

ПАНДЕМИЯ И ФИГУРА ФИЛОСОФА



Попова Ольга Владимировна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Электронная почта: J-9101980@yandex.ru

Аннотация. Исследуется философский дискурс, сформировавшийся в контексте развития пандемии коронавируса COVID-19. Оценивается роль философии в осмыслении ряда социально-политических проблем, вызванных данной пандемией, и проводится анализ разных форм отношения к ней среди философов. Показано, что пандемия коронавируса была использована как повод и инструмент для концептуализации и продвижения ряда философских идей, в частности таких, как «лагерь», «чрезвычайное положение», «биополитика» (в особенности это характерно для позиции Дж. Агамбена). Вместе с тем в контексте пандемии были артикулированы позиция приостановки философских экспертных суждений, обусловленная ограниченностью знаний о пандемии, особой укорененностью философии в важных «вечных» вопросах и ее неспособностью релевантно ответить на неотложные (Г. Харманн), и актуальность морального акта молчания, выражающего солидарность с принявшими на себя удар трагической ситуации людьми (К. Малабу). В статье также исследуется проблема ревизии философских понятий, получивших особое распространение в период пандемии коронавируса. Отмечается полисемантическая сложность концепта «исключение». В частности, рассмотрены широкие коннотации понятий «исключение» и «исключительность». Продемонстрировано, что практика исключения вызывает процесс биополитической изоляции. Исключение трансgressирует в самоисключение, а последнее в свою очередь переключается

с концепциями расовой, кастовой, этнической чистоты. Исключение в биополитическом смысле, рассмотренное в узком контексте принятых карантинных мер и вызывающее протест у Дж. Агамбена, может соседствовать со сложившимися насильственными механизмами социокультурного и онтологического исключения. Рассмотрение различных позиций философов позволило эксплицировать в контексте становящегося дискурса о пандемии ассоциацию, связанную с широко обсуждающимся среди представителей философии сознания известным мысленным экспериментом — «комнатой Марии» Ф. Джексона.

Ключевые слова: пандемия, коронавирус, философия пандемии, медицина катастроф, исключительное положение.

Ссылка для цитирования: Попова О.В. Пандемия и фигура философа // Человек. 2020. Т. 31, № 6. С. 11–30. DOI: 10.31857/S023620070013079-3.

Концептуализация эпидемии в гуманитарных дискурсах стала особенно привлекательной для мыслителей и писателей XX века. Так, благодаря работам А. Арто, А. Камю, М. Фуко и других философов чума из исключительно медицинского понятия превратилась в философский концепт, позволяющий обнажить сущность властных отношений и дисциплинарных механизмов и исследовать характерные особенности пространства безопасности и исключения. По выражению Р. Жирара, «медицинская чума становится метафорой общественной чумы; она принадлежит тому, что мы зовем литературой» [2].

Пандемия коронавируса, как и ранее чума, вызвала у интеллектуалов попытку разобраться в экзистенциальных проблемах, структуре властных отношений и будущем человечества в целом. На этом фоне роль философа как эксперта по экзистенциальным вопросам необычайно усилилась. В определенном смысле пандемия стала проверкой на прочность самой философии, заставив философов спуститься из области умозрительной, замкнутой на самой себе сферы идей к конкретной жизненной прагматике.

Как осуществлялось философствование о пандемии? Какие модальности философствования здесь оказались значимыми? Какие линии анализа захватили философский мир? В предлагаемой статье мы в некоторой мере постараемся дать ответы на поставленные вопросы. Разумеется, философский дискурс о пандемии не завершен и активно развивается, но все же мы попытаемся вычлнить его ключевые особенности. С одной стороны, дискурс о пандемии можно рассматривать как дискурс о концептах, без которых немыслима современная философия. С другой — мы наблюдаем ситуацию, когда заложенный в пандемический контекст философский

тезаурус пополняется новыми коннотациями, не очевидными ранее. Пандемия ждала своего до-определения, должна была стать завершенным объектом, чтобы создать возможность своего целостного и полного восприятия*. Происходил акт индивидуального уникального осваивания и осмысления пандемии.

Событие пандемии должно было «дособытиться» (М. Мамардашвили [3]) в воспринимающих человеческих существах, обрести завершение в их единственном способе проживания кризиса. В процессе нарастания кризиса осуществлялось переключение с эмпирического способа получения опыта на лингвистическое его конструирование. Речевая картина пандемии оказалась разнородной, наполненной фрагментами переплетающихся между собой различных дискурсов. Немаловажную роль в ее становлении сыграли философы. Ими было задано биополитическое измерение COVID-19.

Биополитическое измерение COVID-19

Любая эпидемия формирует экзистенциальное настроение, и философствование здесь оказывается особенно уместным. Оно часто соприкасается с какой-то трагедией. Не самые простые времена зачастую становятся основой для великой философии и литературы, порождая, с одной стороны, интерсубъективные смыслы, оказывающие сопротивление страху перед пандемией, а с другой — интегральную чувственность, «дрожащее “соборное” тело, противостоящее нашествию антропофагов, непостижимой форме иной витальности» [7]. Характеристики последнего: его закрытый, футлярный характер, обособленность и замкнутость в экзистенциальном страхе — продуцируют поиск смысла как такового.

Футлярность социальных отношений, направленная на изоляцию человека в его собственном бытии, неожиданно приобрела глобальный характер, став самой острой темой развернувшихся философских дискуссий. На повестке встал вопрос о том, что лучше: протекция и дистанцирование, введенные под эгидой безопасности, или следование устоявшемуся порядку с его сложившейся структурой социальных отношений, немаловажную роль в котором играют открытость, близость, коллективное общение. И если среднестатистический человек мог придерживаться одного из полюсов, иррационально выбирая стратегию изоляционизма либо

* Здесь мы следуем мысли М. Мамардашвили о том, что человек начинает воспринимать вещи, лишь когда мир уже до-определен, когда есть готовые, завершенные объекты и законы [см.: 3, с. 134].

либерального игнорирования любых попыток навязывания карантинных мер, то логика поведения философа выражалась в концептуальном обосновании, выведенном в публичное пространство, и подчинялась той философии, которая стала делом его жизни. Философствуя о карантине, фактически каждый осуществлял презентацию своей философской биографии и обосновывал в новых условиях релевантность любимых концептов и теорий.

Вопрос о том, нужен ли для описания пандемии и состояния общества философскому сообществу особый язык, оказался неуместен. Пока остальная часть человечества изобретала и осваивала новую лексику пандемии («корона-диссиденты», «зуминг», «инфодемия» — лишь некоторые примеры новой языковой реальности), не менее вирулентную, чем сам вирус, развернувшие онлайн-дискуссии философы показали, что новый язык, описывающий медиализированную пандемическую реальность, безусловно, нужен и этот язык — язык их собственной философии.

Пандемия стала поводом напомнить о себе. Для многих философов она оказалась еще и обстоятельством, побуждающим обратить внимание на усиление властных притязаний современной биополитики. Так, Дж. Агамбен использовал эпидемию коронавируса как материал для иллюстрации таких ключевых концептов своих исследований, как «голая жизнь» (жизнь, лишенная воли к политическому существованию), «исключение», «чрезвычайное положение». В разных формах изоляции философ усмотрел тотальность «голой жизни». Ее характерной чертой становится абсолютная жертва всех своих прав ради возможности сохранить здоровье: «Первое, что ясно продемонстрировала волна паники, парализовавшая страну, — это то, что наше общество больше не верит ни во что, кроме голой жизни. Очевидно, что итальянцы готовы пожертвовать практически всем — нормальными условиями жизни, социальными отношениями, работой, даже дружбой и религиозными или политическими убеждениями — чтобы избежать опасности заболеть» [9].

Дж. Агамбен выразил резкий протест против мер изоляции и дистанцирования: «Люди настолько привыкли жить в условиях постоянного кризиса и чрезвычайных ситуаций, что, кажется, они не замечают, что их жизнь была сведена к чисто биологическому состоянию, которое утратило не только какое-либо социальное и политическое измерение, но даже любое сострадание... Общество, которое живет в постоянном чрезвычайном положении, не может быть свободным» [ibid.]. Мнение мыслителя формировалось в тот период, когда ущерб от эпидемии коронавируса еще был сопоставим с ущербом от других сезонных вирусных инфекций. Позиция Агамбена об усилении тенденций исключения была воспринята

как акт самопрезентации и утверждения истинности собственной философии, вызвав резкую критику по мере нарастания симптомов трагичности ситуации.

В позиции Агамбена ярко выражена милитаристская лексика. Апелляция к войне «против невидимого врага», воспоминания в мирное время о «гнусных военных технологиях, от колючей проволоки до атомных станций», упоминание таких слов-маркеров, как «эксперименты», «безопасность», «чрезвычайная ситуация», создают нагнетающий лингвистический эффект. Милитаристский дискурс дал возможность Агамбену вооружить свою философию красноречивыми иллюстрациями пандемической жизни, обосновывать свой главный тезис о том, что лагерь является матрицей современного биополитического пространства [1].

Влияние пандемии на социальный порядок в целом привело к тотальной ревизии многих аспектов социальной жизни. Исключительное положение — это чрезвычайная мера, принимаемая в таких ситуациях, например, как война. Использование «исключительного положения в качестве нормальной парадигмы для правительства» [там же] вызвало ощущение всепроникающей милитаризации. Контроль за передвижением, самоизоляция, дистанцирование стали одними из главных тем общественных дискуссий.

В поле социально-политического зрения оказалась проблема безопасности. И если в 2019 году после потрясшей мир новости о сомнительных успехах китайского ученого Хэ Цзянкуя на слуху был вопрос о редактировании генома человека и антропологическом модусе биобезопасности, то в 2020 году фокус внимания общественности сместился к глобальной проблеме выживания человечества. Огромное значение приобретает эпидемиологический аспект биобезопасности. Поэтому проблема контроля инновационных разработок в области биоинженерии оказалась актуальной уже совершенно в другом контексте — в связи с начавшимся обсуждением возможности искусственного/естественного происхождения вируса COVID-19. Кроме того, озабоченность усилением мер биобезопасности вызвала подозрение в подстроенности происходящего, преследовании других, не связанных исключительно с эпидемией целей.

Таким образом, пандемия стала поводом препарировать социальную реальность в разных ракурсах и присваивать новые переносные значения устоявшимся понятиям. С коронавирусом произошло то, о чем когда-то точно высказалась С. Зонтаг, исследуя прагматические свойства болезни как метафоры: «Любое важное заболевание, чья причинность мутна и для которой лечение неэффективно, имеет тенденцию быть затопленным в значении.

О.В. Попова
Пандемия и
фигура
философа

Во-первых, предметы глубочайшего страха (коррупция, распад, загрязнение, anomия, слабость) отождествляются с болезнью. Затем, во имя болезни (то есть используя ее в качестве метафоры), этот ужас навязывается другим вещам» [19, р. 58].

Во время распространения пандемии ужас карантина вызвал «вирусную» реакцию о грядущем биополитическом усилении мер контроля, изоляции и исключения. Мифы об ожидающей человечество принудительной вакцинации и чипировании воспроизводятся в контексте метафоризации болезни. Последняя выходит за пределы больниц, зараженным оказывается все общество. Вирус — это теперь больше, чем вирус, он прорастает корнями в сферу глобальной политической повестки.

Сам процесс речевого и психологического воздействия метафор может принимать самые чудовищные формы. Это неоднократно подтверждала история. Вспомним, что восприятие еврейского народа сквозь призму метафоры болезни вызвало легализацию их изоляции. Гетто, а впоследствии и концлагеря были аналогами социального карантина. Уничтожению людей предшествовал процесс лингвистического конструирования, где понятие «болезнь» вынималось из строго очерченных рамок употребления, чтобы стать неотъемлемой характеристикой людей, изгоняемых за пределы нацистского социума.

Пандемия коронавируса вывела на свет практики исключения, фундированные на медиализации социальной жизни и метафоризации болезни. Понятия «вирус», «карантин», «пандемия» вышли из границ своих привычных значений, чтобы быть размещенными в сетке социально-политических категорий, в то время как политическая сфера замкнулась в биомедицинском контексте.

Новая эпидемия привнесла новые оттенки значений и в привычное языковое пространство — лексика стала существенно иной. Стоит вспомнить о трансформации невербальной коммуникации, а также о милитаристском «новоязе», проникшем в повседневное общение и в онлайн-корреспонденцию, где заключительные строки переписки все чаще сопровождаются пожеланиями безопасности, здоровья, а подписи с простым выражением «всего наилучшего» отражают пассивную агрессию [15]. Милитаризм лексики является маркером осуществляющихся политических шагов и психологической оценки ситуации. COVID-19 отождествляется с чужеродцами, требуя закрытия границ, формируя подозрительность к Другому как к Чужому, врагу, носителю опасности. На начальной стадии развития пандемии в дискурсивном пространстве у COVID-19 появляется национальный антропоморфный облик, впоследствии в нем прорастают универсальные космополитические черты.

Как лаконично выразился С. Бенвенуто, вспоминая о закрытии Д. Трампом государственных границ, «опасность всегда исходит извне, а не изнутри» [11]. Он же сделал акцент на смене милитаристской установки к выстраиванию внутренней социальной работы и переходу к другой форме социального поведения, которую можно обозначить формулой, введенной журналистом М. Джаннини: «Мы не в опасности, мы — опасность» [цит. по: *ibid.*]. Бенвенуто также отметил, что «основные оппозиции нашего шмиттианского бытия политическими животными — мы против них, я против другого — рушатся, и мы все одинаково опасны, цыганка не опаснее моей собственной дочери, расистские категоризации теряют все свое мобилизующее обаяние при ударе» [*ibid.*]. Деконструкция социальных отношений осуществляется параллельно с конструированием общего биополитического врага-коронавируса. Враг меняет личины, люди надевают маски.

О.В. Попова
Пандемия и
фигура
философа

Пандемия и акт молчания

Отход от неспешного мысленного экспериментирования к сложнейшим экзистенциальным проблемам дал толчок формированию новой повестки в философии. Все это происходило в режиме цейтнота. В режиме, который полностью противоположен духу философии. Бесконечные зоом-встречи интеллектуалов, посты в соцсетях, реплики и статьи в научной периодике задавали пафос неотложного философствования. Философия очередной раз расширила свои границы, тематизировав новую «ковидную» реальность. Модальность молчания стала маргинальной в охваченной пандемической повесткой разгоряченной философской среде. Однако тем интереснее отследить мнения тех, кто не поддался общей «вирусной» нагрузке на философию.

Вот что о ситуации молниеносного осмысления говорит Г. Харманн: «...философия лучше справляется с важными вопросами, чем с неотложными. Люди, которых я больше всего хочу услышать, говорят в такое время, это вирусологи, эпидемиологи и те политики, которые думают и ведут себя наиболее ответственно. Если философ слишком быстро говорит о насущной проблеме, такой, как коронавирус, есть большая вероятность, что он просто будет толкать текущие события в свою собственную философскую позицию, а не бросать вызов своему собственному мышлению относительно того, что происходит» [13]. В приведенных словах просматривается аллюзия на философскую традицию молчания. Модальность молчания может быть и эвристическим приемом, и созерцательной практикой, имеющей огромное значение

для осмысления экзистенциальных проблем. Молчание философа на тему пандемии выступает одновременно и переходом от теоретических подходов, и уходом от «забалтывания» и профанизации проблемы к практическим мерам. Кроме того, это еще и путь определения идентичности самой философии, выводимой за пределы прагматики мира в область умозрительных сущностей.

Г. Харманн ставит себя в оппозицию к прикладным исследованиям в области философии, имеющим дело не столько с вечностью, сколько с актуальными проблемами осуществляющейся здесь и сейчас темпоральности настоящего. Отстраненность философии от решения социальных и политических проблем современности обыденным сознанием нередко воспринимается как пир во время чумы, попытка жить в сконструированном концептуальном мире, плохо соотносящемся с миром обычного человека, где философ живет не как философ, а как гражданин какой-то страны, избиратель, чей-то сын или друг. Философ становится в этом случае заложником своих ментальных изобретений. Они то и дело вызывают неизбежный онтологический карантин, замыкая бытие мыслителя в мире концептуальных построений. Последние конституируют существование мыслителя не в меньшей степени, чем он сам определяет их развитие.

Кроме того, Харманн апеллирует к такой идентичности философии, которая укоренена лишь в своем собственном контексте и не требует для анализа изменяющейся социальности и политической сферы как таковой. Философия работает «в масштабе веков и тысячелетий» [ibid.]. Примеры политической катастрофы в биографии Платона или М. Хайдеггера напоминают об особой онтологической нише философии, выход из которой чреват провалом. Сам Харманн едко замечает: «Я не против прочесть, что Бадью или Жижек скажут о COVID-19, но я бы предпочел услышать мнение губернатора Калифорнии» [ibid.]. В этом проявляются особая нищета философии, ее беспомощность перед прагматикой мира.

В данной связи от Г. Харманна достается и Дж. Агамбену, которого он ставит на одну плоскость с Д. Трампом и его сторонниками, «утверждающими по поводу пандемии, что все это обман, чтобы разрушить экономику и устроить Трампу переизбрание» [ibid.]. Харманн настаивает на целесообразности молчания. Умаление роли своей экспертной философской оценки особенно уместно во время кризиса, когда сталкиваешься с катастрофой: «Бывают моменты, когда каждый из нас должен просто молчать и слушать, и важно распознать те моменты, когда они приходят» [ibid.].

Воздержанность от суждений оказалась абсолютно нетипичным делом для современных философов. При отсутствии полноты

экспертной оценки происходящего экспертами стали все. Тем не менее практика осознанного молчания также стала особенностью философского подхода к осмыслению пандемии. Так, французский философ К. Малабу высказалась в пользу воздержания от присоединения к лавинообразному потоку суждений.

Подобная позиция обусловлена, как минимум, двумя обстоятельствами: во-первых, ограниченность наших знаний о каком-то предмете вызывает к приостановке экспертных суждений или, по крайней мере, к ограничению высказываний; во-вторых, как моральные существа, актом молчания мы можем выражать солидарность с принявшими на себя удар трагической ситуации. Мимезис молчания — это этический жест, указывающий на солидарность с жертвами изоляции (по каким бы причинам она ни осуществлялась). Обратимся к словам Малабу: «Я восхищаюсь теми, кто может проанализировать нынешний кризис, вызванный пандемией КОВИД-19, с точки зрения глобальной политики, капитализма, исключительного положения, экологического кризиса, стратегических отношений Китай — США — Россия и т.д. Именно на данный момент я, наоборот, пытаюсь быть “личностью”. Это опять-таки не из-за какого-либо индивидуализма, а потому... что эпоха, приостановка, ограничение социальной ответственности — иногда единственный доступ к изменчивости, способ чувствовать себя ближе ко всем изолированным людям на Земле. По этой причине я стараюсь быть как можно более одинокой в своем одиночестве» [16].

Для прояснения своей позиции Малабу вводит понятие «двойной карантин». Высказываясь на тему пандемии, она приводит отрывок из «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо, где повествуется о карантине, в который попал философ во время чумы в Мессине. Руссо нужно было провести 21 день в условиях изоляции: либо в одиночестве в Лазаретто — больнице для людей с инфекционными заболеваниями, либо на изолированном судне вместе с другими людьми. Руссо выбрал одиночество. Это карантин в карантине, поскольку речь идет не только об эпидемии, но и об отдалении от людей, о лишении себя всех социальных связей. Смысл такого карантина — в изоляции «от коллективной изоляции, чтобы создать остров (островок) внутри изоляции» [ibid.]. Для Руссо выбор одиночества есть реализация его права остаться наедине с собой. Это то подлинное бытие самости, которое становится способом спасения и в физическом, и в ментальном смыслах. Это в положительном смысле карантин, который очевиден и приемлем далеко не для всех. Он становится уделом людей с особой ментальной конституцией. Тех, для кого важно самосохранение.

О.В. Попова
Пандемия и
фигура
философа

В представленных позициях Г. Харманна и К. Малабу опыт молчания выступает неотъемлемой составляющей поиска философской истины.

Как в целом осуществляется истина о пандемии? Один путь указан Дж. Агамбенom. Он связан с экспликацией распространенных положений философии и использованием для анализа философских концептов и метафор. Таких, например, как «исключение», «чрезвычайное положение», «медикализация», «голая жизнь» и др. Это путь от лица субъектов речи, письма и действия, выражающих протест против биополитической десубъективации и отчасти игнорирующих стихийную сущность эпидемии, формирующийся «словарь» которой становится соразмерен ее природе.

Другой путь — сопричастность с теми, кому не дано право голоса, кто изолирован в силу своей природы и находится в особой онтологически уязвимой позиции. В этой связи приведенную выше позицию К. Малабу можно спроецировать не только в контекст пространственного исключения, вызываемого ограничительными противоэпидемическими мероприятиями (карантином), но и исключения, вызванного самой природой человека. Недостаточной, дающей сбой и зачастую замыкающей человека в самом себе. Лишенные зрения, слуха и других способов восприятия мира люди пребывают в хроническом онтологическом карантине, отчасти компенсируемом возможностями общения [см.: 6]. Их изоляция, в отличие от внешнего карантина, не кратковременна, а онтологически устойчива. Режим чрезвычайной ситуации в данном случае охватывает всю жизнь.

Внешнее и внутреннее исключение, эпидемиологический и онтологический карантин — разные модальности общего феномена замыкания тела. Одна из них имеет солипсистскую направленность, когда «против социального мира я... могу использовать мою чувственную природу, закрыть глаза, заткнуть уши, жить чужаком в обществе, рассуждать о другом, о церемониях и памятниках как о простых комбинациях цвета и света, отменять их человеческие значения. Против естественного мира я всегда могу прибегнуть к мыслящей природе и подвергнуть сомнению любое конкретное восприятие, взятое как таковое» [4, с. 459].

Следующая модальность вызывается не зависящим от человека фактором природного воздействия, стихийным эпидемическим процессом и требует социальных регулятивных мер. Здесь тело замкнуто в определенных пространственно-временных границах (дистанцирование, режим прогулок, пребывание на очерченной территории). Такого рода карантин вызывает негативные коннотации, ломая привычный порядок жизни и существенно ограничивая человеческую свободу. Однако он же краеугольный камень

выживания. Особенно это очевидно на примере анализа феномена карантина в фашистских концлагерях. Карантин вводился там в исключительных случаях для незначительного числа узников — изоляция в изоляции, исключение в исключительном положении давали шанс уцелеть в качестве не только производственной единицы, но прежде всего субъекта. Карантин, несмотря на присущие ему ограничения, был в большей степени связан со свободой, чем докарантинная лагерная жизнь [см.: 5].

Третья модальность определяется сбоем в природе, поломкой, приводящей к предельной человеческой уязвимости, ограничению человеческих возможностей. Так, слепоглухонему можно считать предельным выражением такого замыкания тела; оно сопряжено с коннотациями болезни, недостаточности и смерти. Аналогично исключению подвергаются пациенты с редкими заболеваниями, особенностями развития, инвалидностью. Социальный мир зачастую выбраковывает их, подвергая стигматизации. Незрячий становится слепым, а неслышащий — глухим не потому, что они лишены зрения и слуха, а потому что их, не замечая, исключают. Тут мы переходим к важной теме, связанной с многозначностью коннотаций исключения. Попробуем рассмотреть конкретные примеры концептуализации и различные философские позиции по ключевым проблемам пандемического дискурса.

Пандемия, этика исключения, исключительная мораль

Когда масштаб трагедии был не столь очевиден, первым, кто решился критически оценить мнение Дж. Агамбена, стал его друг Ж.-Л. Нанси. Он попытался расширить толкование понятия «исключение», придав тому техноцентрический смысл.

Отметив, что «исключение действительно становится правилом в мире, где технические взаимосвязи всех видов... достигают неизвестной до сих пор интенсивности» [17], и как бы отчасти соглашаясь с Агамбеном, Нанси завершает свое рассуждение примером из опыта их дружеских отношений и истории собственной болезни: «Почти тридцать лет назад врачи решили, что мне нужна пересадка сердца. Джорджио [Агамбен] был одним из немногих, кто посоветовал мне не слушать их. Если бы я следовал его совету, я бы, вероятно, умер достаточно скоро» [ibid.]. Нанси завершает данное высказывание, используя философский посыл и язык самого же Агамбена, играя многозначностью коннотаций концепта «исключительность». Исключительное — это и нечто выдающееся,

О.В. Попова
Пандемия и
фигура
философа

и одновременно намека на устранение и удаление: «Можно ошибиться. Джорджио тем не менее является личностью такой утонченности и доброты, что можно определить ее — без малейшей иронии — как исключительную» [ibid.].

Здесь следует обратить внимание на многозначность концепта «исключение». Он отличается разными, противоположными по духу смысловыми оттенками и различными культурными коннотациями, выступая исторически сложившейся нормой, транслируемой из поколения в поколение и органично вписывающейся в современный биополитический уклад.

Позиция Дж. Агамбена и Ж.-Л. Нанси нашла отклик у Д. Дживеди и Ш. Мохана. Индийские философы напомнили о действии закона исключения на протяжении всей истории развития индийского общества («сообщества отверженных»). Исключение и исключительность в социальном контексте развития Индии являются рядоположенными понятиями. Так, брахманы исключительны, поскольку они пользуются недоступными низшим кастам привилегиями. На них возложена ритуальная часть и управление общественным порядком, поэтому «исключение брамина не похоже на исключение далитов» [12]. Далиты (каста «неприкасаемых») — исключенные в агамбеновском смысле. В матрице сложившихся веками общественных отношений им было отведено место изгоев, маргиналов, не включенных в варновую стратификацию общества, которая была заложена в индуистских религиозных источниках, в частности в Ригведе. В настоящее время ситуацию индийского расслоения общества стараются урегулировать с помощью мер государственной поддержки, шаги против культурной сегрегации становятся все более очевидными, но тем не менее остаются исторически сложившиеся кастовые барьеры, приводящие к катастрофическим последствиям. Кастовые барьеры, например, включают требование высших каст иметь отдельные больницы, отказ получать медицинскую помощь от представителей низшей касты, что приводит к массовой гибели людей [ibid.].

В данном случае практика исключения вызывает процесс биополитической изоляции. Исключение транgressирует в самоисключение, а последнее в свою очередь перекликается с концепциями расовой, кастовой, этнической чистоты. Дживеди и Мохана приводят пример исключения, когда в индийский общественный уклад, затрагивающий область медицины, вторгается персональное решение поступать в противоречии с общественными нормами, основываясь на экспертном научном знании: «До конца 1800-х годов беременные женщины, госпитализированные в больницы, имели тенденцию к смерти в большом количестве после родов из-за послеродовой лихорадки или послеродовых инфекций. ...Австрийский

врач по имени Игнас Семмельвейс понял, что это происходит потому, что руки медицинских работников переносили патогены от одного вскрытия к другому пациенту или от матки одной женщины к другой, вызывая инфекции и смерть. Решение, предложенное Семмельвейсом, заключалось в том, чтобы мыть руки после каждого контакта. Из-за этого он рассматривался как исключение и подвергался остракизму со стороны медицинского сообщества. Он умер в психиатрической больнице, страдающий сепсисом, который, возможно, стал результатом избиения охранниками» [ibid.].

Исключение себя из пространства утвержденных социальных норм приводит к заключению в асоциальном пространстве. К исключению приводит метод борьбы с инфекцией. Сам метод также основывался на исключении, выстраивании невидимой границы посредством очистительных процедур. Общие патогены перестали связывать женские тела. Гигиенические процедуры выступили здесь фактором исключения распространения инфекций. Их использование же стало возможным благодаря исключительности врача.

Рассмотренные примеры указывают на полисемантическую сложность концепта «исключение». Исключение в биополитическом смысле, понимаемое в узком контексте принятых карантинных мер и вызывающее протест у Агамбена, может соседствовать со сложившимися насильственными механизмами социокультурного исключения. На фоне разных стратегий исключения всегда значимой оказывается исключительность, выделяющая человека из массового поглощения социальностью, обеспечивающего уникальность его деятельности и поступков. Однако такого рода исключительность всегда граничит с остракизмом и, как минимум, непониманием. Исключительность поступка всегда проявляется в локусе разворачивания этического модуса существования. Оно выведено за рамки привычной социальной деятельности и потому уникально.

Развитие пандемии коронавируса сопровождалось инверсивными процессами. Аномальное переворачивание смыслов, резкая трансформация логики социальной жизни и идентичности самого человека характеризуют сущность экзистенциальных ситуаций, где под вопрос ставятся основания всех вещей. Р. Рончи метафорично охарактеризовал пандемию «как своего рода экспериментальное распятие, способное проверить гипотезы, которые идут от политики к последствиям глобализации, к трансформации коммуникации во времена Интернета — достигая высот тончайших метафизических спекуляций» [18].

В действительности и медицинскому персоналу, и волонтерам, и ученым пришлось отталкиваться от иных моральных оснований,

О.В. Попова
Пандемия и
фигура
философа

которые условно можно назвать «этикой в режиме цейтнота». Эта этика носила экспериментальный характер ввиду неприменимости классических норм и принципов, заложенных в современное регулятивное поле биоэтики. Нелинейный характер социальных трансформаций, вызванных пандемией коронавируса, открыл новые формы социальных отношений. В то же время в контексте развития данных процессов формирование этико-нормативного поля происходило с запаздыванием — прямо на глазах всех их участников.

Можно ли искусственно ускорить процесс создания норм, которые будут являть собой успешный ответ общества на пандемию? К сожалению, данный алгоритм не применим к глобальным проблемам человечества, которые, как показала пандемия коронавируса, никогда не могут быть разрешены окончательно, заставляя мораль пульсировать, не давая ей возможность принимать законченные формы. Современные этика и биоэтика оказались беспочвенными. В ситуации пандемической катастрофы под них, как оказалось, нельзя подвести универсальное мировоззренческое основание. Так, упор на утилитаризм, с его эвдемонической истиной о наибольшем счастье для наибольшего числа людей, в период кризиса мог бы принять странные формы, позволив приносить людей в жертву ради общего блага. Или другой пример: когда речь шла о формировании коллективного иммунитета в рамках, скажем, пути, по которому пошла Швеция, возникал вопрос об игнорировании прав меньшинств (пожилых людей и лиц, страдающих хроническими заболеваниями). Отсутствие всеобщего карантина для них создавало значительные риски и критиками этого подхода рассматривалось как неоправданная жертва.

Противоположным по духу стал подход, отражающий эгалитаристские взгляды. Речь идет о защите наиболее подверженных риску, уязвимых членов общества, выразившейся в реализации карантинных мер, затрагивающих большинство членов общества. В основе данного подхода лежит также принцип приоритета справедливости над экономической эффективностью (во многих странах мира был обеспечен доступ к наиболее дорогостоящим ресурсам здравоохранения). Такая политика была хорошо воспринята в странах с выраженным христианским мировоззрением, где особый акцент делался на ценности святости человеческой жизни и необходимости защиты каждого от последствий эпидемии. В этой связи следует вспомнить молитву папы Франциска на пустой площади Святого Петра в Риме. Она была обращена с призывом сострадания к страждущим: «Мы поняли, что мы находимся в одной лодке, все мы хрупкие и дезориентированные, но в то же

время важные и нужные, все мы призваны грести вместе, каждый из нас нуждается в утешении другого» [10].

Попытки выработать универсальные этические подходы в обращении с пациентами терпели крах в каждодневной клинической реальности. Оказание помощи больным в экстремальных условиях, при недостатке персонала и оборудования, необходимости распределения аппаратов ИВЛ и кислородных масок, дефиците средств защиты и времени приводило к агонии нормогенеза. Защита одних при обречении на смерть других в условиях дефицита ресурсов стала особенностью этики пандемии. Здесь начали действовать законы военного времени и принципы сортировки больных, применяемые в медицине катастроф.

Режим чрезвычайной ситуации коснулся и разработки вакцины. Она также осуществляется в режиме цейтнота, минимизируя требования к этическим стандартам, заложенным в этике клинических исследований. Возник вопрос о четком разграничении стремления исследователя действительно оказать помощь людям с помощью несущих риски для жизни исследований и его жажды прославиться в научном мире.

В целом, пандемия вскрыла проблему справедливости в медицине. Принцип эгалитаризма не отменялся, но отчаянно корректировался эпидемической реальностью. Важным стало уже не столько сохранение морального лица медицины, сколько недопущение еще большего количества человеческих жертв. Была сделана ставка на стратегию действий, которую М. Эпштейн емко назвал «протективом». В отличие от детектива, расследующего преступления (а фактически обвиняющего медицинское сообщество во всех смертных грехах), протектив работает над тем, как не допустить большей катастрофы, как защитить «от преступления, уже ставшего нормой, то есть как вести себя в опыте выживания на пределе» [ibid.].

Под вопрос поставлены и принципы организации самой системы здравоохранения, в рамках которой были допущены такие значительные жертвы. Однако при этом в многоголосице взглядов непосредственно мнений философов, поднимавших данный вопрос, оказалось крайне мало. В этой связи особенно примечательно высказывание Г. Харманна: «Общественное здравоохранение — это один из самых ярких аргументов против либертарианского индивидуализма. Это нужно изменить. Но когда я говорю, говорю это не как философ, а просто как обычный избиратель и, возможно, как активист» [13].

Фиаско клинической этики и ограниченность существующих биоэтических подходов в условиях пандемии породили интерес к этическим максимам, которые могли бы стать ориентирами

О.В. Попова
Пандемия и
фигура
философа

в экстремальных ситуациях, подобных пандемии коронавируса. Не имея возможности представить всю многогранность этического дискурса, обратим внимание на точку зрения М. Эпштейна. Давая этическую оценку пандемии, он выдвигает принцип приоритета бытия в этике, или бытийной постоянной, которая «искривляет пространство этики в пользу “не навреди”» [8]. С названным принципом связан приоритет действительности перед действием, некоторого консерватизма перед активностью, остановки перед новым, даже если оно сулит, казалось бы, неоспоримые выгоды: «Иными словами, деонтология, учение о должном, зависит от онтологии, учения о бытии» [там же]. Как же данный принцип воплощается в конкретных примерах клинического опыта?

М. Эпштейн моделирует ситуацию, связанную с правом врача распоряжаться лекарством, необходимым для лечения тяжелобольных людей. При этом разделение этого лекарства между менее больными пациентами (ввиду использования меньших доз, чем это нужно для лечения одного, но более тяжелого пациента, у которого меньше шансов на выживание) может увеличить число вылеченных. Данный подход является эгалитаристским. Он лежал в основе многих клинических мер во время пандемии COVID-19, например таких, как использование с помощью различных технических ухищрений одного аппарата ИВЛ для нескольких больных. Если «усилить» ситуацию, то можно представить случай больных с отказавшими органами: «Позволено ли убить одного здорового и разъять его тело на органы, чтобы пересадить их пяти больным и тем самым их спасти?» [там же].

Активная помощь в этической перспективе оказывается менее значимой, чем принцип «не навреди»: «Бытие, как оно складывается независимо от нас, обладает некоторым приоритетом перед нашей волей. <...> ...Наша первая забота — не ухудшать то, что есть, и только вторая — улучшать. <...> Назовем это *приоритетом бытия в этике, или бытийной постоянной*, которая чуть-чуть искривляет пространство этики в пользу “не навреди”» [там же].

Принцип приоритета бытия фундирует особую тактику отношения с больными в клинической реальности, когда отказываются от инновационных экстраординарных мер по спасению жизни, полагая, что связанные с их введением риски могут обернуться непоправимыми последствиями, или когда притормаживают запуск вакцин, настаивая на тщательном проведении клинических испытаний. Такие примеры отражают консервативную функцию морали.

Красивый принцип бытийственной постоянной, как и другие принципы, оказался затянут в воронку пандемического кризиса, хаотически регулируя возникающие клинические проблемы.

Подводя итоги осмысления феномена пандемии в контексте возникших философских дискуссий, эксплицируем ассоциацию, связанную с широко обсуждающимся среди представителей философии сознания известным мысленным экспериментом — «комнатой Марии» Ф. Джексона [14]. Женщина-ученый Мария занималась исследованием цвета и обладала фактически абсолютной степенью информированности о нем. При этом Мария изучала нейрофизиологию света, находясь в черно-белой комнате, то есть не имела субъективного опыта («квалиа») восприятия цвета. При обсуждении казуса Марии в философии был поставлен вопрос о восприятии ею всего цвета за пределами черно-белой комнаты. Например, способна ли Мария понять красный цвет как красный, если до этого она не видела красный и у нее нет субъективного восприятия красного.

Пандемия коронавируса раскрыла данный казус с новой стороны. Эксперты-интеллектуалы, не пережившие опыт заболевания коронавирусом, уподобляются теоретизирующей о цвете Марии, ни разу не увидевшей его. Нередко под предлогом обсуждения эпидемии коронавируса обсуждалось что угодно, но не сама эпидемия и опыт преодоления вызванного ею страдания. Коронадиссиденты от философии, связывавшие пандемию с теорией заговора, рассматривавшие масштабы исключения и универсализируя через пандемический повод истину своего высказывания, могли перейти на противоположную позицию или выбрать стратегию молчания, когда дело касалось субъективного опыта переживания коронавируса. В ситуации, где боль переставала быть абстрактной теоретической конструкцией, а «изобретение эпидемии» разрушалось самим фактом заражения, происходили резкие метаморфозы мысли и действия.

Литература

1. Агамбен Дж. Номо сасер. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
2. Журар Р. Чума в литературе и мифах. URL: <https://batenka.ru/aesthetics/reading/girard/> (дата обращения: 07.07.2020).
3. Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии: (Опыт физической метафизики). СПб.: Азбука, 2019.
4. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента: Наука, 1999.
5. Попова О.В. Модальности карантина: от медицины Шоа к медицине катастроф // Человек. 2020. № 5.
6. Суворов А.В. Встреча Вселенных, или Слепоглухие пришельцы в мире зрячеслышащих. М.: Эксмо, 2018.

- ## Pandemic and the Figure of a Philosopher

Abstract. The article explores the philosophical discourse that has formed in the context of the development of the COVID-19 coronavirus pandemic. The role of philosophy in evaluating a number of socio-political problems caused by this pandemic is evaluated and various forms of attitude to the pandemic among philosophers are analyzed. It was shown that the coronavirus pandemic gave impetus to rethinking the foundations of philosophy and was used as an informational occasion and a tool for conceptualizing and

promoting a number of philosophical ideas, in particular, such as “camp”, “state of emergency”, and “biopolitics” (in particular, this is characteristic for the position of J. Agamben). At the same time, in the context of the pandemic, the position of suspending philosophical expert judgments was articulated, due to the limited knowledge of the pandemic and the particular rooted philosophy in important “eternal” questions, but not able to respond urgently to urgent (G. Harmann), and the relevance of the moral act of silence, expressing solidarity with the people who took the blow of the tragic situation (K. Malabo). In addition, the article explores the problem of revising philosophical concepts that were especially common during the coronavirus pandemic. The polysemantic complexity of the concept of “exception” is noted. In particular, broad connotations of the concepts of “exclusion” and “exclusivity” were considered. It is demonstrated that the practice of exclusion causes a process of biopolitical isolation. Exception transgresses into self-exclusion, and it, in turn, echoes the concepts of racial, caste, ethnic purity. An exception in the biopolitical sense, considered in the narrow context of quarantine measures taken and provoking protest from J. Agamben, may be adjacent to the existing violent mechanisms of sociocultural exclusion and ontological exclusion. Consideration of the various positions of philosophers made it possible to explicate in the context of the emerging discourse on a pandemic an association associated with the well-known thought experiment, the “Mary’s room” by F. Jackson, widely discussed among representatives of the philosophy of consciousness.

Keywords: pandemic, coronavirus, pandemic philosophy, disaster medicine, exceptional situation.

For citation: Popova O.V. Pandemic and the Figure of a Philosopher // *Chelovek*. 2020. Vol. 31, N 6. P. 11–30. DOI: 10.31857/S023620070013079-3.

References

1. Agamben G. *Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'* [Homo Sacer. Sovereign Power and Naked Life]. Moscow: Europe Publ., 2011.
2. Zhirar R. *Chuma v literature i mifakh* [Plague in Literature and Myths]. URL: <https://batenka.ru/aesthetics/reading/girard/> (date of access: 07.07.2020).
3. Mamardashvili M. *Vil'nyusskiye lektzii po sotsial'noy filosofii (Opyt fizicheskoy metafiziki)* [Vilnius Lectures on Social Philosophy (Experience of Physical Metaphysics)]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2019.
4. Merlo-Ponti M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception], ed. by I.S. Vdovina, S.L. Fokin. St. Petersburg: Juventa: Nauka Publ., 1999.
5. Popova O.V. Modal'nosti karantina: ot meditsiny Shoa k meditsine katastrof [Quarantine Modalities: From Shoah Medicine to Disaster Medicine]. *Chelovek*. 2020. N 5.
6. Suvorov A.V. *Vstrecha Vselennykh, ili Slepoglukhiye prishel'tsy v mire zryacheshlyshchikh* [Meeting of the Universes, or Deaf-Deaf Aliens in the World of the Hearing-impaired]. Moscow: Eksmo Publ., 2018.
7. Epstein M. *Geroy nashego vremeni — chelovek v futlyare* [The Hero of Our Time is a Man in a Case]. URL: <https://snob.ru/profile/27356/blog/167044/> (date of access: 07.07.2020).

О.В. Попова
Пандемия и
фигура
философа

