

УДК: 13

**ДОСТОИНСТВО В СИТУАЦИИ ЕГО НЕВОЗМОЖНОСТИ:
ЭТИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ПАРАДОКС**

Терещенко Наталья Анатольевна

Доктор философских наук, доцент, профессор кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций (420008, Российская Федерация, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 35)

E-mail: tereshenko_tata@mail.ru

Шатунова Татьяна Михайловна

Доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций (420008, Российская Федерация, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 35).

E-mail: shatunovat@mail.ru

Аннотация: Авторы статьи исследуют причины возникновения и способ существования специфического социально-философского и этического парадокса: с одной стороны, феномен человеческого достоинства сложно представить в современном философском дискурсе, не впадая в морализаторство и эстетство. С другой стороны, философия способна выявить условия возможности анализа достоинства как философской проблемы. В статье показано, что философия не может отказаться от постановки и попыток решения проблемы достоинства человека именно в силу особенностей современного состояния социума, когда само существование феномена становится практически невозможным. В то же время авторы исследуют исторический характер проблемы человеческого достоинства и размышляют о возможности его сохранения в ситуации невозможности.

Ключевые слова: достоинство, проблема, свобода, невозможность, архетип порядка, помысленное и немислимое.

Abstract: The authors of the article investigate the causes and mode of existence of a specific socio-philosophical and ethical paradox: on the one hand, it is difficult to imagine the phenomenon of human dignity in modern philosophical discourse without going into moralizing and aestheticism. On the other hand, philosophy is able to reveal the conditions for the possibility of analyzing dignity as a philosophical problem. The article shows that philosophy can not abandon the formulation and attempts to solve the problem of human dignity precisely due to the peculiarities of current society's state when the very existence of the phenomenon becomes almost impossible. At the same time the authors explore the historical nature of the human dignity's problem and think about the possibility of its preservation in impossibility situation.

Keywords: dignity, problem, freedom, impossibility, archetype of order, thought and unthinkable.

Прежде всего зададимся вопросом: почему так трудно, почти невозможно писать о достоинстве? Казалось бы, все достаточно очевидно и понятно: внутренняя ценность и самооценность личности, соответствие предназначению... Казалось бы, философия всегда говорит об этом, каждый раз находя новые проблемы, новые аспекты, новые нюансы. Почему же не получается продолжить эту традицию, вписавшись в привычные категории и решая знакомые, но от этого не менее важные задачи?

Однако не оставляет чувство некоторой тревоги, что при разговоре о достоинстве есть опасность скатиться либо в морализаторство, либо в эстетство (даже не в эстетизирование) и продолжить привычное существование философии в башне из слоновой кости, создавая правильные и красивые конструкции, от которых сам создатель получает эстетическое удовольствие, но которые не имеют никакого отношения к реальной жизни. В философии всегда есть такое место, заметим, необходимое для ее

самосохранения, но опасное, так как заточение себя в этом полу-музейном, полу-театральном пространстве может закончиться выпадением из потока живой мысли. Несвоевременность (и несвоепространственность) как родовая характеристика философии может сыграть с философствующим злую шутку, так как мысль все равно испытывается временем на истинность сегодняшнего дня. Гамбургский счет никто не отменял.

Есть и некоторый зазор, несопоставимость философских размышлений о достоинстве и представлений о нем на уровне сознания повседневного человека. В современном обществе достоинство человека нередко сводится к обладанию некоторыми вещами, некоторыми материальными благами. Сколько людей покупали себе практически ненужные вещи просто потому, что это «престижно». Логика престижа такова: купил престижную вещь – приобрел человеческое достоинство. Получается, что хотя бы косвенно, но достоинство можно купить! Тогда достоинство автоматически прикрепляется к тому человеку, у которого есть деньги, чтобы купить означенный в рекламе предмет. Естественно, всегда найдутся люди, которые откликнутся на этот рекламный ход. И тогда мы получаем: у тебя есть дорогая квартира, машина? Тогда ты достойный человек (или организация, например, чей-то достойный деловой партнер). Если нет, – извини.

Весьма и весьма проблематично говорить о достоинстве в ситуации абсолютной и не замечаемой человеком несвободы. Как проблематично, например, в этих обстоятельствах рассуждать о свободе творчества.

Кстати, именно по этой причине стало модным словечко «креатив». Это не что иное, как форма эксплуатации творческой способности человека, схваченной жесткими рамками, прирученной и отчужденной от самого «творца». М.К. Мамардашвили писал об этом: «Ты не можешь быть в гражданской жизни рабом и при этом быть свободным в изобретательстве. Изобретательство требует интеллектуального мужества, определенной раскрепощенности. И нельзя иметь раскрепощенность в одной точке и не иметь ее в другой. Тот, кто раб перед начальством, раб и перед техническими

проблемами. Он не может проявить чудес изобретательности или ответственности. А если и проявил, то это постепенно нивелируется, исчезает, как сегодня уже почти выдохся запал технического творчества, унаследованный нами на волне революции от предшествующей эпохи. Это видно даже по человеческому типу изобретателей, инженеров, ученых и т.д. И речь идет о том, чтобы снова высвободить пространство, в котором человек мог бы распрямиться» [9, с. 81].

Это несоответствие высокого «штиля» философии и представлений, характерных для человека массового общества, тоже возникло не без «участия» самой философии. Ведь рассуждения Лиотара о том, что философия легитимирует дискурсы, относится не только к тому, что философия кристаллизует некоторую понятийную сетку, которой пользуются теоретически организованные нарративы, но и к тому, что некоторые идеи и интуиции философии обнаруживают себя в пространстве обыденного сознания, правда, часто в формуле Игоря Губермана: «...идея, брошенная в массы, это девка, брошенная в полк...».

Итак, нам необходимо понять, что *в самой философии* сегодня является причиной сложности, а порой и невозможности разговора о достоинстве. Это раз. Два – как философский дискурс отозвался в жизни повседневного человека, почему сегодня содержательный разговор о достоинстве почти невозможен (или не актуален) и с его, повседневного человека, позиции?

Для ответа на первый вопрос нам нужно понять, во-первых, что такое человек как феномен, предстоящий философскому анализу. Как будет определяться ценность человека в культуре, в данном случае – современной? Во-вторых, что является тем архетипом порядка, по мерке которого мы будем определять его, человека, предназначение и что станет той мерой, которая позволит определить ценность человеческой личности? В-третьих, как сегодня существует дискурс, который мы можем назвать этическим, как возможна нравственность и этика сегодня, в ситуации подмены этического

эстетическим? Да и можем ли мы говорить об эстетическом как форме подмены/замены этического?

Все эти вопросы связываются в клубок вокруг странной точки, которую можно именовать **Проблемой**. Действительно, когда мы говорим о философии домодерновой, мы, кажется, и не используем это слово для обозначения тех «умных мест», в которых осуществляла себя мысль. Для эллина Космос не был проблемой, он был его колыбелью, домом, предметом удивления, восхищения, пусть даже ужаса, но принимался безусловно в своей бытийственной данности. Бытие было близко, боги рядом и вечность еще не была больна временем. В этой ситуации достоинство не является проблемой. **Достоинство гражданина – в служении полису**. К служению способен только свободный человек, свобода есть дар рождения и априори означает благородство (Аристотель в «Политике» говорит о варварах: у себя на Родине они свободны и благородны. И повороты судьбы не могут отнять природной свободы и благородства. Это касается, например, варвара, попавшего в плен). **Средневековый человек тоже не видит проблемы ни в Боге, ни в себе, ибо само его, человека, существование именно Богом и гарантировано: он – тварь, творение Божие. В этом его достоинство. И никакой проблемы в этом нет.** В обоих случаях свое-другое человека является его другим-своим, неотторжимым, неотделенным.

В каком-то смысле можно сказать, что Бытие все еще есть Единое, не состоящее из частей. Логика деления еще не стала способом существования повседневного человека, а осталась пока пространством размышления философа, намечающего варианты возможных форм помысления мира. Причем истинная мысль как раз и восстанавливала возможные разрывы, врачую мир и человека, восстанавливая или просто поддерживая некоторый архетип порядка, который и задает бытийственные основания человеку и миру, будь то Космос, Бог, Природа, История или Общество.

Проблема – открытие Нового времени. И соответствующий симптом. Фуко свяжет это со сменой эпистем и скажет, что именно здесь мы

обнаруживаем, как человек стал проблемой для самого себя, а формы помысления, формы явленности Cogito начали маркировать не формы освоения, укрощения и присвоения того, что было покрыто вуалью немыслимого, сокрытого от очевидности, таинственного, что всегда делала философия, а диагностику немыслимого как двойника, тени, оборотничества, чувствования холодного дыхания того, что никогда мною не станет, присутствуя во мне самом постоянно, не будет присвоено мною.

Фуко связывает эту невозможность присвоения, освоения сокрытого с диагностированной раздвоенностью человека. «Будучи двуединством эмпирического и трансцендентального, человек является, таким образом, местом непонимания – того самого непонимания, которое постоянно грозит затопить мысль ее собственным небытием, но в то же время позволяет мысли собраться в целостность на основе того, что от нее ускользает» [12, с. 344].

Позволим себе предположить, что представление о двуединой сущности человека, ставшей причиной непонимания, является напечатленной на всю человеческую историю, будучи собственно нововременным открытием. Хотя это только заметка на полях, она может нам пригодиться. Ускользание очевидностей становится точкой непонимания, которой уже нельзя пренебречь, обнаружением некоторых немыслимостей, что с точки зрения классики – невозможно. Классика соглашается с граничностью возможности познать (например, любой архетип порядка не может быть познан с окончательностью), но полагает безусловной способность помысления. Если Бога, например, познать нельзя, то помыслить его можно и должно. И вот диагностируется область немыслимого (принципиально немыслимое ничто). А значит, и само познание становится проблемой.

Проблемой становится и достоинство тоже как ускользающее, уходящее, обманывающее немыслимое, требующее дополнительного усилия. Близкое и далекое меняются местами. Но пока это лишь перевертыш, а не разрыв, смена оптики, а не отталкивание, ведь то, что попадает в зону

немыслимого, является «тем неизбежным двойником, который предстает рефлексивному знанию как нечеткая проекция самого человека с его истиной, но в то же время играет роль основы, позволяющей человеку сосредоточиться в себе и вернуться к своей истине. – пишет Фуко, – Даже если двойник этот и близок к мысли, он остается ей чуждым, так что роль мысли, ее собственное начинание заключается в том, чтобы приблизить его к себе; все современное мышление пронизано необходимостью помыслить немыслимое, осмыслить содержания «в себе» в форме «для себя»; снять с человека отчужденность, примилив его с собственной сущностью, раскрыть горизонт, дающий фоном опыту непосредственную обнаженную очевидность, снять покров с Бессознательного, углубиться в его безмолвие или вслушаться в его нескончаемый шепот» [12, с. 348]. Пока это еще почти классично. Мысль врачует, связывает, снимает, присваивает, восстанавливает единство, правда, уже в виде целостности, а не в форме Единого. Сама необходимость такого врачевания становится проблемой. «Теперь уже вопрос не в том, как же, собственно, опыт природы допускает необходимые суждения, – пишет Фуко, – но в том, как человек может мыслить то, что он не мыслит, как, безмолвно вторгаясь, он занимает то место, которое от него ускользает, как он оживляет каким-то застылым движением тот свой облик, который упрямо предстает перед ним как нечто внешнее?» [12, с. 344]. И философия в онтологическом ли, гносеологическом ли ключе призвана эту проблему решать, что она и делает, став философией метода. Этот узел проблемности как минимум троичен: проблема человека, проблема немыслимого, ускользающего, непонимания (оборотная сторона проблемы познания, рационального, в том числе и рационализации проблемы достоинства) и проблема Проблемы. Хотя, наверняка, здесь может сработать закон N+1 [см. 8, с. 17]. (Мы пошагово будем обнаруживать новые и новые точки проблемности).

Можно обнаружить еще один симптом того, что философия, а вместе с ней и человек, сталкивается с «проблемой проблемности». Фуко в работе

«Что такое Просвещение?» говорит о том, что мысль Модерна переходит к реализации нового философского этоса, связанного с отказом от преимущественно смыслово-содержательного способа мыслить в пользу реализации мышления в варианте установки, что станет выражением окончательного перехода от мышления «что?» к мышлению «как?» [13, с. 344]. Таким образом устойчивость чтойности, постигаемой мыслью, начинает разрушаться, ибо сама чтойность становится лишь функцией мыслимости, производной от способа мыслить. Мы не можем сказать, что есть человек, мир в его (их) самости, «самое само» ускользает, теряется в мерцании функциональных характеристик, зависящих от способа мыслить. Именно здесь и рождается Проблема как собственно гносеологическая форма явления мира, именно здесь разные формы удвоения и раздвоения проявляют зазор, точку разрыва между миром и мыслью, преодоление которого нуждается в определенном коде доступа, владение коим, однако, не дает гарантии преодоления зазора/разрыва.

Вся история развития парадигмы Нового времени (Модерна) станет историей усугубления этого разрыва, историей усугубляющегося одиночества человека в мире, все большей сложностью понимания самого себя, доходящей до отказа от этого понимания, все большим сомнением в истинности архетипа порядка, который давал ключ к пониманию мира и человека. Двойственность здесь мыслится не как письмо на двух сторонах листа, когда разделение их органического единства невозможно (как у Соссюра), хотя письма могут говорить о разном, а как разъединяемые части целого, сцепленные, как в механизме, самостоятельные и относительно легко заменяемые.

Эта двойственность природы человека в отношении к бытию точно описана Хайдеггером в «Преодолении метафизики». Он говорит о метафизической природе человека: «Почему метафизика присуща природе человека? При первом приближении человек в метафизическом представлении есть сущее среди другого сущего, снабженное способностями.

Это таким-то образом устроенное существо, его “природа”, “что” и “как” его бытия сами по себе метафизичны: animal (чувственность) — и rationale (вечувственное). Очерченный такими границами внутри метафизики, человек привязан к непонятому различию между сущим и бытием» [14, с. 178]. Оставим в стороне множественные следствия этого различения и остановимся только на том, что две стороны листа, развернувшись на плоскости и в плоскость, начинают отделяться друг от друга, и этот разрыв становится источником отпадения человека от бытия, путем, которым идет забвение бытия, что, собственно, и является предельным следствием удвоения мира и характеристикой метафизики как палача философии. Иными словами, если Фуко диагностирует *двуединство* природы человека (единство все же присутствует), то Хайдеггер рассматривает ее как двойственную, расколотую, разбитую.

Формы единства оборачиваются версиями противопоставления, оппозиции, противоборства, цель которого есть не состязательность как игра сил бытия, а стремление к уничтожению, к власти над своим-другим. «Природе противопоставляются разум и свобода. Коль скоро природа есть сущее, свобода и долженствование не мыслятся как бытие. Дело останавливается на противоположении бытия и долженствования, бытия и ценности. Наконец, когда воля приходит в свое крайнее неистовство, само бытие становится простой “ценностью”. Ценность мыслится как условие самоутверждения воли» [14, с. 180]. «Признаки последней оставленности бытием – провозглашение “идей” и “ценностей”, потерянные метания призывов к “делу” и к неременной “духовности”» [14, с. 187-188] – читаем дальше. И смеем предположить: что на самом деле является отказом и от дела, и от духа. Таким образом, можно сказать, что само постулирование ценности как таковой (а понимание достоинства, как мы видим, есть тоже полагание ценностного измерения человеческой личности) само является симптомом разлада, раскола, зазора между человеком и (его) миром. **Достоинство гражданина полиса, богоравного по природе своей существа, не**

нуждается в выставлении в горизонт рефлексии и проблемы. Проблемой может быть несоответствие этому статусу. Достоинство Божьего творения есть нечто объективное во мне, что само является мерилom моих действий, а не подвергается рефлексии. Вопрос возникает лишь в случае отпадения, высвечивания зазора. В определенном смысле можно сказать, что онтически достоинство есть сторона тотальности, холистичности не просто понимания, но самого существования человека в мире и самого мира. Выведение достоинства в горизонт рефлексии, проблемы есть симптом заболевания, как время есть болезнь Вечности, по Августину. Правда, и философия обнаруживает себя именно в точках кризисов, расколов, невозможности в рамках существующего мировоззрения сохранить целостность человека и мира. Саму природу, претерпевшую страдание от раскола, обмануть нельзя, хоть сам философ может обмануться, приняв видение проблемы за обнаружение естественного состояния феномена. В этом процессе, усугубляющем разлад между чувственным и сверхчувственным, в котором рациональное лишается живой дышащей своей природы, человек становится самоугнетающим и саморазрушающим существом, которое уж никак не станет для другого и для самого себя не средством, а только целью. Поэтому и императив Канта – почти заклинание: *должно, должно...* С опорой только на себя. Как предчувствие неразрешимости. Делез в «Критике и клинике» говорит о том, как начинает пониматься время в философии Канта и далее. Время, сорвавшееся с петель... Казалось бы, это образ метания, перепутанных троп, набегания, напластования. Но Делез предлагает другой образ: новый Лабиринт (потому что неизвестность, потому что опасность), представший перед нами как прямая линия, без начала, без конца. Без истока, без основы, без опоры, без чтойного содержания. Время безразличия [см.: 5, с. 23]. А если так, нам не к чему возвращаться, не к чему стремиться, нечего терять. Отсюда – чувство безосновности.

Однако философия раннего Нового времени еще находит способ врачевания этого раскола. Она решает принять мир гносеологически, сделать

его предметом анализа, что отодвигает задачу познания самого себя. Так, Мацейна пишет, что философия сомнения есть философия нежелания видеть себя зеркалящим мир, а мир – отражением себя [см. 10]. Невозможность признать в себе некое коварство, которое обнаруживается в мире, нежелание увидеть в себе нехватку, некоторый изъян как раз и выражается в постепенном вытеснении онтологических вопросов на периферию философского мышления, определяя их в область слепого пятна. И в той мере, в которой мы сегодня наследуем эту философию, мы тоже не видим этого зазора, не чувствуем этого разлада, не мерзнем от холодного дыхания своевольного рационального. Но это и прекрасное время в философии, время расцвета этики и эстетики!

Именно Кант станет поворотной фигурой в философии. Голословкер как-то написал, что мир долго шлепает в галошах по пути, который мгновенно пробежало воображение гения. Воображение Канта пробежало историю дерзаний и ошибок человека на несколько веков вперед. Тавтологичность в определении человека станет своеобразной формой удержания идеи его холистичности, тотальности, но станет и отправной точкой в понимании человека как самоосновного существа, не нуждающегося во внешней мере своего существования, как законодателя. Мир перестает быть основанием для человека. Он сам становится (мыслит себя) основанием для мира. Мысля себя законодателем, он дерзает занять место архетипа порядка. Мир при этом оказывается приватизированным, моим личным, граничным в соответствии со мною как основанием, ограниченным, множественным, так как таких законодателей много. Его можно поместить в карман пиджака, этот мир, мирок. Но безграничность все равно начинает стучаться в мое сердце, не давая мне покоя и смущая меня своей огромностью и непознаваемостью. Именно этот трагизм одиночества монады приводит Фауста к стремлению получить последний опыт – опыт смерти. Но получить его он может только в абсолютном одиночестве. Опыт непередаваем. Ученик, бледное подобие, не может разделить с Фаустом его

последний опыт. Здесь обнаруживается возможность соприсутствия только ... Мефистофеля. Значит ли это, что моя самозамкнутая тотальность сопредельна только воплощению зла? Конечно, Гете приведет нас к свету божественной истины, но путь этот будет тернист и не прям. Добро, добродетель тоже становится проблемой.

Философия, решая вопрос о природе человека, решает вопрос о своей собственной судьбе, определяет основание самой себя. Так было всегда. Само решение вопроса о природе человека задает принципы философствования в целом: «...Философия начинается с определенного решения относительно природы человека и социальности, затем конструирует дискурсивную систему, призванную оправдать это решение. Каждый раз философия сама для себя устанавливает основание, с помощью которого она обосновывает образ человека, на который она полагается в построении модели социальности», пишет Т.Х. Керимов [7, с. 11]. Но это понимание напечатлено на философию уже из точки обнаружения проблемности, понимание философии человеком Модерна (и даже постмодерна). Неоднозначность такой постановки вопроса в ситуации раскола, фрагментации фиксирует М. Хайдеггер: «Так дело доходит до безраздельного господства единственно определяющего вопроса: каков тот образ, которому призван соответствовать человек? При этом “образ” мыслится неопределенно метафизически, т.е. платонически как то, что *есть* и изначально определяет собой всякую традицию и всякое развитие, само оставаясь от них независимым» [14, с. 186]. Однако контекст, в который вписано размышление Хайдеггера, более широк и подробен одновременно. Он рассматривает сам путь, которым мысль приходит от образа человека к определенному способу философствования. Это «*апприорное признание “человеческого образа”*» как выведение его, образа в пространство ценностей, идей, метафизического как такового, что приводит к тому, что «бытие ищут прежде всего и исключительно в *его* сфере, а самого по себе человека рассматривают как человеческий материал, как всегдашний *μη ον*

по отношению к idea» [14, с. 186]. Человек обнаруживает себя как материал, ресурс, средство, не замечая, а следовательно, и не скрывая этой своей черты. И далее: «Человек есть “ценнейший материал”, потому что он остается субъектом всякого использования, но притом так, что дает своей воле полностью раствориться в этом процессе и тем самым становится одновременно “объектом” бытийной оставленности» [14, с. 188]. Здесь, с точки зрения Хайдеггера, теряется для человека возможность быть/остаться препорученным Бытию, обнаруживается его пребывание не только в забвении бытия, но и в забвении себя самого как целостности, нерасколотости. Здесь мы видим и точки перевертышей: ценность превращается в цену, достоинство в стоимость, бытие в технологию производства поставизированных сущностей.

Итак, страсти вокруг образа человека обернулись страстями по философии. А сдвиги в формах осуществления философией себя проявились в том, как будет пониматься человек. Отметим несколько важных моментов. Во-первых, мы видим кризис фрагментации, другим именем которого будет отказ от холистичности, любого вида тотальности, целостности по типу Единого. Крайней формой такого положения вещей будет то, что Агамбен диагностирует как гуманистический разрыв между самим человеком и биологической жизнью его тела [1]. При наличии этого разрыва можно рассматривать человека как совокупность органов, которые можно пересадить, продать, изъять, можно поменять пол, скорректировать возраст, вторгнуться в генные цепочки и т. д., и никакое из этих действий не попадает под действие морального закона, ведь это лишь биологическая форма. А «сам человек», он где-то в другом месте, не здесь и не сейчас. При этом возникает философское отторжение понятия «организм» и замена его понятием «организация», о чем пишут, например, Ж. Делез и Ф. Гваттари. Ведь человека как Единого не существует. Да и сама биологическая жизнь не есть живая или хотя бы животная жизнь, это абстракция жизни. Ведь жизнь «как таковая» это и есть абстракция. Самое ужасное, что речь идет не только о

некоторых парадоксальных и иногда заведомо провокационных философских суждениях. Эта логика мысли присутствует и на уровне обыденного сознания. Герои «Бойцовского клуба» воруют из мусорных ящиков больницы человеческий жир, удаленный из организма толстушек в результате операции липосакции, и изготавливают из него ... мыло. Один из героев замечает, что из такого сырья получается самое лучшее, самое нежное мыло. Вроде бы никто от такого применения отхода хирургии физически не страдает. Однако как-то невольно вспоминаются элегантные дамские сумочки из человеческой кожи.

Об этом же отношении к человеку как к материалу, ресурсу и метафора «голой жизни» Дж. Агамбена, говорящего, что существо «голой жизни» можно убить, но нельзя принести в жертву. Естественно, его убийство и убийством-то не является, оно есть манипуляция с вещью. В жертву же можно принести только священное, а фрагмент ресурса святостью сам по себе не обладает, пока его этой святостью не наделают, выведя его тем самым за пределы «голой жизни».

Теории и практики биополитики придают особую проблематичность феномену достойной человека жизни. «Похвалите ваше лицо, поблагодарите ваши глаза, спросите ваш мозг». Не забывайте, вы ничего не решаете в этом мире: когда вы спите, ваш мозг уже все за вас решил. Или вот еще бесподобный вопрос: любите ли Вы свое тело? Да? Ах, а что вы делаете для него? Или: побалуйте Ваши ... ноги, руки, кожу... список можно продолжать. Это свидетельство того, что современный человек буквально втащен, встроен в дискурсы биополитики, превращен в совокупность органов, в биоматериал. Человек разделен на части, фрагментирован и *дискурсивно* уже пущен на органы.

Однако это состояние раскола можно было бы преодолеть, если бы философия не отказалась от оптики асимметрии, которая была характерна для классической и тяготеющей к ней философии. И это – во-вторых. Речь идет о том, что М.К. Мамардашвили объяснял чрез интуицию примата

положительного в бытии. Он задавал(ся) простым на первый взгляд вопросом: если взять закоренелого преступника, воплощение преступления как такового, и представить, что в предельной ситуации он выберет в отношении себя: добро или зло, правду или ложь, порок или добродетель? Ответ кажется очевидным. Эту очевидность Мамардашвили и называл приматом положительного в бытии. Действительно, классика всегда была уверена в примате добра, красоты, истины, что, конечно же, полагало их изначальное наличие, объективное и непреложное. Но вот Фрейд провозглашает паритетность, равенство Эроса и Танатоса, сознания и бессознательного, что полагает дальнейшие формы выравнивания: добро и зло, честь и бесчестие стали равнополагаемыми. Никогда в классике не могло быть онтологии лжи, онтологии зла.

Асимметрия бытия и небытия сменяется принципом симметрии, что приводит к серьезным искажениям. Симметричное отношение отменило примат положительного в бытии. И сегодня говорить об онтологии зла, лжи, ненависти, негитологии культуры и т.д. стало возможным и даже является признаком хорошего тона в философии. Полагание абсолютной симметрии приводит к нивелированию понятия природы феномена (всякого/ любого/ разного) вообще. Знак равенства уничтожает границы, полагает все калькулируемым и обесцененным.

Но вопрос остается: философия увидела тенденцию? Или жизнь разыгрывается по сценарию философии? Привлекательность ада на фоне постной прозрачности и непорочности рая всегда вызывала интерес у обывателя. А это и есть путь легитимации некоторых ментальных структур, за что ответственность несет философия. Но в таком случае как будет сформулирован сам вопрос о достоинстве? Что может быть мерой достоинства человека? Что определит его самоценность? И основанием какой ценности может стать он сам? Может ли человек выдержать роль архетипа порядка, коими всегда были феномены, превосходящие его самого? Отчасти ответ может быть прочитан в индустрии рекламы, очень, кстати,

профессионально работающей с сознанием массового человека. Позволим себе напомнить несколько роликов, широко и долго уже транслируемых по всем каналам не только телевидения, но и интернета. Реплика «Вы этого достойны!» и «Вы достойны большего!» запечатываются ролики, рекламирующие не самую топовую парфюмерию и – еще лучше! – туалетную бумагу! Вот что является мерилем человеческого достоинства?! Не Бог, не царь и не герой! Туалетная бумага! И верхом проникновения в массовое сознание идей биополитики является реклама мороженого, в которой смотрящему предлагается «порадовать свои вкусовые сосочки». Как? Разве это не я люблю мороженое, шампанское, шоколад и прочее? Нет, ты – только контейнер для органов! Они живут своей жизнью, гораздо более ценной, чем ты, и совершенно отдельной, отделяемой и самостоятельной! Но как в этих обстоятельствах поставить вопрос о достоинстве? Достоинство части тела, использующей туалетную бумагу? Вкусовые сосочки как архетип порядка? А что тогда есть достоинство человека?

Мамардашвили как-то назвал человека воображенным видом или символом. Во-ображенный, во-площенный – это близкие формы. Человек как образ самого себя обязательно в мире, вместе с миром. Во-ображенный – это как раз точка стяжки, удержания единого, собранный. Образ предполагает такую слиянность. Но что получится при во-ображении, во-площении человека во вкусовых сосочках? Тут никакой герменевтический круг не спасет от сумасшествия. А если нельзя вообразить? Если не воображенный? Не во-ображенный? Значит, и не существующий. Точнее, отсутствующий как человек. Его, кстати, можно приравнять ко всему. Почему не планктон? И дело не в том, может ли мыслить планктон, а в том, что я тогда не могу мыслить, как я хочу, а должен, как планктон. Вот в чем дело. Тут и новая этика подоспеет: нельзя! Запрещено все, кроме равнодушия. Но достоинство отрицает равнодушие, так как, во-первых, предполагает основание, а оно не безразлично, во-вторых, оно предполагает чувство некоторой

исключительности, которая тоже возможна только как отношение. Обособление возможно только в отношении.

Расколотость, фрагментация личности имеет еще одно серьезное последствие. В современной ситуации мы обнаруживаем странного, но очень распространенного человека без мировоззрения. В работе «Основные понятия метафизики» [см.: 15] Хайдеггер говорит, почему философия не может быть мировоззрением. Он объясняет это тем, что мировоззрение есть феномен тотальности, а философия, которая мыслится им как философствование, предполагает определенную настрой, но его невозможно спрогнозировать. Нельзя сохранить себя в присутствии мысли двадцать четыре часа в сутки, а значит, нельзя обладать философским мировоззрением. Но в такой интерпретации философия предстает перед нами как занятие, а не как образ жизни, коей она была, например, в Античности или в Средние века. Философия становится осколком мира человека как вопрошающего бытия. Поэтому, кстати, возможно серьезное расхождение эмпирического и персонажного образа философа. Итак, мировоззрение – показатель тотальности бытия человека. В ситуации фрагментированности обладание мировоззрением становится проблематичным. Первой реакцией на эту проблематичность стал так называемый парад мировоззренческих форм, характерный для второй половины XX века. Правда, речь тогда шла об отсутствии единой мировоззренческой формы эпохи, в то время как сам человек еще сохранял некоторую форму внутреннего единства. Сегодня же мы видим человека, который расколотость и фрагментацию делает инструментом своего существования, не ощущая потребности в собирании себя. Разные профили в Интернете, разные роли, разные лики при отсутствии лица и стержня, принципа собирания. Доктор Джекил и мистер Хайд не только не чураются друг друга, но могут спокойно попить чаю. И ни один из них не отвечает ни за другого, ни за самого себя. Ведь всегда можно укрыться во втором облике. Кроме того, несобранная личность обнаруживает дефицит способности целеполагания, что приводит к дефициту способности

действия. А мировоззрение есть деятельная форма отношения к миру. Научность – не в знании теории относительности, а в способности быть субъектом познания (затем – деятельности), религиозность – не в ношении креста, а в жизни по Божьему закону, мифологичность – не в декларациях на митингах экологических сообществ, не в безразличии к миру, раз в нем есть закон, а в поддержании мира как своего дома, соучастия в нем. Мировоззрение создавало мостик отношения с тем **большим**, что определяло меня как человека неслучайного в этом мире. Но если мир поместился в карман, если основанием моего достоинства являюсь только я, то разговор о достоинстве становится комичным (если принять, что комическое – это не безобразие, а некоторая ошибка, как у Аристотеля [см.: 2]).

Однако если мы задались вопросом о том, что в самой философии делает проблематичным разговор о достоинстве, то правомерен и вопрос, что в философии сохраняет возможность вопрошания о достоинстве. Вероятно, должен существовать и другой ход (N+1) в самой же философии, который будет возобновлять этический дискурс, а следовательно, и проблему достоинства.

Начнем опять с Фуко. Рассуждая о природе cogito в современной (заметим: ему) философии, он говорит, что cogito сталкивается с невозможностью удержаться в пространстве мыслимого как такового и вынуждено выходить за его пределы в формы деятельностные. Это труд, язык и сама жизнь. Именно в этих сферах cogito и сталкивается с присутствием немислимого, непокрываемого способностью помислить, в сферах, в которых нетождественность меня как бытия и меня как мысли о моем бытии становится очевидной. «...могу ли я сказать, что я есмь тот язык, на котором я говорю и в котором мысль моя плавно проникает в систему присущих ему возможностей, но который существует, однако, лишь в таких тяжелых напластованиях, полностью актуализировать которые мысль не в состоянии? Могу ли я сказать, что я есмь тот самый труд, который я осуществляю своими собственными руками, но который ускользает от меня

— не только после того, как я его завершил, но еще до того, как я его начал? Могу ли я сказать, что я есмь жизнь, которую я чувствую внутри себя, но которая окутывает меня временем – как тем непреодолимым временем, в котором она протекает, на миг вскидывая меня на гребень своей волны, так и тем грозным временем, которое предрекает мне мою собственную смерть? Я мог бы сказать одновременно, что я есмь и что я не есмь все это; *cogito ne приводит к утверждению бытия, зато оно открывает возможность целого ряда вопросов о бытии* (выделено нами. – Н.Т., Т.Ш.)» [12, с. 345-346]. Иными словами, современное философствование выводит мыслящего за пределы чистой философской спекуляции в жизнь.

В «Неописуемом сообществе» М. Бланшо [3] обнаруживается такой поворот. Все формы индивидуации, направленные на разрушение тоталитарного гнета общества, обнаруживают одно: в неописуемом сообществе само сообщество обнаруживает свою невозможность. Сообщество любовников и поэтов также в пределе невозможно, так как центробежные силы развязной индивидуализации приводят к тому, что ни любовь, ни творчество не создают пространства «со-». Единственно возможное сообщество – это сообщество самоубийц, сообщество в смерти. Почему? Не станем приписывать последующие размышления Бланшо. Их у него нет. Но попробуем развить эту мысль сами. Почему сообщество в смерти? Потому что смерть прерывает цепочку различания. Смерть выводит нас за границы абстрактного мышления, философской спекуляции. Она выводит меня в жизнь, как это ни парадоксально звучит. Не случайно древние называли философию упражнением в смерти. И это было не про смерть, а про жизнь, про ее ценность и достоинство. В смерти пик стремлений к индивидуации обнаруживает свою пустоту. Смерть случается только с человеком. Животное сдыхает.

Человек – борец со смертью. Своей и чужой. Поэтому античные мыслители называли его смертным. Для них «смертный» – синоним слова «человек». В борьбе со своей собственной смертью человек всегда

проигрывает. Но небезразлично, с каким счетом. Вот этот счет как раз и обнажает вопрос: что значит – уйти из жизни достойно?

Конечно, ответ на вопрос о достоинстве зависит от условий жизни человека вообще, от условий его последних лет, дней, мгновений. Но все же главным образом, от жизни в целом, от ее на каждый данный момент уже сложившейся целостности.

Значит, наш вопрос претворяется в другой: достоинство и жизнь. Н. Н. Трубников пишет: тот, кто жил, не может бояться умереть [см.: 11]. Пусть боится тот, кто не жил. Тот, кто жил, был счастлив. Само обладание достоинством становится показателем живой жизни. У Джека Лондона есть рассказ, название которого иногда переводят как «Любовь к жизни», иногда как «Жажда жизни» [6, с. 195-214]. Герой этого рассказа, золотоискатель эпохи освоения Нового Света, попадает в тяжелейшую ситуацию. Он остался один на один с дикой природой, напарник сначала предал его, а потом погиб, золото давно выброшено, чтобы не нести лишний груз. Кончилась еда, вода только в лужицах на земле. Ноги отказали, герой уже много дней ползет к берегу реки, где можно найти корабль. Но силы его иссякли, и оставшиеся четыре мили ему никогда не проползти. Сознание покидает его, и только неиссякаемая жажда жизни всё гонит и гонит вперед это полумертвое тело. Происходит невозможное: жизнь сама как бы подхватывает своего героя, не хочет гибнуть в нем, и сама спасает его ... для себя, для жизни. Замечательно, что по-английски, в оригинале, рассказ Джека Лондона называется «Love of Life» – «Любовь Жизни». И это, наверное, более точный перевод. Наверное, это и есть самый главный секрет достойной жизни – жить так, чтобы жизнь сама полюбила тебя.

В философии есть некоторые интуиции, позволяющие предположить выход даже из логики биополитики.

В свое время Фуко писал о том, как человек может отобрать у власти ее инвестиции [13, с. 190]. Так когда-то он отнял у власти свою выдрессированную в европейских тюрьмах и армиях дисциплину и сделал ее

внутренней, своей самодисциплиной; отнял у власти «вложения» в сексуальность, превратив ее в интимное, личное дело; наконец, отнял свое созданное армейской муштрой, физкультурой и спортом тело. Власть в форме биополитики «добралась» до отдельных тканей, клеток, органов этого тела. Да здравствуют вкусовые сосочки! Но оказывается, человек в состоянии выступить против принципов биополитики, распоряжающейся мною как материальным ресурсом, контейнером органов.

Герой фильма «Семь жизней» Бен Томас своей жизнью и смертью подтверждает, как нам представляется, эту возможность сопротивления теории и практике биополитики. Молодой человек ведет машину и, чуть отвлекшись от управления, попадает в катастрофу. В результате столкновения автомобилей погибает семь человек. В живых остается один Бен Томас. После этого жить по-прежнему он уже не может. Он ищет больных людей, нуждающихся в трансплантации различных органов или тканей, и последовательно отдает им одну часть своего организма за другой. Сначала – заболевшему брату долю своего легкого, потом часть печени женщине с онкологическим заболеванием. Часть костного мозга – мальчугану с тяжелым заболеванием опорно-двигательного аппарата. Между операциями, которые он для этого переносит, отдает свой дом матери двух маленьких детей, которой необходимо скрыться от преследующего её жестокого сожителя. Наконец, организует свою собственную смерть таким образом, чтобы можно было трансплантировать его сердце женщине, нуждающейся в пересадке, а глаза – слепому музыканту. Надо ли говорить, что в итоге он спас именно семь жизней. В англоязычной версии фильм называется «Семь фунтов» – примерно столько весили все органы или их остатки, подаренные героем другим людям, чтобы они жили. Как видим, российские переводчики сильно подняли пафосность названия фильма.

Можно было бы подумать, что этот фильм как раз провоцирует внедрение идеологии биополитики: пусти свое тело на органы, сделай это сам, облегчи работу диспозитива власти. Если бы не одно обстоятельство:

герой Уилла Смита все решения принимает сам и осуществляет их тоже сам, без всякого явного или скрытого, физического или идейного принуждения.

Может быть, жизнь и смерть героя этого фильма – пример того, как человек приходит от логики рассеивания себя к логике собирания. Того, как смерть может говорить нам не о самой себе, а о жизни, о выходе в жизнь из самых трагических ситуаций. Но здесь мы опять приходим к тому, что человек выходит к некоему архетипу порядка, который больше чем он сам. И именно поэтому он сам может состояться. Тогда человек – это око мира, ухо мира, сердце мира и т.п., т.е. своего рода совокупный *орган* мироздания. Н.Н. Трубников в «Притче о Белом Ките» пишет о том, что мир прислушивается к себе нашим ухом, приглядывается к себе нашим глазом, начинает осознавать себя нашим сознанием [см.: 11]. Как мир увидит себя без Ока, как услышит без Уха, как осознает себя и поймет без духа? сердца? Это значит, что у человека в этом мире есть своя задача – быть органом мироздания, таким, без которого не обойтись, «что тоже, как подумаешь, немало» [4]. Это «немало» означает, что по законам мира у человека вполне *достойное* место. Достоинство человека впечатано в структуры мироздания, и если оно попирается, Космос трещит по швам.

Список литературы

1. *Agamben G.* What is a Dispositive? – 2005. – 1/8. – URL: <https://doctissimo.pro/agamben-what-is-a-dispositive-42>, (свободный, дата обращения 31.03.2021).
2. *Аристотель.* Поэтика. Риторика / Аристотель; пер. с греч. В. Аппельрота, Н. Платоновой. – СПб.: Азбука, 2000. – 348 с.
3. *Блانشо М.* Неопикуемое сообщество. Московский философский фонд, 1988.
https://royallib.com/book/blansho_moris/neopisuemoe_soobshchestvo.html, свободный, дата обращения 31.03.2021).

4. *Бродский И.* Похороны Бобо. <https://rustih.ru/iosif-brodski-j-poxorony-bobo> (свободный, дата обращения 31.03.2021).

5. *Делёз, Жиль.* Критика и клиника / Пер. с франц. О. Е. Волчек и С. Л. Фокина. Послесл. и примеч. С. Л. Фокина. – СПб.: Machina, 2002. – 240 с.

6. *Джек Лондон.* Любовь к жизни /Джек Лондон. Собр. соч. в тринадцати томах. Т. III. С. 195-214.

7. *Керимов Т.Х.* Апории философского обоснования образа человека // Гуманизация современной философии и гуманитаризация общественных наук: Материалы науч. конф. (17–18 мая 2018 г.) / Под ред. В.Е. Кемерова, Д.А. Томильцевой. – Екатеринбург: Деловая книга, 2018. – С. 9–13.

8. *Мамардашвили М.К.* Из лекций по социальной философии // Социологический журнал. 1994. №3. С. 28-40.17.

9. *Мамардашвили М.К.* Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть. // М. К. Мамардашвили. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – С. 72-85.

10. *Мацейна А.* Происхождение и смысл философии / А. Мацейна // Историко-философский ежегодник. 1993. – М.: Наука, 1994. – С. 277–294.

11. *Трубников Н. Н.* Притча о белом ките / Н. Н. Трубников // Вопросы философии. – 1989. – № 1. – С. 57–82.

12. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. – 407 с.

13. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: [Избранные политические статьи, выступления и интервью]. / Мишель Фуко; [Пер. с фр. С. Ч. Офертаса]. – Москва: Праксис, 2002 – 384 с.

14. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики. // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 177-192.

15. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 327-345.