка нам необходимо учитывать его структурную неоднозначность.

---

связаны в философской традиции. Деррида прослеживает понятие животного через труды философов от Аристотеля до М. Хайдеггера и утверждает, что «животное» функционирует как Иное или негативное в конструировании человеческого субъекта. В этой конструкции язык играет важную роль. Хотя их точные формулировки отличаются, для многих философов язык, понимаемый как человеческий язык, является тем, что показывает наличие чистого разрыва между человеком и всеми другими животными, и эти идеи по-прежнему доминируют в современных дискуссиях о нечеловеческих животных // Derrida J. *The Beast and the Sovereign*, vol. 1. Chicago: Chicago University Press, 2009.

Можем отметить некоторое содержательное созвучие между трактовками языка Ж. Деррида и Л. Витгенштейном. Хотя последний также ищет ясность в отношении сущности человеческого языка, он отвергает мнение, что слова имеют одно объективное значение. Такой взгляд на язык естественен для человека, и мы нуждаемся в обещании смысла для общения. Однако, если мы внимательнее присмотримся к словам, то обнаружим, что их границы не ясны, а границы вокруг значений невозможно четко очертить. Если мы рассмотрим такое понятие, как «игры», то обнаружим, что не существует определяющей характеристики для всех игр. Витгенштейн утверждает, что то же самое верно и для языка. Язык состоит из множества способов использования языка, которые объединяются в понятие «игра»<sup>170</sup>.

Б. Массуми скептически подходит к эпистемологическому разделению между биологической и социальной жизнью с точки зрения исключения животных из политики, определяемой западными политическими теоретиками, в том числе Т. Гоббсом, Р. Декартом и Д. Локком, как исключительной области человеческой деятельности и инициативы<sup>171</sup>. Б. Массуми проблематизирует оппозицию человек/животное, которая, по его мнению, имеет негативные последствия по вине западного гуманизма и метафизики. Превосходство человека перед так называемыми «земными другими» – это термин, который предпочитают «не-людям» ряд критических энвайроменталистов и постгуманистическая школа<sup>172</sup>. В книге «Чему животные учат нас о политике» Б. Массуми анализирует образ «животного играющего» («*ludic animal*»), чтобы сформулировать не-антропоцентрическую парадигму политики. Б. Массуми отрицает привилегии, которые относятся к

---

<sup>170</sup> «При этом, как бы витая в облаках, с трудом понимаешь, что надлежит оставаться в сфере предметов повседневного мышления, а не сбиваться с пути, воображая, будто требуется описать крайне тонкие вещи, не имея в своем распоряжении средств для такого описания. Нам как бы выпадает задача восстановить разорванную паутину с помощью собственных пальцев» // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. Пер. с нем. / Составл., вступ. статья, примеч. М. С. Козловой. Перевод М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 126.

<sup>171</sup> Wolfe C. What is Posthumanism? Minneapolis, MN, Minnesota University Press, 2010; Wolfe C. Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

<sup>172</sup> Roelvink G. Building Dignified Worlds. Minneapolis: Minnesota University Press, 2006.; Roelvink G. Research for the Anthropocene // Social Identities 2010. N 172. P. 291–299.

превосходству человеческого вида как единственного собственника языка, мышления и творческой активности. Предпочитая не рассматривать человека и животного с точки зрения бинарных оппозиций, а также отдельных форм жизни, он помещает человека в «животный континуум»<sup>173</sup>, проводя параллели между человеческими и нечеловеческими, и постчеловеческими агентами, телесностью и субъективностью в игре и политике.

Таким образом, Б. Массуми утверждает, что игра объединяет человека и животного через спонтанность, импровизацию и экспрессию: в процессе игры проявляются аффекты и инстинкты как человека, так и животного. Вслед за антропологом и бихевиористом Г. Бейтсоном, Б. Массуми отвергает теории, которые сводят игры животных исключительно к имитации или тренировке защиты и нападения; он считает, что игра несколько отличается от атаки, несколько превосходит рамки войны<sup>174</sup>. С точки зрения политики, специфика нечеловеческих форм жизни подаётся как способность к трансформации и революционности.

Концепт «играющего животного» в политической теории предполагает, что игра создаёт новые возможности бытия, самовыражения и поведения. Наряду с «играющим животным» рассматриваются до-персональные явления – аффекты, энергия, сила, интенсивность – а также сверхличностные компоненты – машинные, экономические, социальные и технологические. Человеко-машинные и человеко-вещные взаимоотношения понимаются сквозь призму прото-субъективности.

Итальянский социолог М. Лаццарато пишет о нематериальном труде и неолиберализме. В своём труде «Знаки и машины» он говорит о постгуманистическом повороте в политической теории, который критикует бинарные оппозиции между символическим и машинным. Концепция Лаццарато сосредоточена на знаках и семиотике. Используя деконструкцию, теорию дискурсов и социальный конструктивизм, а также новый

---

<sup>173</sup> Massumi B. What Animals Teach us about Politics. Durham: Duke University Press, 2014. P. 10.

<sup>174</sup> Massumi B. What Animals Teach us about Politics. P. 3.

материалистический поворот в сфере политической философии и политической теории, которая ставит материю выше текстуальности в анализе агентности и социальных отношений, М. Лаццарато пишет о мегамашинах. Мегамшины, заимствованные у Л. Мамфорда, М. Лаццарато определяет как гибридные системы механических сил и движений, которые представляют собой материальных агентов, и способны вступать во властные отношения. Для М. Лаццарато мегамшины как социальные акторы, участники процессов субъективации и формирования желаний, включают в свою структуру людей, нечеловеческих животных, неодушевлённые объекты, имматериальные и виртуальные элементы (дизайн, диаграммы, труд, память, энергетические потоки). Человеко-машинные взаимодействия он понимает как «машинное порабощение», которое может быть описано в терминах отношений и доминации, где человек становится подчинённым работе мегамашин.

М. Лаццарато усложняет традиционное определение социальной жизни, как отличной от машинной, определяя условия для политического и экзистенциального разрыва господства позднекапиталистических структур управления внутри машиноцентричного мира. Лаццарато применяет идеи «теории вещей» к политическому анализу. Процессы политической субъективации он помещает между индивидуальной осознанной агентностью и идеологией как искажения реального. Машины могут вступать в социальные действия и властные отношения, которые «порождают реальность». Эта концепция перекликается с теорией Ф. Варела о аллопоэтических (воспроизводство отличного от себя) и аутопоэтических (воспроизводство самих себя) машинах. Машины и объекты, с точки зрения М. Лаццарато, способны конституировать прото-субъективность<sup>175</sup>. Отношения по вопросу права собственности, согласно данному мыслителю, могут быть инициированы не только людьми, но и машинами, животными, вещами, явлениями и прочим. Таким образом, к творчеству оказываются способны все

---

<sup>175</sup> Lazzarato M. Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity. Los Angeles: Semiotext(e), 2014. P. 30.

агенты – человеческие, нечеловеческие и постчеловеческие. Машины вторгаются в каждый аспект жизни, машины не являются всего лишь расширением и проекцией живых существ. Человек здесь предстаёт только лишь как дополнение к машине, а человеко-машинные взаимодействия всегда проявляются в виде ассамбляжей, связи, схватывания.

Б. Эванс и Д. Рид рассматривают природное и социальное в контексте «новой нормальности» (нестабильность и отсутствие безопасности) и в терминах «устойчивости» и «адаптации», взятых из экологии и молекулярной биологии. Оба мыслителя конструируют идеал человеческой агентности в экстремальных условиях (климатические изменения, новые формы террора и войны, неолиберальная дерегуляция, ниспровержение государства всеобщего благосостояния). Концепция устойчивости, по их мнению, является неотъемлемой чертой современных сообществ, и ключевым процессом неолиберальной субъективной формы, характерной для XX века. Дебаты о климатических изменениях и эпохе антропоцена относятся к дискурсу об устойчивом развитии, уязвимости и адаптации. Корень современной устойчивости авторы видят в работах молекулярных биологов, например С. Кауфмана, для которого способность живых организмов зависит не от свободы от опасности, а от перманентного состояния опасности<sup>176</sup>.

В этом их труд перекликается с идеями Н. Н. Талеба, которые он выразил в своих работах «Чёрный Лебедь» и «Антихрупкость». Эпистемологические и методологические различия между сферами социологии, политической науки и экономики размываются в контексте наук о природе. Устойчивость для Б. Эванса и Д. Рида не является маркером политической агентности, однако служит принятию катастрофичности мира, необходимости изменить себя в соответствии с эндемическими угрозами и опасностями. Авторы отказываются от междисциплинарности, считая, что она недостаточно критична по отношению к анти-неолиберализму, в отличие от

---

<sup>176</sup> Evans B., Reid J. Resilient Life: The Art of Living Dangerously. Cambridge: Polity Press, 2014. P. 61.

концепции устойчивости/жизнестойкости. Б. Эванс и Д. Рид полагают, что неолиберальной идеологии и институтам свойственно эволюционировать и изменяться в ответ на критику и растущее политическое давление. Неолиберальный энвайронментализм и энвайронментализм «свободного рынка» являются ответом на практику придания денежного выражения любым биофизическим ресурсам. МВФ и ВТБ ещё в 70-х годах прошлого века объявили повесткой дня устойчивость, возобновляемость, экологичность и биоразнообразие в аспекте концепции «устойчивого развития».

Б. Эванс и Д. Рид полагают, что главным в этой политической концепции является смещение фокуса внимания с развития к устойчивому развитию, благодаря чему отдельные люди могут принять участие в решении глобальных проблем человечества<sup>177</sup>. Выступая против веры в то, что постгуманистические подходы к политической теории могут предоставить критические инструменты для сопротивления неолиберальной государственности, а также коммодификации и эксплуатации нечеловеческих жизней<sup>178</sup>, Б. Эванс и Д. Рид отмечают, что неолиберализм способен включить постгуманистическую концепцию природы, тогда как классический либерализм включает более традиционные ценности и бинарные оппозиции между превосходящим человеческим миром и нечеловеческим миром<sup>179</sup>. Авторы подчёркивают, что повышение ценности «устойчивой жизни» синонимично вопросу инициации адаптивного поведения.

С точки зрения онтологии постгуманизма, существует многообразие масштабов, на которых существуют природные объекты. Каждый объект содержит в себе существования разных уровней: электроны, атомы, клетки, тела, и т. д. То же самое происходит по количественному признаку: существуют единичные и коллективные объекты, вместе с тем, любой единичный объект всегда является по составу коллективным, а любой

---

<sup>177</sup> Evans B., Reid J. *Resilient Life: The Art of Living Dangerously*. Cambridge: Polity Press, 2014. P. 46.

<sup>178</sup> Wolfe C. *What is Posthumanism?* Minneapolis: Minnesota University Press, 2010.

<sup>179</sup> Žižek S. *Living in the End Times*. London: Verso Books, 2010.

коллективный объект состоит из единиц, и при определённых условиях может действовать как единое целое. Отсутствуют чёткие онтологические границы у объектов, которые принадлежат близким доменам существования: мужское-женское, один вид и другой. Например, человек, с биологической стороны, содержит в себе гены всех живых существ, которые были до нас. Живое имеет мутагенную природу. Мы до сих пор не знаем, произошли ли современные люди от одного вида или от нескольких видов людей.

Люди постоянно вступают в коммуникацию, и естественным образом формируют новые среды, новые виды объектов, здесь постоянно происходит переход от одного к другому. Показательный пример – взаимодействие с коронавирусом. Не будь такой сложной социальной системы с быстрыми каналами коммуникации, вирус бы не распространился так быстро, у него были бы другие последствия. Если бы люди были немного другими существами, то мы бы среагировали другим образом.

Всё это показывает, что социальные объекты гибричны по своей природе. Они всегда содержат в себе возможности и актуальные инструменты перехода к другим формам существования, и, соответственно, никогда нет чётких, однозначных онтологических границ у объектов. Объекты существуют только в форме абстракций. Отсутствие границ позволяет сказать, что постчеловеческое, человеческое и нечеловеческое в сути своей неотделимы друг от друга, поэтому образуют сеть акторов. Нельзя провести дихотомию субъект/объект без того, чтобы отойти от реальности. Постгуманизм в данном случае служит способом осознания этого феномена.

Любые социальные отношения разворачиваются среди целеполагающих агентов, и их частью могут быть неагентные объекты (чайники, облака и т.д.), которые получают социальное измерение, но сами они не активны. В вопросе о проведении демаркационной линии между человеческим, нечеловеческим и постчеловеческим, необходимо принять во внимание нижеследующее.

Критерий, который отделяет социальные отношения от несоциальных, – это целеполагание. Например, вирусы реализуют математические паттерны,

используют физическое пространство, но не ставят перед собой определенной цели. В этом смысле они являются просто статистическими объектами. Статистические объекты могут воспроизводить себя, но без цели. Они себя воспроизводят как параметры, просто действуют. Воспроизведение с целью не предполагает рационального понимания, мы можем рационально понять только те объекты, с которыми можем себя отождествить, но в остальном они, как физические объекты, не нуждаются в понимании. Антропоцентризм построен на соответствии действию рационального понимания, социальное описание и описание внешнего мира в данном аспекте являются феноменологическими.

А если говорить о разных формах социальных организаций, в том числе нечеловеческих, в которые также входят системы правил, системы действий, в которых индивиды выполняют роли функций, в этих образованиях цель прослеживается. Цель эта заключается в собственном воспроизводстве, и точно так же сообщества муравьев и любые человеческие сообщества, человечество вообще, коллективы воспроизводят себя. У простых агрегатов – облака, песок – у них нет целей, поэтому они полностью описываются внешними параметрами. Здесь так же встаёт проблема части и целого. Возьмём для примера такую систему, как лес. Лес существует в качестве целого, которое себя воспроизводит, но в качестве такового он является несамостоятельным, а вот каждое отдельное дерево или популяция воспроизводят себя, в этом смысле у них есть поведение. У экосистемы, у леса, у него нет поведения, но есть адаптация. Популяция попытается противостоять уничтожению или любому другому воздействию.

Социальных агентов много, они бывают как индивидуальные, так и групповые. Они не только человеческие: животные, клетки, бактерии, виды, коллективы, организации, государства – и как сообщества конкретных индивидов, и как абстрактные системы правил. Границы между ими и людьми не очевидны, и само их восприятие как целого тоже не очевидно.

Поэтому невозможно занять в чистом виде субъект-объектную позицию,

так как, с одной стороны, индивид сам является частью объекта, с другой стороны, индивид имеет определенный признак, по которому он встраивается в систему. В описание человека надо включать подобные вещи.

Специфика субъект-объектной модели заключается в том, что отдельные части и признаки признавались сущностями поведения человека в общем, а не частным случаем, становились основанием, и тем, что отличает от животного и от техники. Экстраполяция рационального на нечеловеческое, конечно же, возможна, но в некотором роде избыточна, так как мы можем рационально понять только те объекты, с которыми можем себя отождествить, но в остальном они, как физические объекты, не нуждаются в понимании. Наш подход не отрицает необходимость понимания, представления, рационализации, но описание мира с точки зрения человека является частным, неполным, и, помимо этого, нужно также пояснять, каков мир с нечеловеческой точки зрения, поскольку он часть формирования человека и его точки зрения. Мы не можем понять, к примеру, пчёл, лишь только в общих чертах, потому что имеем точки входа в коммуникацию с ними. Если кто-то извне решит начать общение с человеком, он также будет вынужден отказаться от экстраполяции своего способа интерпретации реальности, своего способа мышления на человека. Вот здесь и проходит весьма размытая граница между человеческим, нечеловеческим и постчеловеческим.

Точно так же являются размытыми политические границы, взаимопроникающие поля взаимодействий различных акторов/объектов. Новые технологии – генное редактирование, пластическая хирургия, кибернетика, искусственный интеллект и большие данные, виртуальная реальность и новые репродуктивные методы – всё это приводит к появлению новых граней взаимодействия между природным, технологическим, человеческим, постчеловеческим и т.д. И. Грэм, в частности, пишет, что «рассмотрение материальных последствий новых технологий также дает повод для философских размышлений: не только о практических или социальных последствиях нашей растущей зависимости от технологий, но и

этические, политические и культурные последствия»<sup>180</sup>. То, что мы называем природой, и то, что мы называем технологией – всё это не просто связано между собой опосредованным образом, но подвержено взаимным преобразованиям, влияниям, изменениям. Согласно теологу Ф. Хефнеру, «вопрос состоит не в том, что мы будем делать с нашими технологиями, а в том, чем мы становимся с нашими технологиями?»<sup>181</sup>. И эта взаимная обусловленность стирает мнимые границы между человеческим, нечеловеческим и постчеловеческим. Биологическое, технологическое, материальное и виртуальное со-существует и со-эволюционирует. Классический субъект эпохи Просвещения исчезает вследствие невозможности отделить человека от технологий и биологии. Взаимосвязи и взаимодействия пронизывают все уровни, все масштабы, поэтому, всё единство экосистемы Земли распадается на множественность, а затем вновь собирается в точках взаимодействия акторов, в сетях, которые составляют структуру «реального», «вещественного», «действительного», нечеловеческого, человеческого и постчеловеческого. Разделение на субъекта и объекты – это симулякр, абстракция.

«Постчеловеческое тело является конечным продуктом капитализма и потребительской культуры, которое отказывается от своих органических несовершенств и подчиняется предварительному исполнению стремления к совершенству и бессмертию»<sup>182</sup>, – пишет Э. Маркс де Маркес, точка зрения которого осуществляется через критику технологического постгуманизма и трансгуманизма. Таким образом, существование постчеловеческого в человеке данный мыслитель предполагает невозможным, сомнительным и даже в чём-то кощунственным. В этом он соглашается с американским

---

<sup>180</sup> Tirosh-Samuelson H., Hurlbut J. Introduction: Technology, Utopianism and Eschatology // Perfecting Human Futures. Technikzukünfte, Wissenschaft und Gesellschaft // Futures of Technology, Science and Society. 2016. P. 1–32.; Graham. E. Manifestations of the Post-Secular Emerging within Discourses of Posthumanism // Unpublished conference presentation given at the 'Imagining the posthuman' conference at Karlsruhe Institute of Technology. 2013. P. 4.

<sup>181</sup> Hefner P. Technology and Human Becoming. Minneapolis: Fortress, 2003. P. 9.

<sup>182</sup> Marks de Marques E. "God is a cluster of neurons": Neo-posthumanism, theocide, theogony and anti-myths of origin in Margaret Atwood's Oryx and Crake // Niterói. 2013. N 35, P. 157.

философом и политологом Ф. Фукуямой, развивающим понятия «конца истории» и «последнего человека». Ф. Фукуяма считает, что либеральная демократия является высшей формой политического и правового строя. Между тем, данный строй противоречит не только новоевропейскому гуманизму, но и здравому смыслу, так как ставит интересы узкой группы людей выше интересов большинства. Это называется обратной дискриминацией. Общество, построенное вне режима равноправия по своей сути, всегда будет дискриминационным, тоталитарным и несправедливым. Возможно ли рассматривать сам концепт справедливости в рамках существования либеральной демократии?

Далее Э. Маркс де Маркес приводит следующую цитату Ф. Фукуямы, защищающего либеральную демократию и «человеческую природу», а также призванную узаконить обратную дискриминацию: «наиболее серьезная угроза, создаваемая современной биотехнологией, – это возможность изменения природы человека и в силу того – перехода к “постчеловеческой” фазе истории»<sup>183</sup>. Это прямо противоречит нашим представлениям о том, что человеческое бытие бесосновно, и, в сути своей, постгуманистично и постантропоцентрично. Нет никакой «человеческой природы», «квинтэссенции», *cogito* или подобных симулякров, которые могли бы оправдать существование жестокости, насилия и стремления к разрушению и саморазрушению, свойственные гуманистической парадигме.

В данном параграфе хотели показать постгуманизм в политической теории проблематизирует антропоцентризм. Подход к политике как к исключительно человеческой области размывается с точки зрения онтологии и эпистемологии. Все рассмотренные выше положения служат основаниями для конституирования не-антропоцентрической политической теории. Постгуманизм постулирует животных, растения и вещи полноправными агентами политической деятельности. Цифровые, генетические и

---

<sup>183</sup> Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции М.: АСТ, 2004. С. 18–19.

кибернетические технологии оказывают не только материальное, но и экзистенциальное воздействие, так как они способны поставить под сомнение любые онтологические границы и категории, с помощью которых мы всегда определяли так называемую «человеческую природу».

В качестве вывода следует заметить, что постгуманистический поворот в политической теории обосновывается реляционной аффирмативной этикой, основанной на позитивном определении субъекта. Этическое ядро субъекта составляет не его моральная интенциональность, а процесс порождения расширяющих возможности режимов становления. Брайдотти выражает суть современной постгуманистической политической теории следующей формулой: «утвердительная этика определяет нашу политику»<sup>184</sup>. Учитывая, что этическое благо приравнивается к радикальной реляционности, нацеленной на аффирмативное расширение прав и возможностей, этический идеал заключается в увеличении способности человека вступать в отношения с множеством других. Оппозиционное сознание как реактивный режим заменяется аффирмативной практикой, а политическая субъективность трактуется как процесс, актуализирующий эту этическую направленность. Эта позиция стремится к созданию аффирмативных альтернатив, прорабатывая негативные инстанции, трансформирующие их в утвердительные практики. Стремление к утверждению является ключевой чертой политических субъектов.

---

<sup>184</sup> Braidotti R. Posthuman affirmative politics. P. 34.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы провели исследование эволюции гуманизма и формирования постгуманистической социальности.

В ходе работы мы рассмотрели три этапа обновления гуманизма в современной философии: дискуссию между экзистенциальным гуманизмом Ж.-П. Сартра и неметафизическим антигуманизмом М. Хайдеггера; критику неметафизического антигуманизма М. Хайдеггера структуралистами и постструктуралистами с исследованием роли тезиса Ф. Ницше «Бог умер»; проблематизацию способа философского обоснования образа человека. Философское обоснование социального аспекта проблемы образа человека и критика онтологического проекта метафизики позволили нам выделить новые формы человеческой социальности.

Мы изучили четыре различных типа гуманизма: ренессансный гуманизм, просвещенческий гуманизм, гуманизм *Bildung*, либеральный гуманизм, и дали определение тому гуманистическому взгляду, который деконструировали в данной работе: это «концепция человеческого бытия и основанная на ней система мировоззрения, утверждающая ценность человеческого существования, достоинства, права и свободы каждого человеческого индивида, обосновывающая возможность развития человека как рода и как индивида».

Полемика между Ж.-П. Сартром и М. Хайдеггером стала основанием эволюционирования гуманизма в сторону постгуманизма. С этой целью мы произвели критику нововременной концепции рациональности – субъект-объектной дихотомии, *cogito* Р. Декарта, лежащего в основании западной рациональности. Утверждение «*cogito ergo sum*» нуждается в переосмыслении и обновлении, что мы и показываем в данном исследовании.

В результате рассмотрения первого этапа обновления гуманизма, мы приходим к следующему выводу: нет никакой «человеческой природы» или «человеческой сущности», которая выделяет человека из живой природы и противопоставляет его внешнему (по отношению к нему) бытию. Истина

бытия не может быть понята спекулятивно, а вопрос о том, что есть бытие, и как оно проявляется в мире, должен быть отражён в рамках постчеловеческого. Гуманизм не просто определяет человечность человека, но лежит в основании любой метафизики, поэтому вопрос о взаимоотношении бытия и человека должен быть внеположен метафизике. Метафизика не может выйти за собственные пределы, чтобы охватить то, что находится вне её самой.

В то время, как М. Хайдеггер отграничивает себя и от гуманизма, и от метафизики, придавая большое значение концепции времени, Ж.-П. Сартр считает, что бытие человека следует рассматривать как существование, свободное от Бога, от любого Абсолюта. Однако оба философа соглашаются с фактом, что смысл человеческому бытию придаёт конечность существования.

Тем не менее, М. Хайдеггер не выходит за пределы онтологического проекта метафизики. Человек всё так же остаётся предельной причиной. Радикальное обновление гуманизма на этом этапе не происходит.

Второй этап обновления гуманизма связан с критикой и экзистенциального гуманизма Ж.-П. Сартра, и неметафизического антигуманизма М. Хайдеггера. Л. Альтюссер, М. Фуко, Дж. Агамбен, А. Бадью, Ж. Л. Нанси, Ж. Деррида и Ж. Делёз доказали, что и та, и другая философия всё ещё мыслят бытие как исключительно человеческое, и философия по-прежнему остаётся философией о человеке.

Проблема «смерти Бога», которую поднял Ф. Ницше, помогает трансформировать образ человека. «Смерть Бога» – это кризис гуманизма, приводящий к идее о «конце человека», а также ключевой вопрос в дискуссиях об антигуманизме, гуманизме и постгуманизме. Ставленником «умершего Бога» на земле может стать только человек, поэтому именно человек становится центром истории. Мыслители второго этапа обновления гуманизма всё ещё остаются в рамках антропоцентризма, что не является радикальным ответом на кризис классической философии. Субъект становится функцией дискурса в пространстве интерпретации.

И в этом ключе одной из главных проблем, с которой сталкивается

постгуманизм, становятся наши представления о человеке, которые лежат в основании нормативных представлений о социальной жизни.

Третий этап эволюции гуманизма определяется социально-историческими обстоятельствами – Четвертая промышленная революция, Шестое вымирание, становление новой социальности – а также необходимостью преодоления онтологического проекта метафизики, которые приводят к трансгуманизму и постгуманизму.

Четвертую технологическую революцию мы рассматриваем в качестве непрерывной автоматизации всех сфер человеческого общества при помощи современных интеллектуальных систем. Шестое вымирание становится следствием антропогенной и техногенной катастроф, ведущих не только к вымиранию многочисленных растительных и животных видов, но также и к исчезновению человечества. Новая социальность рассматривается нами в ряду следующих феноменов: «глобализация», «глокализация», «информационное общество», «сетевое общество», «мондиализация» и «гибридизация». Во всех этих явлениях присутствуют общие моменты: «новая социальность» одновременно и расширяется в пространстве-времени, и сужается в социальных связях. Сосуществование выходит далеко за пределы биосферы, однако оно также предстаёт как повседневность, рутина, существование становится опространствованным. Здесь больше нет места потустороннему, божественному, демоническому, так как мир является локальным местом сосуществования, для которого характерны множественность, цикличность и разнообразие. «Новая социальность» приводит к необходимости создания новой онтологии, основанной на идее различия и множественности.

Мы выделяем четыре ключевых требования новой онтологии:

1. Мир не статичен, его необходимо рассматривать как становление, событийность. Материя и субстанция не пассивны и не инертны. Материя не нуждается во внешнем управлении со стороны социальных сил.
2. «Монистическая» онтология, в отличие от «дуалистической», отвергает дихотомии природное/культурное, естественное/искусственное,

человеческое/нечеловеческое, базис/надстройка, микро/макро, дух/материя. Нечеловеческие акторы создают различия, и социальная наука с точки зрения нового материализма становится «постантропоцентричной».

3. Способность действовать присуща нечеловеческим акторам. Вместо субъектов и объектов перед нами лежит новая картина мира, сетевая, в которой человеческие и нечеловеческие акторы со-существуют во взаимодействии. Кризис антропного принципа приводит к периоду после антропоцентризма.

4. Единство материально-дискурсивных практик является основополагающим тезисом постгуманизма. Динамическое, генеративное, ризомическое производство и актуализация мира действуют и как материя, и как смысл.

Определив понятия «трансгуманизм» и «постгуманизм», мы дифференцировали их, исследовали постгуманизм как таковой, разделили его на направления, а также обозначили постгуманизм как новую форму социальности и новое политическое явление. Мы рассмотрели постгуманизм как историческое состояние, совокупность онтологических тезисов о человеке и социальности, деконструкцию гуманизма и антигуманизма.

Мы определили трансгуманизм как философию, которая видит свою основную задачу в улучшении условий жизни человека при помощи научно-технологического прогресса. Идеалом трансгуманизма является постчеловек, как улучшенная версия человека, изменённая и трансформированная при помощи технологий.

Далее мы определили постгуманизм не как теорию утопического или идеализированного постчеловечества, но как деконструкцию гуманизма, которая разоблачает его теоретические и социальные принципы: а также актуализирует его репрессированные, маргинальные и периферийные возможности, выраженные, в том числе, в нечеловеческих акторах. Гуманизм предстаёт перед нами всего лишь как форма контингентности, а гуманистический дискурс становится не основанием всех возможных нарративов, но одним нарративом среди множественности. Гуманизм больше

не имеет привилегированного доступа к истине человека. Таким образом, гуманизм деконструируется в данном исследовании: человеческое не становится объектом преодоления, но пересматривается, трансформируется и продолжает сосуществовать с нечеловеческим. Постгуманизм вводит множественности и сингулярности вместо единого, различия вместо сходства. Отрицание исключительности человека, преодоление антропоцентризма и субъективности вводят плюралистичность субъектов и их становление полноправными акторами исторического процесса. Постгуманизация смещает фокус внимания с человеческого на нечеловеческое и постчеловеческое, а также на их одновременное сосуществование. Постгуманизм поантропоцентричен. Постчеловек меняет человека уже сейчас, поэтому новые социальные структуры уже возникают. Общество сосуществования человеческих, нечеловеческих и постчеловеческих акторов трансформируется в сложную и разветвлённую новую форму.

Мы выделили четыре формы постгуманизма: критический, спекулятивный, натуралистический и технологический. В каждой из этих форм по-разному определяется «человеческое» и иное. Критический постгуманизм деконструирует гуманизм. Спекулятивный постгуманизм выявляет множество форм становления постчеловечества и экспериментов с постчеловеческими формами жизни. Технологический гуманизм следует за трансгуманизмом и устанавливает границы человеческого и технологии. Натуралистический постгуманизм устанавливает границы между человеческим и природным.

Последним этапом нашего исследования стало усложнение и преодоление дихотомии биологического и социального при помощи отказа от антропоцентризма. С нашей точки зрения, в биологических и машинных формах присутствуют трансформационные, эмансипационные и революционные политические возможности. С этой целью мы изучили плюрализм человеческих, нечеловеческих и постчеловеческих агентов: «животного играющего», насекомых на войне, головного мозга и стволовых

клеток, поработающих мега-машин и машинно-человеческих ассамбляжей, неодоушевленных объектов и поврежденного мозга, непризнанные и обесцененные популяции. Политизация «нечеловеческих других» невозможна в ситуации, когда мы всё ещё мыслим бинарными оппозициями, что типично для западной эпистемологии, когда мы всё ещё находимся в рамках антропоцентрического заблуждения. Постчеловеческий поворот позволяет изменить угол зрения, чтобы проблематизировать западный антропоцентризм таким образом, который даёт возможность высказаться «нечеловеческим другим». Необходимо конституировать не-антропоцентрическую политическую теорию, иначе человечество так никогда и не выйдет из тупика заблуждений относительно избранности человека, что не позволит решить глобальные проблемы, грозящие уничтожить всё многообразие человеческого, нечеловеческого и постчеловеческого.

#### **Рекомендации и перспективы дальнейшей разработки темы.**

Перспективы дальнейшего исследования связаны с тем, что в рамках социально-философского дискурса проблема эволюции гуманизма и формирования постчеловеческой социальности предстаёт перед нами как проект незавершённый, требующий дальнейшего развития в новых работах. Необходимость отказа от субъект-объектной дихотомии имеет большое значение для нейронаук и психиатрии: признание вторичной роли тела по сравнению с разумом в западной науке приводит к тому, что затрудняется возможность правильного ухода и корректной коммуникации с людьми, имеющими болезнь Альцгеймера в том аспекте, который касается вопроса о потере личности или её наличии у пациентов с данным диагнозом. «Если мы откажемся от наследия Декарта и перестанем разделять тело и разум, откроется новая перспектива в развитии теории личности»<sup>185</sup>. В экологии и науках о Земле также является важным признание роли нечеловеческих агентов в историческом процессе, с целью решения целого комплекса

---

<sup>185</sup> Анантасвами А. Ум тронулся, господа! Аномалии мозга глазами нейробиолога. М.: АСТ, 2022. 288 С.

взаимосвязанных экологических проблем, которые ведут к Шестому вымиранию. Конвергенция НБИКС также нуждается в подобного рода обосновании, так как именно перед ней наиболее остро встаёт вопрос о том, каким должно стать будущее человеческих агентов планеты Земля; трансгуманизм и технологический постгуманизм здесь решают эту проблему через становление именно своего идеала постчеловека, вынужденного обитать в мире данности, где неизбежно сосуществуют человеческое и нечеловеческое.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агамбен Дж. Открытое. Человек и животное / Дж. Агамбен. – М. : РГГУ, 2012. – 112 с.
2. Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Что современно? / Дж. Агамбен. – Киев : Дух і Літера, 2012. – 78 с. – URL: <https://predanie.ru/book/218989-что-современно/#/toc2> (дата обращения: 01.03.2023).
3. Альтюссер Л. За Маркса. – М.: Праксис, 2006. – 392 с.
4. Азаренко С. А., Макаров Д. И. Синергичная антропология как междисциплинарная парадигма. размышления об онтологии "интерфейса"/ С.А. Азаренко, Д.И. Макаров // Вопросы философии. – 2019. – № 2. – С. 61–71.
5. Александров И. Ю. Русский космизм и постгуманизм / И. Ю. Александров // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. – 2021. – № 2(47). – С. 6–10.
6. Анантасвами А. Ум тронулся, господа! Аномалии мозга глазами нейробиолога / А. Анантасвами. – М.: АСТ, 2022. – 288 с.
7. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1976. – 126 с.
8. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. / З. Бауман. – Москва : Издательство «Весь Мир», 2004. – 188 с. – URL: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/bauman-globalizaciya-8l.pdf> (дата обращения: 01.03.2023).
9. Беннетт Д. Пульсирующая материя: политическая экология вещей. – Пермь : HylePress, 2018. – 220 с.
10. Брайант Л.Р. Демократия объектов. – Пермь : HylePress, 2019.
11. Брайдотти Р. Постчеловек / Р. Брайдотти. – Москва : Изд-во Института Гайдара, 2021. – 408 с.
12. Бурбулис Ю.В. Обновление онтологии: социальность бытия / Ю.В. Бурбулис // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. – 2019. – Т. 14, № 3 (191). – С. 18–28.
13. Валлерстайн И. Миро-системный анализ / И. Валлерстайн. – Москва :

Ленанд, 2020. – 304 с.

14. Виндж В. Пламя над бездной / В. Виндж. – СПб.: Азбука, М. : Азбука-Аттикус, 2014 г. – 560 с.

15. Вишев И. В. Время вызова старению и смерти / И.В. Вишев – Текст: непосредственный // Евразийское Научное Объединение. – 2017. – Т. 2. – №12 (34). – С. 113–116.

16. Вишев И.В. Иммутология – наука о бессмертии: учебная программа и энциклопедический словарь: учебное пособие. / И.В. Вишев. – Челябинск : Энциклопедия, 2015. – 244 с.

17. Власов В. В. Биотехнологии – медицине будущего / В.В. Власов // Наука из первых рук. – 2017. – №4 (75). С. 6–19.

18. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер. – Москва : Наука, 1977. – 704 с.

19. Гидденс Э. Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. – Москва : Весь мир, 2004. – 120 с.

20. Грибовод Е. Г. Этапы становления постгуманизма. К постановке проблемы / Е. Г. Грибовод // Дискурс-Пи. – 2020. – Т. 17, № 4(41). – С. 133–150.

21. Гуревич П. С. Феномен деантропологизации человека / П.С. Гуревич. URL: <http://naukarus.com/fenomen-deantropologizatsii-cheloveka> (дата обращения: 01.03.2023).

22. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт. – Москва : Мысль, 1989. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/3698#t4> (дата обращения: 01.03.2023).

23. Деланда М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность / М. Деланда. – Пермь : Гиле Пресс, 2018. – 170 с.

24. Делёз Ж. Ницше и философия. / Ж. Делёз. – М. : Ad Marginem, 2003. – 392 с.

25. Делёз Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз. – Санкт-Петербург : ТОО ТК Петрополис, 1998. – 384 с.

26. Делёз Ж. Спиноза. Практическая философия / Ж. Делёз. – Москва : Издательство «Институт общегуманитарных исследований», 2017. – 204 с.
27. Делёз Ж. Фуко. Москва : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – URL: <https://www.nietzsche.ru/look/xxb/deleuze/> (дата обращения: 01.03.2023).
28. Деррида Ж. Концы человека / Ж. Деррида // Поля философии. – Москва : Академический Проект, 2012. – 376 с.
29. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – Санкт-Петербург : Академический проект, 2000. – 432 с.
30. Деррида Ж. Позиции / Ж. Деррида. – Москва : Академический Проект, 2007. – 160 с.
31. Деррида Ж. Поля философии / Ж. Деррида. – Москва : Академический Проект, 2012. – 376 с.
32. Дубровский Д. И. Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция – Москва : МБА, 2013. – 272 с.
33. Железнов А.С. Мораль для искусственного интеллекта: перспективы философского переосмысления / А.С. Железнов // Logos. – 2021. – Т. 31, № 6. – С. 95–122.
34. Иванченко М. А. Философское осмысление феномена бессмертия в парадигмах трансгуманизма, постгуманизма и эссенциокогнитивизма. / М. А. Иванченко // Galactica Media: Journal Of Media Studies. – 2021. – № 3(1). – С. 39–63.
35. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – Москва : Академический проект, 2020. – 768 с.
36. Кант И. Логика // Трактаты и письма / И. Кант. – Москва : Наука, 1980. – 712 с.
37. Кант И. Прологомены. Основы метафизики нравственности / И. Кант. – Москва : Азбука-Классика, 2021. – 320 с.
38. Кант И. Критика практического разума / И. Кант. – Москва : Эксмо-Пресс, 2019. – 256 с.
39. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура /

М. Кастельс. – Москва : ВШЭ, 2000. – 608 с.

40. Катерный И. В. Концептуализация социальной онтологии постгуманизма: социологические импликации / И.В. Катерный // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2019. – № 6. – С. 13–34.

41. Кемеров В. Е. Проблема четвертой парадигмы обществознания / В.Е. Кемеров // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. – 2022. – № 5. – С. 71–72.

42. Керимов Т. Х. Новый материализм в социологии: онтологические последствия / Т.Х. Керимов // Вестник Томского государственного университета. – 2021. – № 462. – С. 56–62.

43. Керимов Т. Х. Обновление гуманизма: его возможности и границы / Т.Х. Керимов // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. – 2018. – Т. 13. № 3 (179). – С. 16–26.

44. Керимов Т.Х. «Онтологический поворот» в социальных науках: возвращение эпистемологии // Russian Sociological Review. – 2021. – №21(1). – С. 109–130.

45. Керимов Т. Х. Социальная философия. Учебник / Т.Х. Керимов. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2018. – 304 с.

46. Колберт Э. Шестое вымирание. Неестественная история / Э. Колберт. – Москва : Corpus, 2019. – 368 с.

47. Криман А.И. Философия постмодернизма как условие возникновения постгуманизма / А.И. Криман // Сибирский философский журнал. – 2021. – № 19(3). – С. 161–174.

48. Латур Б. Об интеробъективности / Б. Латур // Социологическое обозрение. – 2007. – Т. 6. № 2. – С. 79–95.

49. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Б. Латур. – Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.

50. Локк Д. Два трактата о правлении / Д. Локк. – М. : Реабилитация, Канон+, 2009. – 400 с.

51. Малкина С. М. От постметафизики к постфилософии: Ф. Ларюэль / С.М. Малкина. – Текст: электронный // Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. – 2015. – №1.
52. Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности / К. Мейясу. – М. : Кабинетный ученый, 2015. – 196 с.
53. Мерзляков С. С. Постгуманизм vs трансгуманизм: от "конца исключительности" к "технологическому гуманизму" / С. С. Мерзляков // Общественные науки и современность. – 2022. – № 4. – С. 33–46.
54. Миллер В. И. Антропологические портреты в гуманистических теориях современности / В. И. Миллер // Общество: философия, история, культура. – 2023. – № 1(105). – С. 47–51.
55. Мортон Т. Гиперобъекты. Философия и экология после конца мира / Т. Мортон. – Пермь : HylePress, 2019.
56. Нагель Т. Каково быть летучей мышью? – Текст : электронный. – URL: [https://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Article/nag\\_kak.php](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/nag_kak.php) (дата обращения: 01.03.2023).
57. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси. – Минск : Логвинов, 2004. – 272 с.
58. Неаполитанский М. С. Постгуманизм через призму истории: старые "новые" мысли о человеке / М. С. Неаполитанский // Парадигма: философско-культурологический альманах. – 2020. – № 33. – С. 131–143.
59. Негарестани Р. Циклопедия. соучастие с анонимными материалами / Р. Негарестани. – М. : Носорог, 2019. – 272 с.
60. Неразрешимости // Современный философский словарь. 1998. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/modern/articles/243/nerazreshimosti.htm> (дата обращения: 01.03.2023).
61. Никитин С.А., Керимов Т.А. Социальная феноменология : учебное пособие / С.А. Никитин, Т.А. Керимов // Екатеринбург : ООО "Издательство ЮРАЙТ", 2017. 141 с.
62. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – Москва : АСТ, 2015. –

300 с.

63. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше. – Москва : Мысль, 1996. URL: <https://www.nietzsche.ru/works/main-works/svasian/> (дата обращения: 01.03.2023).

64. Новый гуманизм – горизонты «пост»: монография / [А.С. Азаренко и др.]; под науч. ред. Д.А. Томильцевой. – Москва : Академический проект; Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2020. – 140 с.

65. Павлов А. В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма / А. В. Павлов // Вопросы философии. – 2019. – № 5. – С. 24–35.

66. Поппер, К. Объективное знание. Эволюционный подход / К. Поппер. – М. : Едиториал УРСС, 2002. – 384 с.

67. Пределы гуманизма и перспективы социальности: монография / [В.Е. Кемеров и др.]; под науч. ред. В.Е. Кемерова, Д.А. Томильцевой. – Москва : Академический проект; Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2018. – 148 с.

68. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности / А. Рено. – Санкт-Петербург : «Владимир Даль», 2002. – 474 с.

69. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. – Москва : Академический Проект, 2008. – 695 с.

70. Рифкин Д. Третья промышленная революция. Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир / Д. Рифкин. – Москва : Альпина нон-фикшн, 2015. – 410 с.

71. Российское Трансгуманистическое Движение : [сайт]. / Идеологический сайт. – URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/> (дата обращения: 01.03.2023).

72. Ростова Н. Н. Мягкая сила постгуманизма. Что нам мешает мыслить по-русски? / Н. Н. Ростова // Москва : Издательство Проспект, 2023. – 184 с.

73. Руденкин Д.В., Логинов А.В. Идеология в обществе позднего модерна: исчезновение или трансформация? / Д.В. Руденкин, А.В. Логинов // Социологическое обозрение. – 2018. – № 17(3). – С. 197–220.

74. Сазеева И.Б. Антигуманистический характер философии трансгуманизма / И.Б. Сазеева, Т.Н. Грошева // Манускрипт. – 2017. – №3-1

(77). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/antigumanisticheskiy-harakter-filosofii-transgumanizma> (дата обращения: 01.03.2023).

75. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – Москва : Республика, 2004. – 639 с.

76. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.П. Сартр// Сумерки богов. – Москва : 1989. – 400 с.

77. Слепынин С. В. «Звёздные берега» / С.В. Слепынин. – Москва : Центрполиграф, 2000. – 474 с.

78. Современный философский словарь / Под общей ред. В.Е. Кемерова. – Минск : Панпринт, 1998. – 1064 с.

79. Соловьёв В. С. Чтения о богочеловечестве / В.С. Соловьёв; сост. и примеч. А. Б. Муратова. – СПб. : Художественная литература, 1994. – 528 с.

80. Сумерки богов / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм и др. – Москва : Политиздат, 1989. – 400 с.

81. Томильцева Д.А., Железнов А.С. Неизбежный третий: этико-политические аспекты взаимодействий с искусственными агентами / Д.А. Томильцева, А.С. Железнов // Politeia-Journal of Political Theory Political Philosophy and Sociology of Politics. – 2020. – Т. 96, № 4. – С. 90–107.

82. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – Москва : АСТ, 2002. – 259 с.

83. Тригг Д. Нечто. Феноменология ужаса. / Д. Тригг – Пермь. : Hyle Press, 2017. – 174 с.

84. Феррандо Ф. Философский постгуманизм / Ф. Феррандо. – Москва: Издательский Дом ВШЭ, 2022 г. – 360 с.

85. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – Москва : Прогресс, 1977. – 407 с.

86. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ. – 2005. – 588 с.

87. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма. – Москва : АСТ, 2004. – 349 с.

88. Фукуяма, Ф. Социальные последствия биотехнологических новаций / Ф.

- Фукуяма – Текст: непосредственный // Человек. – 2008. – № 2. – С. 86–88.
89. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас – Москва : Весь Мир, 2002. – 144 с.
90. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с.
91. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // *М. Хайдеггер. Время и бытие (статьи и выступления)*. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
92. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // *Время и Бытие*. – Москва : Республика, 1993. – 447 с.
93. Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего» / Г. Харман. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2021. – 272 с.
94. Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории / Д. Чалмерс. – М. : Едиториал УРСС, 2019. – 512 с.
95. Шваб К. Технологии Четвёртой промышленной революции / К. Шваб – Москва : Эксмо, 2019. – 410 с.
96. Яковлева Е. Л. Вектор движения: гуманизм - постгуманизм - трансгуманизм - техногуманизм - гуманизм / Е. Л. Яковлева // *Балтийский гуманитарный журнал*. – 2014. – № 2(7). – С. 40–42.
97. Aloni N. Enhancing humanity: The philosophical foundations of humanistic education / N. Aloni. – Dordrecht : Springer, 2007. – 244 p.
98. Badmington N. Posthumanism / N. Badmington. – New York : Palgrave, 2000.
99. Badmington N. Theorizing Posthumanism / N. Badmington // *Cultural Critique*. – 2003. – Vol. 53 (1). – P.10–27.
100. Baldwin T. The Humanism Debate / T. Baldwin // *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. Oxford : Oxford University Press, 2007.
101. Barad K. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter / K. Barad // *Signs*. – 2003. – №28 (3). – 31 p.
102. Bennett J. Vibrant Matter: A Political Ecology of Things / J. Bennet. – Durham and London : Duke University Press, 2010. – 200 p.

103. Berlin I. Vico and Herder / I. Berlin. – London : The Hogarth Press, 1976. – 228 p.
104. Bhandar B. Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the work of Catherine Malabou / B. Bhandar, J. Goldberg-Hiller. – Durham, NC : Duke University Press, 2015. – 352 p.
105. Bostrom N. A History of Transhumanist Thought / N. Bostrom // Journal of Evolution and Technology. – 2005. – №14 (1).
106. Bostrom N. The Transhumanist FAQ / N. Bostrom. – URL: <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> (date of access: 06.01.2023).
107. Bostrom N. What is Transhumanism? / N. Bostrom. – URL: <http://www.nickbostrom.com/old/transhumanism.html> (date of access: 06.01.2023).
108. Braidotti R. Nomadic Theory / R. Braidotti. – New York : Columbia University Press, 2011.
109. Braidotti R. Posthuman affirmative politics / R. Braidotti // Resisting biopolitics: philosophical, political, and performative strategies. New York : Routledge, 2016.
110. Braidotti R. The Posthuman / R. Braidotti. – Cambridge : Polity Press, 2013.
111. Cecchetto D. Humanesis: sound and technological posthumanism / D. Cecchetto. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 2013.
112. Chalmers D. The Singularity: A Philosophical Analysis. / D. Chalmers // Journal of Consciousness Studies. – 2010. – Vol. 17. – P. 9–10.
113. Davies T. Humanism / T. Davies. – London : Routledge, 2008. – 176 p.
114. Donovan J.J. The Second Industrial Revolution: Business Strategy and Internet Technology / J.J. Donovan – Prentice Hall Ptr : Facsimile, 1997. – 216 p.
115. Drexler K.E. Nanosystems: Molecular Machinery, Manufacturing, and Computation / K.E. Drexler. – New York : John Wiley & Sons, 1992. – Chapter 8.
116. Drucker P. Drucker Lectures: Essential Lessons on Management, Society and Economy, 1st Edition / P. Drucker, R. Wartzman. – New York : McGraw Hill, 2010. – 288 p.
117. Evans B. Resilient Life: The Art of Living Dangerously / B. Evans, J. Reid.

– Cambridge : Polity Press, 2014.

118. Graham. E. Manifestations of the Post-Secular Emerging within Discourses of Posthumanism / E. Graham // Unpublished conference presentation given at the 'Imagining the posthuman' conference at Karlsruhe Institute of Technology. 2013. P. 4.

119. Hayles N. K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics / N. K. Hayles. – Chicago, IL : University of Chicago Press, 1999.

120. Hayles N. K. My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts / N.K. Hayles. – Chicago University of Chicago Press, 2005.

121. Hefner P. Technology and Human Becoming / P. Hefner. – Minneapolis, Fortress, 2003.

122. Herbrechter S. Posthumanism. A critical analysis / S. Herbrechter. – London, Bloomsbury Academic, 2013.

123. Huxley J. Transhumanism / J. Huxley // Journal of Humanistic Psychology. – 1968. – №8(1).

124. Ladyman J. Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized / J. Ladyman, D. Ross. – Oxford, Oxford University Press, 2007.

125. Lazzarato M. Mikhail Bakhtins Theory of the Utterance / Lazzarato M. – 2009. URL: [http://www.generation-online.org/p/fp\\_lazzarato6.htm](http://www.generation-online.org/p/fp_lazzarato6.htm) (date of access: 06.01.2023).

126. Lazzarato M. Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity / Lazzarato M. – Los Angeles, CA : Semiotext(e), 2014.

127. Lyotard J. F. The Inhuman: Reflections on Time / J.F. Lyotard. – Cambridge : Polity Press, 1991.

128. Malabou C. Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity / C. Malabou. – Cambridge : Polity Press, 2012. in Bhandar B., Goldberg-Hiller J. Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the work of Catherine Malabou / B. Bhandar, J. Goldberg-Hiller. – Durham, NC : Duke University Press, 2015.

129. Marks de Marques E. "God is a cluster of neurons": Neo-posthumanism, theocide, theogony and anti-myths of origin in Margaret Atwood's *Oryx and Crake* / E. Marks de Marques // *Niterói*. – 2013. – N 35.
130. Massumi B. *What Animals Teach us about Politics* / B. Massumi. – Durham, NC : Duke University Press, 2014.
131. Menzel P., D'Aluisio F. *Robo Sapiens: Evolution of a New Species* / P. Menzel, F. D'Aluisio. – Cambridge : The MIT Press, 2001. 240 p.
132. Miah A. *Posthumanism: A Critical History* / A. Miah // Gordijn B., Chadwick R (eds.) *Medical Enhancements & Posthumanity*. New York : Routledge, 2007.
133. Peters M.A. *The humanist bias in Western philosophy and education* / M.A. Peters // *Educational Philosophy and Theory*. – 2015. – № 47.
134. Poster P. *The Information Empire* / P. Poster // *Comparative Literature Studies*. – 2004. – Vol. 41. N 3.
135. Robertson R. *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity* / R. Robertson // *Global Modernities*. – L., 1997.
136. Roden D. *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human* / D. Roden. – NY : Routledge Taylor & Francis Group, 2015.
137. Roden D. *Posthumanism: critical, speculative, biomorphic* / D. Roden // *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*. London : Bloomsbury, 2020.
138. Roelvink G. *Building Dignified Worlds* / G. Roelvink. – Minneapolis, MN : Minnesota University Press, 2006.
139. Roelvink G. *Research for the Anthropocene* / G. Roelvink // *Social Identities*. – 2010. – N 172.
140. Rose N. *The Politics of Life Itself* / N. Rose // *Theory, Culture & Society*. – 2001. – N 18(6).
141. Seiler L.H. *What Are We? The Social Construction of the Human Biological Self* / L.H. Seiler // *Journal for the Theory of Social Behaviour*. – 2007. – № 37(3).
142. Simon S. *Reflections on the (Post-)Human Condition: Towards New Forms of Engagement with the World?* / S. Simons // *Social Epistemology*. – 2022. – №36.
143. Thacker E. *The Global Genome: Biotechnology, Politics, and Culture* / E.

Thacker. – Cambridge : MIT Press, 2005.

144. Tirosh-Samuels H. Introduction: Technology, Utopianism and Eschatology / H. Tirosh-Samuels, J. Hurlbut // Perfecting Human Futures. Technikzukunft, Wissenschaft und Gesellschaft // Futures of Technology, Science and Society, 2016.

145. Vinge V. The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era / V. Vinge. – URL: <https://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html> (date of access: 06.01.2023).

146. Wilson S., Haslam N. Is the future more or less Human? Differing Views of Humanness in the Posthumanism Debate / S. Wilson, N. Haslam // Journal for the Theory of Social Behaviour. – 2009. – №39(2).

147. Wolfe C. What is Posthumanism? / C. Wolfe. – Minneapolis, MN : Minnesota University Press, 2010.

148. Wolfe C. Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame? / C. Wolfe. – Chicago, IL : The University of Chicago Press, 2012.

149. Žižek S. Living in the End Times / S. Žižek –London : Verso Books, 2010.