Санкт-Петербургский государственный университет

Кафедра философской антропологии

Трансформация гуманизма в пространстве постмодерна

Выпускная квалификационная работа по направлению 47.04.01 «Философия»

Основная образовательная программа магистратуры ВМ.5678 «Философская антропология»

Исполнитель

Гасанова Анна Александровна

Научный руководитель

к.ф.н., доцент, доцент кафедры философской

антропологии Института философии СПбГУ

Говорунов Александр Васильевич

Рецензент

к.ф.н., доцент, доцент ФГКФОУ ВО «Военная Академия материально-

технического обеспечения имени генерала армии А.В. Хрулёва» Министерства обороны РФ

Романова Ирина Константиновна

Санкт-Петербург

2018

Оглавление

[ВВЕДЕНИЕ 3](#_Toc513404999)

[1.1. Гуманизм как граница человечности и его классические основания 11](#_Toc513405000)

[1.2. Кризис оснований классического гуманизма в эпоху постмодерна 16](#_Toc513405001)

[2. СОВРЕМЕННЫЙ ПОСТГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС 28](#_Toc513405002)

[2.1. Последняя граница между техникой и человеком 28](#_Toc513405003)

[2.2. Биоконсервативная критика технологического будущего и контраргументы трансгуманистов 33](#_Toc513405004)

[2.3. Модификация тела как протест против «природы человека» 38](#_Toc513405005)

[3. ТРАНСФОРМАЦИЯ ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЙ ГУМАНИЗМА В ПОСТГУМАНИЗМЕ 43](#_Toc513405006)

[3.1. От природы-сущности к природе биосоциальной 43](#_Toc513405007)

[3.2. Неэссенциалисткое переосмысление природы техники 52](#_Toc513405008)

[3.3. Основания постгуманизма и будущее рефлексии о человеке и технике 60](#_Toc513405009)

[ЗАКЛЮЧЕНИЕ 65](#_Toc513405010)

[ЛИТЕРАТУРА 73](#_Toc513405011)

# ВВЕДЕНИЕ

Принцип гуманизма занимает центральное место в судьбе современной цивилизации. Он пронизывает собой практически все сферы нашей жизни: от права, политической системы и морали — до структур повседневной жизни.

Центральный момент содержания всех исторических версий гуманизма — признание особого места и роли человека в мире, а также обосновывающий его тезис о достоинстве человека. В свою очередь, достоинство человека и вытекающий отсюда особый интерес к человеку и его делам состоит в его сопричастности к творчеству во всех его видах, исключительной способности быть субъектом, источником и началом действия.

Правда, уже на следующем шаге выясняется, что столь возвышенного отношения заслуживает не всякий индивид, не всякий, кто похож на человека или близок к нему. Это прежде всего родовая характеристика человека, которая проходит в своем развитии длительный исторический путь. И начинается этот путь прежде всего с ряда существенных различений и изъятий, оставляя статус собственно человека за каким-то определенным множеством людей — патрициями, а не плебеями, эллинами, а не варварами. С другой стороны гуманизм имеет социализирующую силу, лежит в основе этики вида, гарантирующей соблюдение суверенитета каждой отдельной личности. Отказаться от него в качестве основной мировоззренческой установки кажется невозможным, во всяком случае, не предложив ему взамен что-то другое. И только в современном обществе принцип гуманизма развивается уже по пути инклюзий и сближений, включая в круг человеческого — и, соответственно, того, на что распространяется сфера достоинства человека — все больше событий и существ (включая и животных — прежде всего домашних, но также и тех, кто задействован в различных биологических и медицинских практиках).

Предметом преимущественного внимания в данном исследовании будут современные трансформации принципа гуманизма, связанные с техническим развитием, которые в различных моментах претендуют на изменение считавшихся на протяжении всей предшествующей истории принципиальными и фундаментальными границами человеческого как такового. Современная ситуация гуманизма представлена довольно многообразным и теоретически разнородным состоянием, которое получило наименование постгуманизма — прежде всего потому, что претендует на выход за рамки гуманизма в некоторую новую, прежде не известную нам сферу постчеловеческого или не-человеческого, которая представляется вполне возможной формой дальнейшего исторического развития человека.

Постмодерн предъявил новые требования к гуманизму: переосмысление понятий природы и достоинства человека, антропоцентричности, универсальности и диалектичности. На их место пришли плюрализм, отказ от идеи абсолютной истины и всесилия человеческого разума. В это же время усиливалось влияние технологий на жизнь человека, и постмодерн впервые поставил перед человеком вопрос, является ли человеком существо, способное на трансплантацию органов и выход на орбиту? В постмодерне возникает сразу несколько версий гуманизма: в одних антропоцентризм ищет иные основания, нежели метафизическая «природа человека» (Хайдеггер), в других «природа человека», понимаемая как неизменная, данная богом сущность, заключает человека в рамках универсалий (Барт), препятствуя развитию человека. В одних объект оказывается опасен для субъекта (Сартр), в других субъект-объектная парадигма признается формой дискриминации и расизма (Леви-Строс). Однако, постмодерн, будучи постмодерном и осуществив деконструкцию классических понятий, не выработал новой единой гуманистической парадигмы, которая бы соответствовала новым реалиям.

Между тем, с 80-х годов практически любой гуманистический дискурс связан с проблемой техники и ее влияния на человека, а гуманистические концепции пересекаются с теоретическими выкладками философии науки и техники, бионики, генетики и нейробиологии. На пересечении философии техники и гуманизма последний приобрел приставку пост-, что должно отсылать нас к технически модифицированному постчеловеку. В действительности, техническая модификация – это только поверхностный, внешний слой постгуманистического дискурса. Отношение к технике во многом детерминируется онтологическими основаниями того или иного направления постгуманизма, а именно их отношениям к: объектно-субъектной парадигме, природе человека, достоинству и правам человека, антропоцентризму, инструментализму/ субстанциализму.

Современный постгуманистический дискурс не однороден: некоторые его направления унаследовали релятивизм и критичность постмодерна, другие пытаются найти новые основания старым убеждениям, в том числе обращаясь к науке. Отсутствие радикально нового пост-постмодернисткого постгуманистического дискруса позволяет говорить о том, что он все еще существует в рамках постмодерна и, более того, не сможет из него вырваться, не преодолев классические дихотомии: субъект/ объект, человек/ природа, человек/ животное, человек/ машина, я/ Другой, наука/ культура, природа/культура.

Актуальность исследования обусловлена тем, что развивающиеся технологии все больше влияют на человека, и вопрос о том, как можно оценивать это влияние, стоит ли противостоять ему или способствовать стоит как никогда остро. Классические основания гуманизма были переосмыслены в постмодерне, а сложившийся после него постгуманистический дискурс лишает прежней определенности границу между природой человека и техникой. Между тем, развитие техники зашло гораздо дальше полёта человека в космос и использования трансплантатов и угрожает пойти еще дальше. Технологии угрожают не только метафизической, «особой» природе человека, но и его биологической природе, как и природе вообще, а именно таким ее атрибутам как рождение, и смерть, способность быть самосовершающимся — «фюзическим» в смысле Аристотеля — процессом.

Целью исследования является ответ на вопрос: надо ли проводить границу между биологической природой человека и техникой в эпоху, когда классические основания гуманизма были сначала деконструированы постмодернистами, а затем опровергнуты и научными фактами.

Для этого необходимо решить следующие задачи:

1. Определить классические философские основания

2. Проследить трансформацию философских оснований гуманизма в постмодерне;

3. Рассмотреть существующие технологии и показать, где сейчас фактически пролегает граница между биологической природой человека и техникой в рамках постгуманистического дискурса;

4. Рассмотреть аргументы за и против технологического вмешательства в природу человека трансгуманистов и биоконсерваторов, и показать, что их спор неразрешим, так и те и дургие понимают природу человека как сущность.

5. Рассмотреть альтернативный не-антропоцентрический постгуманистический дискурс (симметричные онтологии);

6. Проанализировать трансформацию классических философских оснований гуманизма после постмодерна (природа человека как неизменная сущность, достоинство, моральный статус);

7. Исследовать возможности альтернативного эссенциалистскому способа мышления о технике (акторно-сетевая теория Б. Латура);

8. Сформулировать условия, необходимые для рефлексии о будущем человека и техники в условиях постмодернисткого слияния гуманитарного и научно-естественного постгуманистического дискурса.

Объект исследования – это процесс трансформации гуманизма в постмодерне; предмет – философские основания гуманизма и постгуманизма

В отечественной литературе постгуманизм чаще всего рассматривается только в рамках субъект-объектной парадигмы, причем биоконсервативного толка. Чуть реже встречается литература, посвященная перспективе трансгуманизма, и совсем редко говорят о радикальном или критическом постгуманизме. Это и понятно, весь на сегодняшний день нет русскоязычных переводов книг Рози Брайдотти, Челы Сандовал, Нила Бадмингтона и других критиков постгуманизма. Поэтому, по нашему мнению, так важно говорить и писать о постгуманизме на русском языке. В исследовании мы опирались на труды таких философов постмодерна как Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, Р. Барт, К. Леви-Стросс, Л. Альтюссер, Хассан и современных мыслителей: Ю.Н. Харари, Н. Бадмингтон, Н. Бостром, Р. Курцвейл, Т. Шарон, Р. Сэмьюэлз, Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас, Д. Харауэй и других.

Из отечественных философов следует назвать Юдина Б.Г., П.С.Гуревича, Л.М.Баткина, Тетушкина Е.А., Тимофееву О.В. и других.

В результате исследования были сделаны следующие выводы:

1. Классическим философским основанием гуманизма служила «природа человека», понимаемая как неизменная, данная богом или эволюцией уникальная в своем роде сущность. Из особой «природы человека» происходили такие понятия как достоинство человека и его особый моральный статус. Все вместе это служило основанием для антропоцентризма как неизбежного следствия классического гуманизма.

2. Пересмотр философских оснований гуманизма начался в постмодерне, после чего развивающийся естественно-научный дискурс стал неотъемлемой частью гуманистического дискурса, а классический гуманизм трансформировался в постгуманизм.

3. Существующие технологии практически стирают границу между человеком и техникой. Последняя граница – генная инженерия, искусственный интеллект, достижение бессмертия через киборгизацию, которые угрожают атрибутам существования живой материи: рождению, размножению и смерти. При существующем скептическом отношении к технической возможности реализации этой перспективы такая опасность остается.

4. В основе существующей критики техники лежат метафизические предпосылки классического гуманизма, те же, что лежат в основании программы трансгуманистов.

5. «Природа человека» как священная сущность, которую биоконсерваторы используют в полемике с трансгуманистами, оказывается противоречивой даже в их собственной аргументации. В результате выстраиваемые на основе такого понимания человеческой природы конструкты человеческого достоинства и особого морального статуса приводят к дискриминации и отсутствию убедительного отпора технологическому вмешательству;

6. Программа киборгизации альтернативного антропоцентрическому радикального постгуманизма не преодолевает картезианский дуализм души тела, вследствие чего в своих целях и предпосылках приближается к трансгуманизму;

7. После постмодерна несостоятельным оказывается и эссенциалистский, т.е. сущностный подход к технике: техника не может восприниматься ни как нейтральный инструмент в руках разумного человека, какой хотят ее видеть трансгуманисты, ни как негативная «по природе» субстанция, как в философии техники Хайдеггера. В качестве альтернативного способа понимания отношений человека и техники мы предлагаем использовать широко распространённую в философии техники акторно-сетевую теорию Бруно Латура, где не делается различий между их человеческими и не-человеческими участниками обществ как гибридных организмов, включающих в себя людей, животных, артефакты. Человек, согласно этой теории, оказывается зависим от объектов, так же, как и они от него.

8. Постановка вопроса о проведении границы между человеком и техникой, в каких бы то ни было масштабах, как частный случай границы между человеком и окружающим миром, имеет смысл только в классическом гуманизме. Начавшаяся в постмодерне деконструкция его классических оснований (особая природа человека, достоинство и высокий моральный статус, субъект-объектная парадигма, антропоцентризм) продолжается в проектах радикального постгуманизма Донны Харауэй и других симметричных онтологиях. Кроме того концепту природы человека как неизменной сущности противоречат общие положения биологии. В этих условиях изначальный вопрос о необходимости проведения границы между человеком и техникой правильнее сформулировать так: необходимо ли проведение границы между техникой и природой вообще?

9. Поскольку антропоцентризм в постмодерне теряет свои классические основания и на замену ему приходит акторно-сетевое понимание организации гибридных обществ, поскольку постмодерн ставит под сомнение всемогущество человеческого разума, то человек утрачивает единоличное право и возможность распоряжаться судьбой всего мира На данный момент сохранение границы между биологической и социально-культурной природой человека и техникой гарантирует сама природа, поскольку в ней генетически и исторически заложено осторожное отношение к внесению изменений в сложившийся образ человека. Но поскольку природа не эссенциальна и изменчива, со временем возможны любые изменения в биологической и культурно-исторической природе человека и природе вообще. Запутавшись в предпосылках классического гуманизма, человек пока не понимает, что ему не одному эти изменения отбирать и осуществлять. Отказ от техники невозможен, да и не нужен. Техника привнесла за собой множество положительных последствий: облегчение рутинного труда, возможности устранения губительных для экологической обстановки последствий жизнедеятельности человека, а главное, возможность, наконец, пересмотреть столетнюю идеологию гуманизма, разделявшего человека и остальной мир на основании его «особой природы». Когда человек осознает свою несамостоятельность и зависимость от других акторов гибридных обществ, его технологическая деятельность будет направлена не на дальнейшее покорение природы, но на создание комплементарных ей систем, способствующих устойчивому развитию всей сети. Фактически, это будет означать конец гуманизма как искусственного конструкта, ограничивавшего человека.

Среди использованных в ходе исследования методов можно назвать генеалогический метод, анализ и мысленный эксперимент.

Научная новизна исследования заключается в обосновании гуманизма как повторяющегося ограничения «человеческого» от ему противопоставленного; в комплексном изучении направлений постгуманизма и разрешении терминологической путаницы, связанной с использованим одних и тех же понятий в различных его направлениях; в формулировании условий, которые постмодерн и развивающийся в нем постгуманистический дискурс выдвинул гуманизму; и вывод о том, что классический гуманизм после постмодерна невозможен.

Подобно тому, как Хайдеггер призывал обратиться к истине бытия вместо того, чтобы «на правах властителя» «утопить бытийность сущего в слишком громко раззвонившей о себе «объективности», мы призываем освободить природу от наложенных на нее человеком ограничений бинарной логики, морали и антропоцентризма. Если, как пишет Хайдеггер, «humanitas искомого homo humanus определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы» [16, стр 197], то освободив природу от любого истолкования, мы придем к тому, чем человек для нее является. При этом природой мы называем биологическую и социально-культурную природу всего сущего: артефактов, людей, животных и знаков.

Результаты проведённого исследования позволяют расширить горизонты понимания постгуманистического дискурса как исключительно негативного или положительного отношения к технологиям. Теоретические положения диссертационного исследования могут служить базой для дальнейшего исследования постгуманизма и отношений человека и техники, исходя из его философских оснований.

ОТ ГУМАНИЗМА К ПОСТГУМАНИЗМУ

## 1.1. Гуманизм как граница человечности и его классические основания

Гуманизм – это крайне широкое понятие, проникающее во все сферы человеческой жизни, и составляющее, в том числе, основу правовых систем стран запада. Изральский историк Юваль Ной Харари называет гуманизм главной нетеистической религией современности. Но что лежит в основе гуманизма? Что, в свою очередь, выступает основанием этики вида? Харари пишет: «Согласно убеждениям либеральных гуманистов, священная человеческая природа пребывает в каждом представителе вида Homo sapiens. Эта внутренняя сущность человеческого индивида придает смысл вселенной и служит первоисточником всякого морального и политического авторитета. Решая любую нравственную или политическую задачу, нужно заглянуть в собственную душу, прислушаться к внутреннему голосу — голосу гуманизма» [17, стр 295]. Поскольку гуманизм исторически был основан на определенном понимании «природы человека», его границы (т.е. границы гуманности и человечности) проходили ровно по границе тех существ, которые такой «природой» наделялись. При этом в разные эпохи этот круг менялся, постепенно расширяясь. Поскольку в данном исследовании речь идет о границе между человеком и техникой, для нас важно проследить, какие основания для ее проведения существовали исторически, и как их изменение влияло на сдвиг границы между человеком и не-человеком, что м мы и сделаем в этой главе.

Поскольку гуманизм, по большей части, является детищем Возрождения, то и истоки понимания человеческой природы как особой сущности следует искать именно в той эпохе.

Предпосылкой для очерчивания границы между человеком и остальным миром в философии Возрождения было разделение двух природ – Природы вообще и особой, превосходной природы человека. Это превосходство, по Дж. Пико делла Мирандола [10] составляют: проницательность ума, ясность мышления, пытливость интеллекта, способность постигать смысл Божьего промысла. Источник особенной человеческой природы – Бог, пожелавший создать потомство, которое могло бы по достоинству оценить его наследие. В XVIII веке образ «естественного» человека, от природы наделенного сущностными человеческими чертами, способствовал развитию зарождавшегося капитализма, ищущего обоснование всеобщему равенству. Для философов Просвещения правовое равенство основывалось на одинаковой для всех «природе человека». При этом такая «природа» понималась крайне противоречиво: с ее естественной стороны, человек был физиологичен, безнравственен и эгоистичен, а социальная природа человека, как участника общественного договора, наделяла его противоположными качествами. Главное здесь то, что разнородному набору этих качеств: биологических, социальных, исторических и пр., при этом не обязательно свойственных только человеку, была имплицирована «природность», то есть универсальность, вневременность и в то же время превосходство над остальной природой.

В Возрождении особая природа человека постулировалась обязательно в оппозиции к остальной природе. Но и прежде, и впоследствии гуманизм служил инструментом отделения и разделения: сначала одних людей от других, затем людей от других обществ, людей от природы, людей от животных, и, наконец, людей от техники. Доказать этот тезис поможет исторический обзор формирования концепта гуманизм.

С момента возникновения в латинском языке, слово «humanitas» (человечный) означало определенную позицию, предлагавшую равное, доброе отношение ко всякому представителю человеческого рода. Уже на этом этапе возникновения идеи гуманизма к нему примкнуло смежное значение греческого понятия пайдейи «παιδεία», высокого уровня образования и прекрасного владения свободными искусствами. Вместе с «пайдееей» в «гуманизм» в его первом понимании как образованности и просвещенности проникли основные ее значения: умение «хорошо мыслить», «хорошо говорить», «хорошо действовать» [5, стр 53]. Греки, а за ними и римляне уделили огромное внимание риторике, умению логично и красноречиво излагать свои мысли, и уделяли ей огромное внимание в процессе воспитания и образования. Цицерон, первым употребивший слово «humanitas», вкладывал в него, наряду с мягкостью и состраданием, также умелое владение словом: так он представлял себе воспитание благочестия – через развитие разума и рациональности.

То есть, по представлениям современников Цицерона, должен был быть ограничен не только круг распространения гуманного отношения свободного гражданина, но и число обладателей этой самой пайдейи, сводившееся до группы привилегированных ораторов-политиков. Короче говоря, гуманизм на том этапе не только не являлся всеобщим правилом поведения, но и противостоял универсальности, конституируя разницу в уровнях прав и способностей живых существ. А вплетение речи в смысловое поле гуманизма, как того, что выделяет гражданина из многочисленных простолюдинов, настолько укрепилось в понятии, что даже после включения все большего количества существ в число тех, на кого распространяется его универсальность, в нем до сих пор отказывают тем, кто нем.

В Возрождение термин пришел сначала как обозначение преподавателей риторики и их студентов. Со временем гуманисты Возрождения стали организовывать кружки, этот процесс иногда связывают с началом формирования светской интеллигенции. При том, что старое значения термина не было утрачено, в Возрождение оно приобрело новую сущностью характеристику - стремление к распространению, массовому просветительству вне зависимости от происхождения и состояния. Гуманисты вступали за вхождение философии, необремененной методологией и сложностью схоластики, в жизнь каждого отдельного человека. Несмотря на свою приверженность католической церкви и сохранение религиозного сознания гуманисты искали истину в естественных науках, порою обожествляя природу и, ставили самого человека в центр мироздания. Богоподобие человека объяснялось его способностью к творчеству, к деятельности, а его величие тем, что свою способность он, не будучи от природы отнесен к конкретному виду (постулирование принципиального отличия от животных), мог приложить к самому себе в процессе самосозидания. Главное достижение гуманизма Возрождения состояло в том, что он вернул право на самоопределение тем, кто раньше был его лишен по причине низкого происхождения. Эразм Роттердамский, внебрачный сын бедного священника, в конце пятнадцатого века смог получить степень доктора телеологии в Сорбонне и получить место преподавателя. Не смотря на воспевание и превалировавшую идею культивированич индивидуальности, гуманизм перестал быть уделом одних лишь аристократов, он стремился зайти в каждую дверь, во всякий разум. Вместе с этим от гуманизма античного вместе с реабилитацией достоинства человеческого тела к возрожденческому пришла калокагатия – идея прекрасно-доброго человека. А значит, и идея того, что телесное несовершенство человека говорит о нем как о злом, исключая его таким образом из круга развитых, добродетельных людей, достойных гуманного обращения. И гуманизм вновь замкнулся в элитарной избирательности и оказался закрытым для физически несовершенных существ.

Именно в эту эпоху возник образ с богоподобного, богоподобного человека, служившего не только целью, но и гарантом того, что усилия, потраченные на самосовершенствование, не были напрасны. На смену теоцентризму пришел антропоцентризм, не менее безосновательный, чем первый и не менее эффективный - больше человеку не требовалась божественная благодать для спасения, он мог опереться на собственные силы в деле строительство своей жизни и свободы. Почему? Потому что человек - высшее существо. При этом основанием его величия все так же оставалось божественная воля.

Если в текстах Валлы и Пико дела Мирандолы в качестве высшей ценности еще утверждается индивидуализм, причем индивидуализм универсальный, то к концу эпохи появляется и альтернативная идея - коллективизм, который в своих работах прославляют Мор, Кампанелла и даже Макиавелли. То есть если у истоков своего развития гуманизм трактовался исключительно как личная задача самосовершенствования индивида, то в последствии у гуманистов утверждается и ценность коллективизма.

Завершил дело мыслителей Возрождения Рене Декарт, повернув человеческую мысль внутрь себя и положив начало философствованию из субъекта, а не из объекта. Иными словами, Декарт метафизически легитимизовал центральное положение человека через процедуру cogito cogitans, «самоудостоверенное самоопределение» [16, стр 58], дал ему право выйти из созерцательного состояния, быть всему основой и устанавливать «объективные законы» по собственной мерке. Хайдеггер пишет «Если теперь человек становится первым и подлинным субъектом, то это значит: он становится тем сущим, на которое в роде своего бытия и виде своей истины опирается все сущее. Человек становится точкой отсчета для сущего как такового. Такое возможно лишь с изменением восприятия сущего в целом». Так Декарт окончательно догматизировал античную метафизику, утвердив тем самым разрыв между бытием мыслящих вещей и вещей протяженных в западной философии на несколько столетий. При этом у Декарта “cogito” — это идеальное единство сознания, которым в равной степени обладает любой субъект как мыслящая вещь. Тем самым Декарт элиминировал субъективность, как индивидуальное психическое состояние. На несколько веков дуализм Декарта вычеркнул объект из гуманистического дискурса, как не только чуждый, но и враждебный ему.

Исторически гуманизм не был универсальным и не распространялся от рождения на всех представителей человеческого рода. Классический гуманизм был крайне далек от понятия равенства, таким, каким оно сейчас предстает в гражданском праве. Осно«Человечность» всегда была ограничена по принципу разграничения разных природ, а границей ей служил гуманизм. Начиная с античности и заканчивая модерном гуманизм проводил четкую границу между человеком и животным, человеком и машиной, человеком и природой.

## 1.2. Кризис оснований классического гуманизма в эпоху постмодерна

Гуманизм середины двадцатого века сохранял в себе все атрибуты классического гуманизма, унаследованного им из античности и эпохи Просвещения: антропоцентризм, субъект-объектная праадигма, уверенность в познаваемости и доступности мира для человеческого разума, особая «природа человека» как гарант его уникальности и достоинство, короче говоря, все то, что в последствии Деррида назовет фаллогоцентризмом. Этот взгляд на человека был крайне полезен в определенную историческую эпоху для того, чтобы раскрепостить человека и дать толчок к развитию науки. Но постмодерн начинает последовательно пересматривать дихотомии и формулы классического гуманизма: метафизическую природу человека, человечность и достоинство человека, антропоцентризм и субъект-объектную логику.

Во-первых, происходит пересмотр понятия «природы человека», покоившегося прежде на метафизических предпосылках. Сарт говорит о том, что атеизм XVIII века «избавился» от Бога, однако не поставил существование человека выше его сущности [12]. Идея некой «природы» человека, объединяющей все «человеческое» встречается у многих мыслителей от Дидро до Канта, при этом ее основания этого концепта остаются метафизичными. В целом позиция Сартра близка представлениям о неопределённости образа человека и необходимости его самостоятельного возделывания Пико делла Мирандолы. Но если у Мирандолы получается так, что свобода человека ограничена неким идеалом, которому он стремиться уподобиться, то у Сартра свобода человеческого выбора не ограничена никакой всеобщей априорной моралью, и разнообразие проектов человеческой жизни может быть бесконечным. Этим Сартр делает небольшой шаг в сторону от метафизичной «человеческой природы», что представляется нам очень важным в истории гуманизма, несмотря на то, что Сартр остается верен в целом антропоцентристскому представлению о мире, свойственному модерну. Его антропоцентризм проявляется в последовательном разделении области человеческого и всего природного, потому как, человек ценен тем, что он деятелен и преобразует мир в противовес инертной неподвижной материи, составляющей природу. Такое понимание природы в картезианском духе отделяет его от стремления постмодерна отойти от утилитарного, инструменталистского взгляда на нее. Сартр пытается не сводить свой гуманизм к буржуазному индивидуализму, он пишет: «Мы желаем свободы ради свободы в каждом отдельном случае. Но стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы» [12, стр 339], однако позже его уличают в индивидуализме другого толка – включив в свою философию других людей, он забыл включить в других людей действительно других, не принадлежащих его кругу.

В 1955 году в Нью-Йоркском музее современного искусства большая фотовыставка под названием «Род человеческий», имеющая целью показать, что люди всех стран мира в повседневной жизни совершают одни и те же поступки. В рождении и смерти, в труде, познании и игре человек всюду ведет себя одинаково — существует как бы «семейство Человека». После своего первого показа в Музее современного искусства в 1955 году, выставка гастролировала по всему миру и была показана в десятках странах, в том числе во Франции, в Париже, где ее название перевели как «Великая семья людей». В последствии именно так Р. Барт назовет одну из глав «Мифологий» [3], которую посвятит развенчанию мифа о человеческой «общности», на котором, по мнению Барта, стоит гуманизм модерна. Во-первых, говорит он, сама логика выявления во всем разнообразии человеческих проявлений и этнических особенностей некоего магического единства, человеческой «природы», словно отменяет, придает формальный статут их разности. Процедура выделения голой матрицы человеческой жизни, сведения ее до фактов рождения, труда и смерти, кажутся Барту совершенно бессмысленными и тавтологичными, так в ней полностью элиминируется «детерминирующую весомость Истории» [3, стр 325]. Миф о человеческом единстве «удерживает взгляд на уровне поверхностного тождества, не давая проникнуть в тот слой людских поступков, где историческое отчуждение создает такие «различия», какие следует здесь называть просто «несправедливостями» [3, стр 325]. На убежденности в существовании некой Природы зиждется, по мнению Барта, многовековая вера в неизменность человека, и в конце концов попытка оправдать неизменность всего мира. Потому что из этого мифа ясно следует, что человек не может создать ничего нового, не может изменить способ своего существования. Да и как это сделать, если его потуги изначально объявляются бессмысленными, потому как никогда не освобождают его от оков матрицы. При этом в мифе о человеческой природе эта тюрьма человеческой «сущности» становится благодатью, сентиментализируется посредством «лирики» и образа верховной «мудрости». Этот миф вообще лишает человека какой-либо свободы действий, потому что на первый план входит Бог, проявляющий в универсальности единство своей воли, а разнообразие людей приписывается достижениям его неисчерпаемой творящей силы.

В другой главе «Мифологий», посвященной мифу о Марсе [3, стр 64], население которого в большинстве своем оказывается антропоморфным, Барт упрекает гуманизм в том, что он не может мыслить разницы не только среди людей, но и даже между людьми и инопланетянами – настолько велико его бессилие вообразить Другого. Постмодерн не может принять такой ограничивающей волю человечества и разнообразие проявлений форм жизни. Барт видит причину этого заблуждения в отказе от исторического взгляда на природу. «Чтобы эти природные факты по-настоящему заговорили, их необходимо ввести в строй некоторого знания, а тем самым постулировать, что они могут быть трансформированы, что сама их природность может оказаться предметом нашей человеческой критики» [3, стр 326]. В «Великой семье людей» Барт впервые говорит о «прогрессивном гуманизме» [3, стр 326], противопоставляя его классическому. Прогрессивный гуманизм, по мнению Барта, должен стремиться перевернуть лживую формулу, в которой «законы» и «пределы» природы придают установленному порядку естественное и вечное оправдание. Барт, между тем, не был вполне готов сам выйти из антропоцентрического дискурса и гуманизма, пусть даже предложив его прогрессивную вариацию.

Поскольку «природа человека» оказывается под сомнением, пересмотру подвергается и проистекающая из нее «человечность». В «Идиоте в семье» [11, стр 597] Сартр отказывается от абстрактного понимания «человечности»: человечность - это бесконечная тавтология: человек – это сын человека, не более того. Человечность не может быть определенным во времени понятием, он не то, что в действительности существует, в отличие от бесчеловечности.

В «Письме о гуманизме» [16] Хайдеггер в отличие от Сартра не отрицает «человечность» самого существа человека, и даже считает необходимым говорить о ней, и найти новые для нее основания. Достоинство, которым наделяет человека классический метафизический гуманизм, кажется Хайдеггеру недостаточным, так как оно заключено в границы представления человека как animal rationale, действующего исключительно ради пользы цивилизации и человеческой культуры. Между тем, по его мнению, человек в своей экзистенции - это хранитель истины бытия, и «бытие божества как будто бы ближе нам, чем отчуждающая странность «живого существа». Способность экзистировать отличает человека не только от неживой природы, но и от животных. Объяснение такому разделению Хайдеггер видит в уникальной способности человека свободно выйти в «просвет бытия» в отличие от животного и растения, всегда связанного с «окружающей средой». Такую способность человеку дает язык, служащий проводником человеческой экзистенции к бытию.

 Вслед за «человечность» новые основания находит и «достоинство» человека. В качестве альтернативного решения Сартр предлагает определять достоинство человека через его свободу, способность и необходимость быть творцом своей судьбы. Да, он говорит, никакой особой человеческой природы нет, и каждый волен самостоятельно «изобретать» человека, т.е. самого себя. При этом это «изобретение» остается в его философии не только смыслом существования человека и его достоинством, но и является центральным тезисом самого экзистенциализма.

По Хайдеггеру, человек, безусловно обладает достоинством, которое основывается на его уникальной способности обладать языком. Однако, язык у него - это «просветляюще-утаивающее явление самого Бытия», а не свойство живого существа. То есть и достоинство человека, и поиск истины бытия происходит не из его природы, а из воли Бытия и ради его возвеличения. Хайдеггер не ищет неметафизических предпосылок достоинства человека, но предлагает, вместо этого, новую метафизическую концепцию, подменяющую антропоцентризм классического гуманизма бытие-центризмом, и оставляющую, тем не менее, за человеком статус единственного хранителя бытия. В то же время он упрекает всякую другую метафизику, представляющую собственные проекты гуманизма, в том числе религиозную, в том, что она определяет человеческое существо в обход вопроса об истине самого бытия и всегда делает это «на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, т. е. сущего в целом». И хотя гуманизм еще не выходит за рамки метафизики и концепта «природы человека», здесь впервые звучит вопрос о самой возможности рассуждений о нем без обращения к фундаментальным предельным вопросам, пусть это даже будет вопрос об истине бытия, который задает Хайдеггер.

Далее, предметом критики становится классическая декартовская формула «cogito ergo sum». У Хайдеггера мысль более не является свойством человека, тем более свойством избранной группы, а атрибутируется самому Бытию, являясь как бы проводником к высказыванию невыговоренного смысла бытия. Эта идея подрывает идею cogito, выдавая в ней техническую, инструменталистскую интерпретацию мышления. Истина в субъект-объектном – не более чем достоверность представляющего, а бытие представленность; человек оказывается субъектом, «значит: он становится тем сущим, на которое в роде своего бытия и виде своей истины опирается все сущее» [16, стр 48], и возникающие отношения между ними – это расчетливое овладение и господство субъекта над сущим. Но как, спрашивает Хайдеггер, может представляющий мерить по себе сущее и завоевывать его? Он приравнивает свободу мыслить, которую Декарт дал новоевропейскому человеку, свободе судить и подчинять представления и восприятия суждениям. Однако, основная проблема с субъект-объектной дихотомией состоит даже не в присваивании человеку статуса субъекта, но в том, что в процедуре суждения, сомнения и представления, объект лишается всех свойств и связей с миром и своим прошлым и предстает в виде голой и простой переменной, над которой так легко и возможно экспериментировать.

По мнению Хайдеггера, превращение человека в единственный субъект было необходимо для освобождения человеческого суждения, для развития классической науки. Постмодерн же подвергает критике научное знание и рациональность вообще. На науку, которая становится в дискурсе постмодерна инструментом власти и идеологией, возлагается ответственность за отчуждение человека и в конечном итоге утрату объективности в угоду власти над природой и человеком. Фуко рассматривает дихотомию объект-субъект уже с позиции опасности утраты субъекта. В этой классической системе человек, будучи «верховным субъектом и первичной реальностью» [13, стр 332] лишен собственного места вне познания себя и природы. И хотя человек определяет свое господствующее место среди других животных, он оказывается в подчинении у производства и дискурса (языка, который давно утратил свою вязкую сложность и связность с миром), и сам становится средством производства, сразу же после рождения вступая в систему слов, предшествующих ему. Фуко не отказывается от идеи верховенства человека над объектами (так как человек завершает длинную эволюционную цепь), он лишь видит угрозу этому возвышению в мире предметов, одолевающих человека. Поэтому он ищет новое основание субъективности – такое, которое освободило бы субъект от дискурса, от определения самого себя и примирило бы с плюралистической природой мира; и находит его в сопротивлении бытию-субъектом, в противостоянию власти и постоянном ускользании, уходе в маргинальную зону. При этом окончательное освобождение субъекта мыслится невозможным. То есть когда Фуко провозглашает смерть субъекта, он говорит о смерти «субъективности» как рациональной нормы «чистого мышления», как суверенной «мыслящей вещи», которая не может быть инакомыслящей, чувственной, спонтанной или сумасшедшей.

В последней главе своего труда, посвященного первобытному мышлению и ритуальному поведению людей «Неприрученная мысль» [9] Леви-Стросс разоблачает гуманизм экзистенциализма, который к тому моменту доминировал в послевоенном французском мышлении. Леви-Стросс упрекает Сартра в том, что тот, вслед за Декартом попадает в ловушку собственного Cogito, по сути, просто расширяя его от одного индивида до узкой привилегированной группы. «Декарт, желавший обосновать физику, отрезал Человека от Общества. Сартр, намеревающийся обосновать антропологию, отрезает свое общество от других обществ. Окопавшийся в индивидуализме и эмпиризме, Cogito — желающий быть наивным и грубым — теряется в тупиках социальной психологии» [9, стр 458].

Сартр отказывает всем предшествующим обществам в «собственно человеческом», объявляя их «доисторическими обществами» или «обществами повторения». Постмодерн приходит к тому, что картезинаское отношение к человеку, превращающее «человека» в высшую ценность и меру всех вещей, по сути своей есть форма исключения и расизма: гуманизм исключает женщин, детей и животных и определяет «человеческое» в русле специфических культурных норм.

Леви-Стросс в отличие от Барта говорит не о создании нового, Прогрессивного гуманизма, но верит в то, что гуманитарные науки призваны растворить фигуру человека, что представляется куда более радикальным ходом. Оба автора утверждают, что обращение к универсальности обесценивает разнообразие, представляя инаковость лишь как одну из разновидностей общего, но Леви-Стросс более подозрительно относится к иллюзии субъективности.

Постмодернистская теория оперирует категориями нелинейности, вариативности и неопредленности, и ей требуется соответствующий субъект. Человек в мире постмодернистов не может и не должен узнавать себя «изучая анатомию мозга, механизмы издержек производства или систему индоевропейского спряжения». Фуко и Деррида видят в науке угрозу технологизации жизни человека и общества, которая делает человека жалким и беспомощным. Фуко пишет в «Словах и вещах» о том, что классическая биология с ее классификациями и таксономией имеет гораздо больше общего с языкознанием, чем с изучением жизни: «Натуралист - это человек, имеющий дело с видимой структурой и характерным наименованием, но не с жизнью» [13, стр 191]. Гуманизм постмодернистов вовсе не исчезает, он переворачивается с ног на голову: достоинство субъекта теперь заключено в иррациональности, а закрепощенный объект внезапно становится опасным захватчиком человеческой природы.

Еще большим прорывом за пределы гуманизма стало эссе «Марксизм и гуманизм» [19] Луи Альтюссера, решительно осуждавшее антропоцентрические интерпретации работы Маркса. Альтюссер утверждает, что творчество Маркса зрелого периода, вышедшего из-под влияния Гегеля и доминирующих принципов гуманизма, далеко его опережает.

Альтюссер начинает с того, что упрекает социалистический гуманизм, должный бороться за свободу класса, но не отдельного человека, в риторике марксизма Советского периода срастается с буржуазным гуманизмом, его индивидуалистическими ценностями и достоинством личности. Альтюссер обращает нас обратно, к открытию Маркса 1845 года того, что исторический материализм не нуждается в человеке как в абсолютной отправной точки, коей он является для буржуазной философии. Альтюссер говорит о трех ключевых открытиях Маркса:

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 цело¬го и т. д.

2. Радикальная критика теоретических притязаний вся¬кого философского гуманизма.

3. Определение гуманизма как идеологии.

Альтюссер настаивает на том, что эти открытия не должны уходить на задний план марксистской теории, поскольку это первый случай в истории философии, когда гуманизму было отказано в самоочевидности и в замен безосновательного антропоцентристского принципа был создан новый способ вопрошания, новый метод познания самого человеческого мира и его практической трансформации. Поэтому Альтюссер открыто призывает говорить о теоретическом антигуманизме Маркса как о единственной возможности познания.

Вообще мыслителей постмодерна объединяет убеждение в недоступности истинного знания, и ему они предпочитают относительность. Постмодерн запрещает кому-либо претендовать на окончательную истину, потому что она всегда будет опосредована человеческим неокончательным истолкованием. Мир никогда не может быть отделен от интерпретатора и интерпретации, а объект и субъект познания оказываются нераздельными. При этом на наше восприятие объекта всегда влияет интерпретация предшествующих нам интерпретирующих субъектов, и мы всегда оказываемся вовлеченными в уже сложившийся и истолкованный до нас контекст.

Формирование постмодернистской философской мысли происходило одновременно с переменами в естественных науках. Достижения и открытия естествознания, произошедшие в конце XIX века, были настолько разнообразны, что способствовали утверждению релятивистского способа мышления. Открытие радиоактивности, квантовой механики, теории относительности, развитие генетики и эволюционисткой теории показали несостоятельность классической науки с ее претензиями на абсолютность и центризм. Отказ от веры в возможность познания абсолютной истины был продиктован отказом от субъекта как меры действительности. Научное знание, к тому же, больше не может существовать вне капиталистических реалий, а значит становится коммерческим и в конце концов продажной, выбирая сторону и «истину» того, кто «оплачивает» открытие. Этому способствует и легитимация науки через полезность и эффективность, установившаяся в период модерна.

В 1977 году вышла статья «Правый Прометеев огонь (The Right Promethean Fire, 1980) [25] Ихаба Хассана, американского литературоведа, писателя и систематизатора постмодернисткой культуры. Объясняя значение, которое он вкладывает в этот термин, он пишет:, прежде всего мы должны понять, что форма человека может радикально меняться и поэтому должна быть пересмотрена. Мы должны понять, что пять столетий гуманизма могут подойти к концу, и гуманизм трансформируется в нечто, что мы неумело называем постгуманизмом. Хассан заявляет о распаде классических дихотомий гуманизма - таких, как субъект/объект, человек/машина или наука/культура, а также идеи человека и антропоцентризма. В качестве метафорического воплощения постчеловека Хассан использует образ Прометея, поскольку тот заключает в себе ту самую фрагментацию культуры в зависимости от идеологии, пола, возраста и религии, и параллельное размывание традиционных различий, например, между единичным и множественным, универсальным и партикулярным. Прометей с одной стороны выступает в мифе обманщиком, вором, с другой стороны, героем и спасителем. Именно его хитрость и мужество помогли преобразовать и облагородить попавшее в немилость Зевса человечество. Он помог людям переступить черту между божественным и человеческим, подарив людям искусство и технологии. Именно эта комбинация, сочетание воображения и науки в большей степени характеризует современную культуру и проявляется в электронной музыке, в фотографии и даже в космических путешествиях человека. Хассан подвергает сомнению и возможность различения субъекта и объекта, так как возможности человека покидать собственную планету и трансплантировать органы, как ему предтавляется, ставит под вопрос нашу принадлежность к прежнему виду. Он не отвечает на вопрос вытеснит ли искусственный интеллект человека с возведенного же им постамента, но утверждает, что, во всяком случае, он поможет пересмотреть сам концепт человека.

Итак, начавшаяся с Маркса и Ницше тенденция к переосмыслению абсолютности человеческого мышления трансформировалась в дальнейшие размышления по поводу положения человека в мире. Индивидуализму либерального гуманизма постепенно бросают вызов общество, иные культуры и даже не-люди, мифические инопланетяне. Эта тенденция продолжила традицию социалистического гуманизма и тому вне объект-субъектному мышлению, которое позже сформировалось как его наследие. Сомнение вызывает незыблемая и самоочевидная «природа человека», которая оказывается в руках консерваторов инструментом сдерживания и уравнивания. Достоинство человека «подвисает» в воздухе без достаточных оснований, что делает как никогда прежде актуальным вопрошание Хайдеггера о возможности гуманизма без обращения к предельным вопросам философии.

Субъект оказывается ненужным в плюралистичном, относительном пространстве постмодерна. Но вместо того, чтобы окончательно уйти, раствориться, субъект превращается в потенциальную жертву набирающего силу объекта. Этот исход кажется неизбежным в любой логике, где остается разделение между объектом и субъектом, человеком и машиной. Это разделение, эта дихотомия не только сохранилась в постмодерне, но и значительно повлияла на последующие трансформации гуманизма. Ее сохранению и укреплению ее позиций способствовала коммерциализация науки и страх постмодернистов перед развивающимися технологиями в условиях капитализма. В итоге формула «мыслю, следовательно существую» не исчезла, а выродилась в нечто вроде «мыслю и убегаю от мысли в воображение, следовательно существую» в постгуманизме Хассана. В зависимости от способа трактовки этой формулы оформились два противоположных лагеря мыслителей – тех, кто остался в онтологической традиции субъект-объектной парадигмы и, не сомневаясь в верности новой формулы, мог только рисовать радужные или жуткие картины будущего человека, окруженного плодами своего творения; и тех, кто вслед за наставлением самого Хассана посчитал технологии, возможно, единственным средством, способным заставить человека, наконец, пересмотреть свое место в мире.

Таким образом, классические границы, которыми окружил гуманизм человека, были значительно нарушены постмодернистами. В это время произошел пересмотр понятия «природы человека» в смысле его неизменной сущности, достоинства человека и субъектности. Эти изменения происходили в гуманитарном дискурсе под растущим влиянием технологий и под натиском естественно-научного дискурса. Несмотря на то, что постмодерн не выработал единой позиции в отношении бинарных оппозиций человек/машина, субъект/объект, в этот период произошел качественный скачок в гуманистическом дискурсе, привнесший в него «постгуманизм» - неоднородный и робкий проект вопрошания о будущем границы между человеком и техникой.

# 2. СОВРЕМЕННЫЙ ПОСТГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

## 2.1. Последняя граница между техникой и человеком

Пока мыслители пытались дать оценку надвигающимся переменам, в 1980-ые произошла сначала революция в области информационных технологий, за ней биотехнологическая революция, а затем стала бурно развиваться когнитивная наука. Войдя в XX век, мы, кажется, уже совсем не можем мыслить себя вне технологий. Техника окружает нас повсюду, большую часть времени мы проводим перед компьютерами, мы общаемся благодаря беспроводной связи, людям пересаживают органы и заменяют их имплантами и микрочипами. В этой главе мы рассмотрим, как далеко зашло развитие технологий на сегодняшний день, где сейчас пролегает граница между нашими прежними представлениями о природе человека и возможностями их технологических трансформаций.

В 2002 году был введен новый термин: NBIC-конвергенция. Так называют явление взаимовляния информационных технологий, биотехнологий, нанотехнологий и когнитивной науки. Считается, что именно их синергийное взаимодействие произведет наибольший технологический прорыв и полностью изменит мир. Речь идет о возможности использовать наноинструменты для изучения мозга, проводить компьютерную симуляцию систем различных сложностей: от групп молекул до популяций, о возможности моделирования человеческого мозга, прямого подключения компьютера к мозгу, а также уже широко распространенного усиления естественных интеллектуальных способностей человека. Наибольшее воздействие на человека будет иметь технологическое развитие по трем направлениям: 1) искусственный интеллект, 2) нанотехнологии, 3) перенос человеческого сознания на искусственный носитель. Эти технологии изменят не только жизнь человека, но и его самого. Они напрямую повлияют на биологическую природу человека, избавив ее от трех главных атрибутов существования: рождения, смерти и размножения, и на социальную природу, изменив моральный опыт (Хабермас) человечества. Перенос сознания на неорганический носитель обеспечит человеку своего рода бессмертие, при этом человек не будет иметь возможности размножаться естественным способом. Не будет у человека и возможности быть рожденным, вместо этого он станет продуктом производства. Эти изменения повлияют на социальную природу человека. После чего понимание природы человека как неизменной сущности окажется невозможным, а значит, будут пересмотрены и другие основания классического гуманизма, в основании которых она находится.

Но даже на существующем этапе развития техники и науки неизменность человеческой природы как гарант сохранения границы между человеком и техникой оказывается под вопросом. Уже сейчас уровень развития технологий позволяет проводить предимплантационную генетическую диагностику и вносить некоторые изменения в генотип, люди употребляют химические вещества, улучшающие память, настроение и производительность труда. Уже сегодня с помощью хирургического вмешательства и гормональной терапии можно менять пол, существуют тесные человеко-компьютерные интерфейсы. Все это уже влияет на условия жизни, а между тем есть перспектива еще больших изменений.

В 1965 году была выявлена закономерность в ускорении развития сложности вычислительных машин, позднее получившая название закона Мура. Согласно этому закону технологии развиваются экспоненциально с определенной скоростью, что неизбежно приведет к технологической сингулярности – такому моменту, после которого технологии навсегда изменят мир. То есть в определённый момент люди создадут искусственный интеллект такой мощности, которая позволит ему уже самостоятельно создать более сильный интеллект, тому – следующий и так далее. Хотя о сингулярности обычно говорят в отношении развития искусственного интеллекта, но иногда она понимается шире – как безвозвратное изменение человеческой природы в следствие вмешательства любых современных технологий. Пропоненты технологической сингулярности предсказывают, что она произойдет примерно к 2045 году (дисперсия в их предсказаниях колеблется в пределах полутора десятка лет). Предсказать будущее после сингулярности невозможно, поскольку люди не могут знать как поведет себя сверхъинтеллект. Но обычно говорят о двух крайних возможных исходах: в первом случае совершенные, но безэмоциональные искусственные интеллекты уничтожат человечество, во втором – они поделятся с ним своей мудростью и возможностями, что приведет оставшихся людей, и тех, кто пожелает «перезалить» сознание в неорганический носитель, к благоденствию: восстановлению экологии, рациональному управлению и планированию, материальному достатку и даже бессмертию.

С искусственным интеллектом связано большое количество мифов и догадок, отчасти так происходит из-за терминологической путаницы. Искусственным интеллектом в науке называют системы, предназначенные для автоматизации решения интеллектуальных задач. Так что искусственным интеллектом являются и простейшие системы алгоритмов, решающие повседневные задачи за человека, такие как и Сири и Гугл -карты. Однако, когда говорят об опасности, которую несет создание искусственного интеллекта, то подразумевают сильный искусственный интеллект (СИИ), который способен решать не одну определённую задачу, а сразу множество. Технофобы опасаются, что такой СИИ приблизится к человеку в его умственных способностях, сможет обучаться и со временем их превзойдет. У СИИ не будет моральных и этических предпосылок вроде уважения к достоинству человека, поэтому он сможет вовсю использовать свой сверхразум без оглядки на интересы человечества и даже вопреки ему. Художественные образы этих страшных последствий то и дело появляются в массовой культуре в таких произведениях как Ex Machina, «Она» и «Искусственный интеллект». Но подобные опасения высказывают и люди, непосредственно связанные с технологиями: Илон Маск, Стивен Хокинг и Билл Гейтс.

Скептическое отношение к их опасениям и к идее создания сверхчеловеческого ИИ в целом, высказывают многие теоретики, имеющие отношение к когнитивным наукам и понимающие, как далеко мы находимся от того, чтобы разгадать «трудную» проблему сознания. Джон Серл приводит в качестве опровержения идее, что сознание сводится к сумме физических процессов, происходящих в мозге , мыслительный эксперимент «Китайская комната». В этом эксперименте он демонстрирует, что следование программе не означает понимания. Есть и другая аргументация.

Одним из заблуждений, на котором строятся попытки создания сильного ИИ – это уверенность в одномерности интеллекта, в том, что он как бы представляет из себя шкалу от самого низкого проявления интеллекта до самого высокого у людей. Так, например, рассматривает интеллект Ник Бостром в книге «Искуственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии» [4]. Современные исследования доказывают, что это миф, и интеллект многомерен, в нем уже сейчас выделяют три уровня, каждый из которых отвечает за целый перечень отдельных способностей [24]. По той же причине затруднительно выстроить иерархию интеллектов животных. Человеческие умы – это сообщества разумов [28]. Внутри каждого организма одновременно происходит множество мыслительных процессов: дедукция, индукция, символическая логика, эмоциональный интеллект, пространственная логика, краткосрочная память и долгосрочная память. Даже нервная система кишечника представляет собой мозг с определённым режимом мышления: «Мы думаем не просто одним мозгом, мы думаем всем телом целиком»[35]. В многомерности интеллекта кроется ключ к критике антропоцентризма. Пример, который приводит Кевин Келли – это способность белок помнить расположение нескольких тысяч желудей годами, что очень сильно превышает возможности человека. В этом смысле и сильный искусственный интеллект не будет «умнее» человека, его мышление, возможно будет просто другим, таким какое понадобиться человеку. Второе допущение, которое напрасно делают сторонники создания ИИ – это способность сильного искусственного интеллекта к бесконечному числу операций и бесконечной памяти. Но на самом деле, интеллект, работающий на силиконовой платформе по скорости обработки информации будет очень сильно уступать мозгу человека. Решить эту проблему можно с помощью использования мягких влажных тканей, имитирующих человеческие органы. Но стоимость такого ИИ будет настолько велика, что его производство будет нецелесообразно.

Но даже если исключить доводы против технической возможности создания искусственного интеллекта, и предположить, что, проблема сознания будет решена так, что либо квалиа будет элиминирована, либо найдется способ ее искусственно воссоздать, то возникает вопрос – зачем вообще человечеству это делать при 50-ти процентной вероятности неблагоприятного для него исхода.

Для тех, кто занимается созданием таких технологий ответ заключается в возможности взять развитие незавершенной эволюции в свои руки, тем самым ускорив ее ход. Происходит это из эгоистических побуждений – «пророков» сингулярности упрекают в том, что они занимаются созданием искусственного интеллекта из страха перед собственной смертью. В следующем параграфе в числе их аргументов в пользу развития технологий, мы приведем и тот, что техника не может быть отделима от природы, так как ее создание происходит в следствие природы человека. Поэтому технофилы заменяют термин «искусственный» на «пост-биологический». Например, усовершенствованный с помощью нано технологий биологический мозг, становится сверх-интеллектом, при этом сохраняя свойства живой материи. В этом смысле человек не заменяет собственное тело на искусственное, но видоизменяет его по выбору своего разума.

Эти изменения, активное развитие технологий стало большим культурным и философским потрясением, требовавшим глубокого и тщательного осмысления. Кажется теперь уже никто не ставит под сомнение возможность внедрения технологий в повседневность – она уже здесь. Другое дело, что перспективы ее развития настолько велики, что перед человечеством как никогда остро стоит вопрос: к чему оно приведет и каковы будут его последствия? И если эти последствия могут быть опасны для человека, то можем ли мы его остановить, пока не будет слишком поздно?

## 2.2. Биоконсервативная критика технологического будущего и контраргументы трансгуманистов

Постгуманизм превратился за последние несколько десятилетий в очень широкое понятие: его часто используют, подразумевая при этом разное. Чаще всего под постгуманизмом понимают конечную цель трансгуманистов. Трансгуманизм – это такое философское течение, согласно которому человеку необходимо взять в собсвенные руки будущее человечества, чтобы решить его глобальные проблемы, основываясь на научных достижениях. Несмотря на «встроенность» в естественно-научный дискурс, трансгуманизм остается в русле классического гуманизма с его непоколебимой верой в превосходство человека над природой, силу разума и «хозяйским» отношением не только к окружающей природе, но и к собственному телу. Однако, помимо трансгуманистов, постгуманизм включает в себя и другие направления. В их числе и биоконсерваторы, которых Тамар Шарон [30] называет дистопическими постгуманистами, за их негативно отношение к постчеловеческому будущему, и влиятельное течение критического постгуманизма. Но несмотря большое разнообразие смыслов, наполняющее термины «постчеловек» и «постгуманизм», их объединяет понимание и принятие того факта, что сложные биотехнологии (от гномики до вспомогательной репродуктивной медицины и нейронауки) повлияют на само понимание того, что значит быть человеком.

Чаще всего, говоря о постгуманизме, имеют в виду трансгуманизм, а приводя альтернативную ему точку зрения, приводят биоконсервативные аргументы. Трансгуманизм неоднороден, в нем есть отдельные течения, такие как иммортализм, экстропианизм (проактивный подход к социальной эволюции на основании рационального мышления), демократический трансгуманизм (этичное использование модификаций тела в целях развития демократии), техногайанизм (использование техники для восстановления окружающей среды) и пр. Мы не видим большого смысла в том, чтобы проводить между ними жесткое разграничение и рассматривать каждое направление отдельно. Гораздо важнее, на наш взгляд, сосредоточиться на том, что объединяет все виды трансгуманизма. Это вера в человеческий разум, в его рациональность, способность и даже ответственность перед собственным будущим и будущим планеты (в техногайанизме). Такой разум не только противопоставляет себя «природе человека» в том, когда покушается на ее неприкосновенность, но и природе социально-биологической. Он не принимает во внимание, что сам является ее частью, и не может существовать вне био-социальной системы. В этом смысле трансгуманизм является прямым наследником классического антропоцентрического гуманизма, из которого следует, что человек – венец мироздания, а его разум – мера всех вещей.

Биоконсервативная критика идей трансгуманизма основывается на тех же самых предпосылках: на антропоцентризме, субъект-объектной логике и метафизических основаниях «природы человека». Отличается только способ трактовки этой природы. По мнению биоконсерваторов, природа человека требует защиты от технического вмешательства, по мнению трансгуманистов, природа человека – это самосовершенствование, в том числе посредством технологий. Из-за этого их спор кажется неразрешимым: на каждое предложение трансгуманистов биоконсерваторы отвечают, не выходя за рамки антропоцентризма. И те, и другие говорят об одном и том же и предвещают примерно одинаковое развитие событий, однако дают им различную оценку. Далее мы попытаемся это продемонстрировать.

Первое опасение биоконсерваторов – это утрата генетического разнообразия человеческого рода. Они ссылаются на то, что утилитаризм, проповедуемый трансгуманистами, заставит людей делать выбор в пользу такой генетической модификации их детей, которая приведет во-первых к максимальной экономической выгоде, а во-вторых, к приведению плода к стереотипным стандартам красоты, так что в итоге генетическая вариативность будет уменьшаться с каждым поколением, воспроизводящим в потомстве одинаковые признаки. Трансгуманисты на это отвечают, что, во-первых, либеральная евгеника позволит увеличить генетическое разнообразие, поскольку люди не будут ограничены в выборе способов самовыражения через собственное тело. Во-вторых, уменьшение генетического разнообразия – это ничто в сравнении с той пользой, которую технологии принесут для борьбы с генетическими отклонениями, болезнями. В конце концов, пишет Джеймс Хьюс [26], мы отказались от какой-то части разнообразия, когда вылечили оспу, и кажется, совсем об этом не жалеем. К тому же, получается, что все адаптивные механизмы, которые прежде вырабатывала эволюция, делая это миллионы лет и с серьезными побочными эффектами (как например серповидноклеточная анемия дает иммунитет к малярии), теперь можно гораздо быстрее и проще осуществить с помощью генной инженерии.

Второе опасение заключается в том, что люди потеряют гамму эмоций. Фукуяма пишет [14], что сочувствие и сила характера невозможны без боли, добро не возможно без зла. Искоренив нежелательные проявления человеческого поведения, мы лишимся и положительных, превратившись, в итоге, в бесчувственных роботов. На это трансгуманисты отвечают, что в их будущем у человека всегда будет выбор. Как он есть и сейчас у тех, кто выбирает принимать нейролептики в борьбе с маниакальной депрессией или предпочесть таблеткам сеансы с психотерапевтом. Они предлагают имплементировать культуру согласия в закон морфологической свободы, сохраняя тем самым права за теми, кто пожелает воздержаться от внесения генетических изменений в свое потомство и морфологических в самих себя. Это, кстати, должно решить отмеченную Хабермасом проблему [15] дискриминации и осуждения тех, кто откажется от генетических улучшений своих детей со стороны «продвинутых» родителей. Кроме того, открытие в 1990-х годах симуляции позволило нейронаукам говорить о том, что наши чувственные ощущения – это не реакция на мир, но происходящая в мозге его симуляция. Теоретически эмоции алгоритмизируемы, а значит, при соответствующем уровне развития технологий – воспроизводимы [2].

Следующие опасения носят социально-экономический характер. Во-первых, пишут биоконсерваторы, наука, как показал постмодерн, коммерциализована и политизирована, а значит, контроль над ней будет крайне затруднителен. Подтасовка фактов, проведение неэтичных опытов и распространение не апробированных технологий приведет ко многим трагедиям и смертям. На это трансгуманисты обещают, что соответствующая их программе биоэтика обязательно будет включать в себя принцип предосторожности, с одной оговоркой, что это будет принцип пропорциональной осторожности – допустимый уровень риска будет определяться потенциальной пользой, и соответственно будет прямо ей пропорционален. Трансгуманисты работают над программами биоэтики и предлагают такой демократический мир будущего, где закон и порядок будет защищен исправно работающими политическими институтами и процессами.

Биоконсерваторы опасаются того, что прежде состоятельные люди передавали по наследству только материальные блага и репутацию, а генетическая «успешность» их отпрыска всегда оставалась на волю случая, теперь же их дети будут с рождения наделены всеми физическими и биологическими преимуществами, которые только возможны. Это приведет к еще большей экономической стратификации и разрыв между бедным населением и богатым будет не только велик, но и не преодолим. На это демократические трансгуманисты предлагают ввести гарантированный базовый доход. Откуда на него возьмутся средства? Из налогов на роботов, которые будут платить предприятия, заменившие живых сотрудников машинами.

Тогда, говорят биоконсерваторы, чем же будут заниматься люди? Понятно, что экономическая картина мира измениться, и даже если безработица будет компенсирована механизмами, которые предлагают трансгуманисты, то что делать со свободным временем и с жизнью? На это трансгуманисты отвечают, что автоматизация труда освободит людей для более интересных занятий, нежели рутинная работа: для творчества, общения и, наконец, таких сфер, где живой диалог никогда нельзя будет заменить техникой. Другие говорят, что с переходом человечества в технологическую эру человеческий труд будет только усложняться и требовать все больше времени и большей интеллектуальной энергии, так как будет связан с программированием и наукой. На это трансгуманисты отвечают – с этим поможет искусственный интеллект.

Трансгуманисты-экстропианисты используют аргумент о том, что они сами и все их решения являются частью природы в пользу того, что технологическое вмешательство в организм человека допустимо [26, стр 96]. В то же время, они полагают, что иррациональная сторона сознания, которая сложилась за годы эволюции и служила когда-то эволюционным преимуществом, может быть элиминирована благодаря загрузке на искусственный носитель и окончательной рационализации. Биоконсерваторы в страхе задаются вопросом – но что же тогда будет с «человечностью» человека? Но ни те, ни другие, кажется, не отдают себе отчета в том, что само стремление трансгуманистов к улучшению «человеческой природы» иррационально по своей природе, потому что как они сами пишут, они являются ее частью.

В этой части второй главы мы рассмотрели основные угрозы, которые сулит техника человеческой природе. В то же время мы продемонстрировали как с ними справляется трансгуманизм. Оказывается, что трансгуманизм способен предложить решение каждой возможной проблеме, которая может возникнуть в связи с техническим прогрессом: и экономическим последствиям, и проблеме биологического разнообразия, и проблеме утраты «человечности». Дистопический постгуманизм, кажется, не в состоянии выдвинуть таких аргументов, которые сломили бы решительность трансгуманистов, и оттого готовы поддаться на их уговоры. Теоретически ничто не может запретить трансгуманистам продвигать технологии, внедрять их в живых (согласных на это) людей и даже ставить опасные опыты, даже если сейчас такие запреты существуют на государственном уровне. Со временем запреты ослабнут. Во-первых, потому что, как замечают сами трансгуманисты, в противном случае они будут вынуждены продолжать свои исследования в странах с более слабой биоэтической регуляцией – а это приведет к еще большим жертвам. Во-вторых, рано или поздно, политическая повестка изменится под давлением растущего числа заинтересованных и платежеспособных групп, и тогда границы дозволенного будут окончательно стерты. В этом своем убеждении мы не следуем за либертарианскими трансгуманистами, считающими, что лучший регулятор технологий – это свободный рынок. Здесь мы скорее приближаемся к позиции Хабермаса, о том, что оптимальное решение, удовлетворяющее интересам большинства, может быть принято только в процессе коммуникации.

Но поскольку коммуникация между двумя точками зрения, одна из которых видит только негативное влияние техники для человеческой природы, а вторая — исключительное позитивное, оказывается тупиковой, необходимо обратиться к третьей точке зрения, для которой негативное воздействие техники на человеческую природу оказывается положительным.

## 2.3. Модификация тела как протест против «природы человека»

Третья точка зрения, которую выражают критические и в частности радикальные постгуманисты, основана на наследии постструктурализма, постмодерна, и возникла на стыке с исследованиями техники, культуры и феминистской теории. Основоположница радикального постгуманизма Донна Харауэй опиралась на работы Бруно Латура, Мишеля Каллона, Карин Кнорр-Цетин, Джона Ло и Аннмари Мол, стоящих у истоков направления STS (Science and Technology Studies). Среди его представителей этого движения постгуманизма, кроме уже упомянутых, Нил Бадмингтон, Рози Брайдоти и пр. В их работах подчеркивается дестабилизирующая роль развивающихся технологий, способных заставить человека иначе посмотреть на свое место в мире и положить конец дуалистическому мышлению, разливающему природу и технику, организм и машину, природу и человека. Технологический прогресс, по их мнению, может стать реальным воплощением тех теоретических заявлений и общего настроения, которые привнес постмодерн. И в этом смысле радикальный постгуманизм не равен постмодерну, хотя на первый взгляд их цели кажутся одинаковыми – порвать с диалектической логикой, сводящей плюрализм и множественность к бинарным оппозициям. В радикальном постгуманизме наибольший акцент делается на материализме, как части общего тренда к проведению более конкретного анализа современных философии науки, социологии науки и феминизма. Поэтому в истории постгуманизма именно радикальному постгуманизму принадлежит заслуга перехода от изучения социальных и лингвистических конструкций постмодерна к анализу биологических основ человеческого опыта. Вторая его заслуга – это впервые озвученная положительная оценка техники.

Главный текст, выражающий основные тезисы радикального постгуманизма – это «Манифест киборга» Донны Харауэй (1985). В этом эссе Харауэй доказывает, что в современную эпоху продвинутых технологий мы становимся свидетелями крушения трех основных разграничений, которые мы, кажется, раньше воспринимали как данность: разграничение между животным и человеком, между организмом и машиной и между физическим и не-физическим. Перелом этих разграничений, как показывает Харауэй, должен стать поворотным моментом в классической гуманистической мысли. На месте крушения Харауэй возводит ироничный образ киборга, представляющего собой гибрид двойственности и различия, и предлагает радикальную форму инклюзивной политики – «сознательной коалиции», основанной не на идентичности, из которой следует классическое категориальное деление на расы, гендеры и классы, но на притяжении между членами общества на основе политического родства и поэтического сознания. Только так — поддерживая частность и открытость индивидов, самостоятельно определяющих свою принадлежность к тому или иному коллективу, — возможно избежать его идеологизации и типизации. После «Манифеста киборга» Харауэй сосредоточилась на том, как технологические открытия в молекулярной генетике, иммунологии и экологии создают уникальные гибридные сущности, которые самим фактом своего существования доказывают абсурдность разделения природы и культуры, человека и не-человека, субъекта и объекта (например, с появлением трансгенных организмов, таких как онко-мышь). Как позже напишет о техномонстрах Харауэй Рози Брайдотти, они дают захватывающую перспективу возможных изменений и разнообразия. Разнообразные, неоднородные и нецивилизованные, они показывают путь к множественным виртуальным возможностям. Киборги, монстры, животные, классический Другой – все освобождаются от уничижительного статуса «отличающегося» и выступают в новом, позитивном свете. В последующих работах радикальных постгуманистов (Бальсамо, Волмар, Зелинска и пр.) человек рассматривается в свете продолжающегося процесса технологической и антропологической эволюции, о чем говорят продолжающиеся открытия в биотехнологиях. И этот процесс, по мнению радикальных постгуманистов, должен включать в себя тех, кто раньше был исключен из числа субъектов по расовому или половому признаку, и другим качествам исторически «не присущим» человеку, а также отношения, возникающие в процессе их взаимодействия.

Как мы видим, для радикального постгуманизма «природа человека» неразрывно связана со средой его обитания, естественной или технологической – в зависимости от того, где его «природа» находится, и обязательно подразумевает коэволюцию человека и техники.

Коэволюция представляется наиболее актуальной сейчас, в цифровую эру, однако ее идея имеет историческую традицию, о которой мы уже упоминали в первой главе и происходит, прежде всего, из французской критической теории, рассматривающей гуманизм как идеологию, а понятия «человека» и «природы человека» - как не более чем удобные человеку абстрактные фикции.

Оптимистичный взгляд Харауэй на технологии связан в первую очередь с открывающимися возможностями для конструирования новой самости: «Киборг есть род разобранной и снова собранной постсовременной коллективной и личной самости» [18, стр 47]. Эта самость, по сути - новая субъективность, которую провозглашает Харауэй, должна лечь в основу нового способа противостояния власти. Новая гибридная субъективность должна нанести существенный ущерб белому патриархальному капитализму и заменить его на «информатику господства». То есть радикальный постгуманизм выступает не только против бинарной логики модерна, но и против классической философской дихотомии я/другой, лежащей в основе патриархального, расистского и колониального дискурсов модерна. Если субъективность, понимаемая как неизменная сущность, служила во благо политического контроля, производила послушных, управляемых субъектов, то гибридная природа постгуманистического субъекта его подрывает. Сэнди Стоун, американская писательница и художница-трансгендер в 1995 сказала [31], что киберпространство противостоит классической схеме государственного надзора – когда у каждого человека есть прописка, паспорт, номер страховки и пр. Множественные, фрагментарные сущности становятся неуловимы, по-настоящему свободны только в киберпространстве, которое Стоун предлагает считать не-картезианским способом локации субъектов, отказывающихся быть чем-то одним, определённым. Другие радикальные постгуманисты также видит в виртуальной реальности революционный потенциал, способный подорвать те предпосылки, на которых зиждется капитализм. Способом реализации этого проекта должна стать технология «загрузки сознания», та самая, которая входит в программу трансгуманистов. Разница в их подходах к этой процедуре заключается только в том, что для радикальных постгуманистов она будет означать порождение множества самостей, в то время как для трансгуманистов – это способ вечной жизни для одного субъекта. Поскольку субъект радикального постгуманизма – это нестабильная, изменяющаяся, гибридная сущность, то и загрузка сознания будет непредсказуемой и несовершенной репликацией разнородных идентичностей в разные моменты времени.

Восторженное отношение радикального постгуманизма к киберпространству, клонированию и загрузке сознания, тем не менее, таит в себе опасность обесценивания телесности, т.е. противопоставления сущности (пусть и разнородной) и материи. И в этом радикальные постгуманисты сближаются с критикуемыми ими трансгуманистами в картезианском дуализме души и тела, или хотя бы продолжают традицию критики тела, как нормализующего мифа, заменившего в постмодерне душу.

Итак, во второй главе мы исследовали существующую границу между природой человека и техникой. Эта граница уже сейчас носит условный характер: мы вплотную подошли к пост-биологическому будущему. Его последствиями, при наиболее удачном для человека раскладе, при сохранении права на выбор и обеспечении государством закона морфологической свободы и культуры согласия, будет бессмертие и экономическое благоденствие. При этом «природа человека» уже не будет такой, как прежде. Единственный противостоящий технологическим изменениям дискурс не способен противостоять натиску технологий, потому что его философские основания («человечность», «человеческое достоинство», антропоцентризм) покоятся на эссенциалистском понимании природы. Альтернативный ему подход критического постгуманизма, провозглашая гибридность и гетерогенность субъекта, в конце концов вообще отказывается от тела, возвращаясь таким образом к дуализму души и тела субъекта. Для того чтобы, наконец, ответить на вопрос о том, может ли человек провести границу между своей природой и техникой необходимо разобраться с тем, как трансформировалось представление о природе человека и техники после постмодерна.

# 3. ТРАНСФОРМАЦИЯ ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЙ ГУМАНИЗМА В ПОСТГУМАНИЗМЕ

## 3.1. От природы-сущности к природе биосоциальной

В этой главе мы детально рассмотрим понятия «природы человека», его «прав» и «достоинства» в границах постгуманистического дискурса и выдвинем контраргументы против эссенциалистской концепции человеческой природы. Мы покажем, почему в постгуманизме природа человека не может более сохранять значение сущности человека, как это было в классическом гуманизме. Далее мы продемонстрируем, как работает альтернативный эссенциалистскому подход в отношении техники и ответим на поставленный в начале исследования вопрос «может ли человек провести границу между своей природой и техникой?».

В статье «Science and Human Nature» [29] профессор философского факультета университета Огайо, представитель философии сознания и науки Ричард Сэмьюэлз выделил пять функций понятия «природа человека», исторически вошедшие в объем его значения не только в философской риторике, но и в контексте когнитивной науки:

Во-первых, это организационная функция. Эта та основная роль концепта «природы человека», которая сложилась, начиная с «Исследования о человеческом разумении» Юма. В этой роли «человеческая природа» выступает как отдельный объект исследования, как особый предмет, изучение которого необходимо выделить в отдельную науку для устранения «того кажущегося беспорядка и запутанности, которые мы в них [в операциях духа] обнаруживаем, когда делаем их предметов размышления и исследования» [Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М.: РИПОЛ классик, 2017,-217 с.]. Во-вторых, - это описательная функция. Здесь «природа человека» принимает на себя обязательство определить такой набор качеств, не слишком узкий, чтобы распространялся на все человечество, и не слишком широкий, чтобы не включал другие виды животного мира, и который был бы присущ только человеку. Третья роль идет немного дальше – под «природой человека» понимают не только качества, отделяющие его от остального мира, но и связь с той сокрытой сущностью человека, внешними проявлениями которой они являются. Четвертая функция, которая обычно приписывается «человеческой природе» - таксономическая. Теория «человеческой природы» в этом смысле указывает, что значит обладать статусом человека, т.е. каково быть членом человеческого сообщества. Пятая функция, о которой писал Барт в «Великой семье людей», утверждающая или ограничивающая развитие, должна заключать человека в вечные и неизменные рамки его «природы», т.е. делать невозможными любые изменения.

 Теперь обратимся к тому, как трактуют «человеческую природу» представители биоконсервативного лагеря. Фукуяма пишет, что «природа человека есть сумма поведения и свойств, типичных для человека как вида и возникающих из генетических, а не энвиронментальных факторов» [14, стр 176]. Фукуяма неоднократно использует формулировку «человеческие универсалии» и в общем трактует «природу человека» в классическом эссенциалистском ключе. Он приводит три категории аргументов, которые, по его мнению, наиболее часто выдвигаются против понятия «природы человека» и говорят о нем как несущественном и ведущем к заблуждениям.

Первая группа «связана с утверждением, что нет настоящих человеческих универсалий, которые можно проследить до общей природы, а те, что есть, — тривиальны (например, что любая культура предпочитает здоровье болезни)» [14, стр 178]. Он приводит высказывание, противоположное его точке зрения «специалист по этике Дэвид Халл утверждает, что многие свойства, которые считаются для людей универсальными и притом присущими только нашему виду, на самом деле ни теми, ни другими не являются. Сюда включается даже язык» [14, стр 178]. Далее, он приводит контраргумент только тезису, что нет качеств, одинаково свойственных всем людям. Здесь он говорит о том, что не надо пытаться свести «универсальные качества» к нулевой дисперсии: даже при наличии внутривидового разброса – тем не менее, дисперсия внутри одного вида будет невелика, в то время как межвидовой разброс будет заметен и достаточен для отделения человека. Здесь возникает противоречие – такое понимание «природы человека» как минимум ставит под вопрос «человеческие универсалии», а во-вторых, полностью удовлетворяя первой и второй функции, не объясняет ни сокрытой сущности человека (третья функция), ни того, что означает быть человеком (четвертая функция). Тогда в каком смысле человека обособляется? Как биологический вид?

Аргументация, которую выдвигает Фукуяма в пользу «природы человека» защищает на деле номологическую концепцию природы человека. В этой концепции не только отрицается онтологический разрыв между человеком и другими видами, но и учитывается осторожность и неточность, с которыми наука говорит о «виде». Номологическая концепция рассматривает природу человека, как набор типичных, но не универсальных свойств, которые чаще встречаются у людей, но не делают человека «человеком», так как не являются обязательным условием «человечности», и могут встречаться не только у людей, пусть и с меньшей частотой. Таким образом, многие особенности могут иметь место и у других организмов, но все же остаются аспектами человеческого природы.

К тому же, номологическая концепция согласуется с идеей о том, что человеческая природа может со временем меняться. В частности, это согласуется с идеей о том, что люди могут развиваться таким образом, что многие - даже все существующие свойства перестают быть типичными для людей.

Есть модификационная изменчивость, есть история жизни каждого отдельного индивида, делающая его неповторимым и уникальным. Но эти индивидуальные особенности, о чем писал Барт, носят социоисторический характер, а не генетический. Но такие особенности, судя по третьей группе аргументов, приведенных Фукуямой, если не отрицаются, то отодвигаются на дальний план.

Вторую группу нападок на «природу человека» Фукуяма использует, чтобы одновременно доказать объективность ее существования и отстоять собственное ее определение. Ссылаясь на Р. Левонтина, он спорит с общим генетическим положением, что генотип организма не определяет полностью фенотип. Из этого высказывания Фукуяма делает неприемлемый для него делает вывод о том, что «физическая форма и характеристики, не говоря уже о состоянии ума и о поведении, формируются более средой, чем наследственностью». На самом деле, приведенный тезис, с чем соглашается Фукуяма, не отрицает «природы человека», но в глазах Фукуямы как бы преуменьшает ее значение в сравнении с влиянием среды. Он пишет «Эти параметры все же задаются природой» [14, стр 179], но на наш взгляд, трудно отделить среду от природы, так как через наследуемость нормы реакции на изменчивость среды фенотип все же влияет на «природу человека» как составляющая его генетики, пусть его влияние и будет заметно в более долгой временной перспективе. Но даже если оставить этот контраргумент для того, чтобы избежать долгих рассуждений на тему: что же все-таки первично «nature» или «nurture», становится не понятно, к чему он приводит этот пример «анти-человекоприродной» аргументации, если ее как таковой в действительности нет.

Отчасти причина, по всей видимости, кроется в содержании третьей группы нападок, «а именно, люди суть культурные животные, которые могут изменять свое поведение путем самообучения и передавать обретенные знания и умения следующим поколениям не генетическим путем». Эта контраргументация Пауля Эрлиха, приведенная Фукуямой, по сути, обращена только к тому из смыслов «природы человека», который занимает пятую позицию в классификации Р. Сэмьюэлза – ограничению. И хотя Фукуяма выражает недоумение по поводу этого антитезиса в следствие отсутствия необходимости в нем. По его словам, этот антитезис «бьется с воображаемым противником», а понятие «природы человека» не исключает способности и даже необходимости человека развиваться. Сначала Фукуяма все-таки с иронией проходится по самой возможности мыслить «другую природу человека». Он приводит цитату из романа В. Вульф "В декабре 1910 года или около того изменился человеческий характер", чтобы продемонстрировать нелепость такого заявления. Действительно, важность античной традиции «взращивания» человека не отрицается ни в классическом гуманизме, ни в дистопическом постгуманизме. Но этот факт, факт противоречивости «природы человека», которая с одной стороны как будто вечна и едина, и возможности развития и внесения изменений с другой стороны, и должен подрывать основания «природы человека». И в своей контраргументации ко второй группе нападок Фукуяма ясно дал понять, что социо-исторический фактор влияния на изменение в генотипе не существенен, тогда как главную роль в определении «природы человека» играют устойчивые генетические свойства.

Фукуяма, таким образом, содержательно согласный с позицией номологической теории природы человека, тем не менее, находит в «природе человека» некую сущность, которая позволяет говорить о достоинстве человека, о правах человека, ну и уж коль скоро здесь признаются некоторые сходства в эмоциях и когнитивных способностях с другими организмами, то и о правах животных. Связь человеческой природы и его достоинства Фукуяма устанавливает через «фактор икс» - это, по его мнению, такое особое подмножество типичных для людей свойств, которое все-таки (несмотря на то, что ранее он признал дисперсию в распределении генетических свойств), «специфичны только для него». Таким фактором Фукуяма называет свободу человеческой воли – «реальную способность преодолевать детерминизм природы и обычные законы причинности». При этом фактор икс в стремлении внести изменения в «человеческую природу» посягает на «достоинство человека». Фукуяма приводит убедительные аргументы в пользу того, что «достоинство человека» остается важной политической категорией, которой оперируют многие «естественники», говоря о равенстве человеческих прав. При этом сам Фукуяма не дает определению человеческого достоинства, но чтобы доказать важность этого концепта он прибегает к аргументации запугиванием: говорит о Питере Сингере, выступающем за инфантицид и эвтаназию, как страшном примере отказа от «достоинства» человека, и запугивает перспективой бесконечной стратификацией, основанной на генетическом превосходстве одних людей над другими. Короче говоря, идею «о человеческом достоинстве» он считает положительным наследием религиозного сознания, которое и только которое может быть основанием равенства человеческих прав. Из неприкасаемости «достоинства человека» должны следовать ограничения или даже запрет на технологическое вмешательство в организм человека.

Это же касается взаимодействия людей с другими видами. Хабермаас, другой представитель биоконсервтаивного течения, так же как и Фукуяма связывает человеческое достоинство с уникальной способностью «ожидать друг от друга морально обязывающего и взаимного нормативно-конформного поведения». Как показывает распространённый среди животных реципрокный альтруизм и эволюционно стабильная стратегия «памятливого», т.е. такого организма, который запоминает ответное поведение на проявление помощи и больше не помогает, если не получает взаимного отношения, эта предпосылка неверна. Такое «достоинство» есть и у животных. Еще более странно, что Хабермас указывает на несимметричные отношения человека и животного, утверждая, что доброе обращение человека с животными происходит «ради них самих». Но «гуманное» истребление животных нацелено не на их благополучие, а на то, чтобы оборванная в результате вымирания видов пищевая цепь не оставила голодным самого человека, и потому что в большинстве своем люди эмпатируют страдающему существу.

С точки зрения биологии, понятиями которой Фукуяма в том числе оперирует в своей аргументации, человек эгоистичен и опасен, это хищник, который не предлагает пройти IQ-тест прежде, чем решить, стоит ли проявить уважение к собеседнику, и не проявляет его исключительно к тем, кто этот тест удовлетворительно прошел (Фукуяма пишет, что «чернокожие и женщины когда-то были отстранены от голосования в США на том основании, что у них нет достаточных когнитивных способностей, чтобы должным образом осуществить это право. Сегодня чернокожие и женщины могут голосовать, потому что мы эмпирически установили когнитивные способности обеих этих групп» [14, стр 197]. Человек будет «уважать» «права» самого недалекого члена своего сообщества, если тот будет представлять для него физическую угрозу, будет альтруистичен по отношению к тем, кто и с ним будет таков. Те самые чернокожие, о которых идет речь в вышеупомянутом расистском высказывании Фукуямы, получили свои права не тогда, когда доказали свою интеллектуальную состоятельность, но когда стали политической силой, неисполнение требований которой могло стать угрозой для белых мужчин.

Моральный статус в полемике биоконсераваторов и трансгуманистов – это палка о двух концах. Хабермас упрекает юридический закон в недостаточно убедительном обосновании с позиции моральных принципов, из-за чего приходится вновь обращаться к обычным моральным проблемам в связи генной инженерией. Но, возможно, в том и проблема, что в своей аргументации Хабермас опирается на «мораль» и эссенциалистскую природу человека, вместо того, чтобы опираться на биологическую? Например, рассмотрим сюжет, при котором родители вмешиваются в геном своего неродившегося ребенка, определяя за него, как в примере Хабермаса, склад его ума, делая его аналитическим, от чего страдает способность будущего ребенка к игре на музыкальных инструментах. По Хабермасу, эмбрион хоть и с оговорками, но все же не обладает неприкосновенным моральным статусом, равным статусу зрелой личности, но все же вмешательство в его геном должно быть очень сильно ограничено необходимостью и принимать форму исключительно негативной евгеники. В рассматриваемом сюжете, евгенистичекое вмешательство можно рассматривать как положительное, то есть не необходимое. Питер Сингер и Джулиан Савулеску тоже считают, что моральный статус эмбриона, да и младенца, не равен статусу взрослого человека. Но из этого они делают вывод о том, что вмешательство в его геном и даже жизнь вполне допустимы. Так вот, возвращаясь к родителям будущего математика: они не знают, ни позицию Хабермаса, ни Сингера. Они живут в мире, где доступна либеральная евгеника – подпольно, если победила стратегия биоконсерваторов, либо официально – если миром правят трансгуманисты. В тот момент, когда родители будут делать выбор в пользу или против генетического вмешательства, они будут находиться под действием гормонов пролактина, окситоцина и вазопрессина, они будут любить своего ребенка настолько слепо и безусловно, что, скорее всего не захотят даже знать его пол, не то, что цвет глаз или будущий характер. Их биологическая природа (не как природа человека, а как природа всего живого) будет действовать и наряду с моральными принципами, предложениями рынка либеральной евгеники и общественным мнением, и вопреки им. Она станет предпосылкой к опасливому отношению к идее вмешивательства в организм ребенка без серьёзной на то причины. Хабермас пишет об нем так: «Симптоматичнат об е доость, которую мы испытываем при взглядеоторую мы испытываем приТак вот, возвращаясь к родителям будущего математи намиядеоторую мы » [15, стр 56] Безусловно биологическая природа не может служить абсолютным гарантом подобного родительского поведения: ребенок может оказаться зачатым в неблагополучной семье, либо в такой, где у родителей редуцирован материнский и отцовский инстинкты, и они подходят к выбору генов ребенка исключительно утилитарно. В этом случае от вмешательства в геном ребенка их не остановит ни природа (отсутствие эмпатии), ни мораль (польза важнее), ни закон (цель оправдывает незаконные средства).

На самом деле люди действуют согласно своей природе в номологическом смысле, они действуют так, как их запрограммировала эволюция: они хотят передавать свои гены и делать все возможное ради выживания потомства. У эволюции есть свои инструменты, которыми она борется за выживание генов и которые детерминируют моральные законы. Только после того, как люди проявляют свою биологическую природу, мораль и закон подгоняют свои рамки под их поведение. И в этом случае на защите генома человеческого эмбриона оказывается и социальная природа человека, веками вырабатывавшая принципы этики.

И, как верно заметил Фукуяма, есть определенная дисперсия в проявлении этого типичного для человека родительского поведения и из него есть исключения. Они проявляются уже сейчас в подобных сюжетах, с единственной разницей, что родители вмешиваются не в геном ребенка, а в его жизнь, лишая его возможности делать личный выбор, вне зависимости от того, что считается моральным и биологически естественным, а что нет. И сейчас, и после повсеместного распространения генной инженерии, только все еще природа человека, выраженная в генетическом наборе и культурно-социальных установках, определяет его поступки.

В этой части мы показали, что и представители дистопического постгуманизма, и трансгуманисты исходят из общих предпосылок, таких как «природа человека», «права» и «достоинства».

Мы показали, что даже сами биоконсерваторы не могут дать адекватного объяснения эссенциалистскому пониманию природы человека и предложили понимать ее в номологическом ключе, в котором природа человека теряет эссенциалистскую и таксономическую функцию, лишая его претензий на особые сущность и статус. Вместе с ними без оснований оказываются и «человеческое достоинство» как гарант этики вида, и права человека как гарант уважения друг друга, и понятие морального статуса. Мы постарались показать, что концепт «морального статуса» для «справедливой совместной жизни» [15, стр 51] обязательно приводят к иерархии и становится слабым местом в споре с трансгуманистами, использующими «естественно» различный моральный статус как повод генетического вмешательства в эмбрион.

## 3.2. Неэссенциалисткое переосмысление природы техники

Философское осмысление техники – это сравнительно новое явление, появившееся только в середине 20-го века. О технике писали Карл Ясперс, Ортега-и-Гассет, Джон Дьюи и другие. Их отношение к технологиям складывалось как реакция на технические изобретения того времени – конвейерное производство, массовое оружия, и их негативное социальное влияние. Работы более позднего периода, преимущественно авторов Франкфуртской школы, рассматривали техническое развитие как часть нового капиталистического уклада. Техника для них была деструктивной силой, виновной в процессах объективации и дегуманизации. С их точки зрения под созданием техники лежит исключительно инструменталистский способ мышления, воспринимающий реальность как материю, которую необходимо использовать с целью приобретения прибыли, но не как нечто ценное само по себе. По мнению этих мыслителей (Адорно, Маркузе, а позже и Хайдеггера), человек в мире техники подчиняется массовой культуре и теряет свою индивидуальность. Такой подход подразумевает, что человек и природа противопоставлены технике, которая должна ограничиваться и быть подконтрольна таким культурным сознанием, в котором бы вновь были восстановлены главные моральные ценности.

Эта традиция понимания техники предполагает эссенциалистскую ее трактовку. В статье «Вопрос о технике» Хайдеггер говорит о том, что техника - это один из способов раскрытия бытия, поскольку через технику, через способ использования вещей люди проявляют себя. В отличие от классического способа раскрытия потаенности, современные технологии рассматривают природу как бесконечный резервуар, которым нужно владеть и распоряжаться. Опасность заключается в том, что техника воздействует не только на природу, но и на человеческий труд и на все человечество, скрывая или разрушая другие, более фундаментальные способы раскрытия потаенного. Он утверждает, что технология это не просто орудие в руках человека, и не то, что просто раскрывает и потаенность, это не то что человек сделал – но то, что его ждет, что в нем нуждается. Люди раскрывают потаенность не для того, чтобы захватить мир, но чтобы показать как они к этому миру относятся, даже если они это делают через отчуждение.

Несмотря на политические отличия, дистопические постгуманисты являются наследниками именно этой критической традиции философии техники. В эссенциалистской модели техники сущности человека и техники противостоят друг другу, при этом сущность человека позиционируется как особая внутренняя природа, фундаментально отличающаяся от природы техники. Технический способ мышления отчуждает человека от того, чем он на самом деле является. В основе такого взгляда на технику лежит убежденность в существовании особой “человеческой природы” и в необходимости ее защищать от технологического вмешательства.

Нельзя сказать, что только биоконсерваторы рассматривают технику в эссенциалистском ключе. То же самое делают и либеральные постгуманисты, несмотря н ато, что делают это с точки зрения инструментализма. В конце двадцатого века философ техники Альберт Боргманн [22] предложил инструменталистскую модель, которая рассматривает технику как средство и инструмент для удовлетворения нужд человека, в отличие от субстантивной модели, которая атрибутирует технике ценность, делающую ее автономной культурной силой. Это различие имеет огромное значение

Инструментальная модель технологии основана на идее, что техника – это лишь средство достижения цели, не содержащее в себе никакой самостоятельной ценности, так что средства и цель существуют отдельно друг от друга. И если какая-то ценность может быть приписана технике, так это только эффективность. В этом модели техника опасна только в «плохих руках».

В материалистической истории Маркса, например, поскольку технология трансформирует связь между трудящимся человеком и способом производства, она является субстантивной. Как социально- структурирующая сила, которая формирует единицу производственной силы в промышленном капитализме, она влияет на сознание. Маркс различает «простые» инструменты, которые мы можем держать в наших руках, и более крупные машины и системы машин, работающие на заводах. Это различение вводится не для того, чтобы установить разницу в размерах техники, но для того, чтобы показать как различается ее воздействие на человека. Если с первым видом техники индивид имеет возможность работать независимо друг от друга, то последние два вида имеют огромную трансформирующую силу отчуждения над индивидом.

Все классические философы техники, упомянутые выше, так же придерживаются субстантивной модели технологий. Хайдеггер, в частности, критикует инструменталистский подход и показывает, что технологии – это один из способов раскрытия несокрытости, как и греческий “поэзис”. Однако в отличие от последнего, технологии не производит, не создает и не общается с природой, а бросает ей вызов, добывая из нее энергию, чтобы она всегда была наготове, готовая к употреблению и трансформации. Земля такие образом оказывается не более чем резервом угля и руды, а Рейн – источником гидроэнергии, которые можно добыть, сохранить и распределить. То есть техника так же, как и “поэзис”, имеет способность к раскрытию, но происходит это с иными целями. Эта опасность отражается и на человеке, потому что он, чувствуя свою власть над природой, находясь в иллюзии того, что ему все подконтрольно, сам превращается в резерв энергии. А конечная цель результатов его труда никогда не будет ему доступна. В то же время, человек начинает мнить себя властелином мира и ему кажется, что все чему он противопоставляет свою силу существует только как результат его труда.

Технологический «по-став» не только создает опасность для всех существ, в том числе для человека, самого становящегося резервом, но он также скрывает любые другие возможные способы раскрытия, которые могут быть более оригинальными и правдивыми, а именно «поэзис». Это, по мнению Хайдеггера, опасность «в высшем смысле», созданная с помощью инструментального взгляда на технологию, опасность того, что «по-став» через технику угрожает показаться единственным способом раскрытия и заставить человека отказаться от собственной сущности в его пользу.

Для субстантивной модели инструментальная логика технологии рассматривается не просто как отношение к технологии. Обычно инструментализм воспринимается как новый тип культурной системы, в котором существует доминация над социальным миром, превращенным в объект. Инструментализм всегда разрастается, захватывая все больше и больше сфер влияния, поглощая каждую до-технологическую форму общественной жизни и становясь определяющей характеристикой общества. Искусственная область техники в этих рамках заменяет природу на новую среду современного общества. Традиционные ценности не могут выдержать вызов современной технологии, и как только путь технологического развития будет окончательно принят как превалирующий, общества неизбежно превратятся в «технологические». Это также предполагает, что технологии развиваются автономно, что они самодостаточны. Собственно именно такой взгляд на инструментализм проявляется в страшных картинах будущего с генной инженерией, которую предлагают к осмыслению биоконсерваторы. Биотехнологии в субстантивной модели становятся отдельным актором, неподконтрольным человеку и способным разрушать политические нормы, социальные отношения и изменять “природу человека”.

Инструменталистская и субстантивная модели технологии имеют существенные различия, и, как видно из этих примеров, субстанциализм чаще всего разворачивается как критика инструментализма. Но как инструментальные, так и материальные модели подразумевают преимущественно эссенциальное понимание технологии, в которой люди и технологии имеют основную, неизменную сущность. В инструментальном представлении идея технологии как инструмента подразумевает герметичные границы между человеком и инструментом, который он использует. Субстантивная модель, хотя и более сложная из-за ее акцента на ценностной нагрузке, также известна эссенциалистской критикой технологий, в которой природа и люди противостоят технологиям и разделяются подлинность и органическая чистота, которой угрожают технологии, и инструментальный способ рассуждения, который ее продвигает.

Трансгуманизм и биоконсервавтизм, несмотря на внешнее противоборство, основываются на одних и тех же предпосылках эссенциалистского дуализма. И те и другие исходят из картезианской субъект-объектной онтологии. Первых эта предпосылка приводит к выявлению «человеческой природы», которой угрожает наделенный сущностью активный объект. Единственным решением с этой точки зрения является отказ от техники или от некоторых ее форм. Вторых эта предпосылка приводит к крайне антропоцентрическому взгляду на человека и бесконечной вере в человеческий разум, вольный пользоваться природой, используя объекты, которые понимаются как нейтральные инструменты. И те и другие себе противоречат.

Дистопические постгуманисты приближаются к либеральным постгуманистам, потому что выстраивают теорию о моральном достоинстве человека, основываясь на дуализме, а это приводит к неизбежному дальнейшему делению и людей, и животных, и техники на неравноправные виды и категории. Трансгуманисты говорят, что их идеи не могут противоречить «природе человека», так как произведены человеком, а значит находятся вполне в их природе. Но тут же называют свой ум «внеприродным», рациональным, и созданные как бы «в рамках природы человека» инструменты объявляются нейтральными.

Эссенциализм в отношении технологий - это еще один способ выражения гуманистической дуалистической парадигмы с вытекающими из нее философскими последствиями для понимания человеческой природы. Это также подразумевает как для инструментальной, так и для субстантивной моделей то, наличие только одного радикально решения в отношении использования технологий: либо полный отказ, либо полное с ними слияние общества. В субстантивной модели частичное внедрение техники невозможно, так как она обладает автономностью, и всегда будет стремиться доминировать. В инструментализме ограничение использование технологий тоже не мыслится, так как они не представляются ценностно нейтральными и обсуждаться может только их эффективность. Чтобы не допустить подхода к технологиям как к “судьбе”, вероятно, стоит рассмотреть не-эссенциальные модели техники.

Радикальный постгуманизм, рассмотренный нами в третьем параграфе второй главы данного исследования, например, отрицает эссенциалистские допущения интрументализма и субстантивизма. Этот подход вносит способ анализа технологий в форме рефлексивности и технологического посредничества. Радикальный постгуманизм выходит за рамки эссенциализма, инструментализма и детерминизма и предлагает альтернативные способы концептуализации новых технологий и отношений “человек-техника”.

Кроме радикального постгуманизма неээсенциалисткий подход к пониманию техники предлагают мыслители STS-направления (sciense and technology studies), о котором мы уже упоминали во второй главе. Тамар Шарон в своей классификации современных направлений постгуманизма выделяет это направление в методологический постгуманизм. У истоков это течения среди прочих стояли философы техники нового поколения, Питер Пол Вербеек и Дон Ид, порвавшие с так называемой «гуманитарной» философией техники и совершившие эмпирический поворот в своей сфере. Этот поворот произошел из-за осознания того факта, что технологическая структура современного мира ушла далеко за пределы тех реалий, в которых прежде существовало критическое отношение к технике. В частности, Вербеек пишет, что Хайдеггер в своем понимании техники и ее влияния на образ мысли человека открыл крайне важную перспективу для изучения, но тем, не менее, его скептический взгляд на технику не может быть единственным способом оценки ее влияния. Он утверждает, что технология включает в себя гораздо больше, чем инструмент редукции реальности к готовому для потребления ресурсу. Он говорит, что пассажир поезда вряд ли рассматривает пейзаж из окна как сырой материал, как и человек, отправляющий письмо по электронной почте, не объективирует адресата. Вопрос заключается только в том, как влияет техника на наши отношения друг с другом и как она влияет на наше отношение к ней самой.

Главный тезис, на котором основываются методологические постгуманисты – это то, что техника и предметы (артефакты) не могут быть нейтральными инструментами. Так или иначе, они всегда воздействуют на человека и влияют на его поведение. Теоретики STS иллюстрируют это на примерах: как массивные ключи в гостиницах заставляют постояльцев сдавать их на рецепцию, прежде чем выйти на улицу, как автоматические двери влияют на скорость движения людей. Высказывается даже мнение, что предметы несут на себе определённую моральную нагрузку: Вербеек [32], например, говорит о том, что ультразвук, с помощью которого делают УЗИ беременным, не может рассматриваться как нейтральный инструмент, потому как активно вовлечен в процесс морального выбора матери – сохранять жизнь плоду или нет. Идея того, что предметы могут воздействовать на решения человека, на его поведение, навело методологических постгуманистов на мысль о том, что объекты являются самостоятельными акторами или агентами общей сети социальных систем и отношений. В этой модели люди и технологии, наряду с другими субъектами, такими как институты, социальные группы, устройства и лаборатории, объединены в общем действии, а предметом анализа становятся не отдельный субъект или объект, но их общность – новый постчеловеческий объект. Например, Бруно Латур пишет [27], что ответственность за выстрел несет не стрелявший человек, но его гибрид с огнестрельным оружием. Поскольку объектами, акторами методологического постгуманизма выступают не только люди, но и различные артефакты, животные и устройства, т.е. материя вообще, материальность является для него крайне важным аспектом.

В 1987 году Латур [8] описал модель взаимодействия человека, техники и прочих акторов в рамках предложенной им акторно-сетевой теории. Она преодолевает ассиметрию в отношениях человека и мира,которая неизбежно возникает в дуалистической парадигме и основанных на ней онтологиях. В основе противоположной им симметричной онтологии Латура лежит реляционный принцип понимания природы вещей. Вещи в нем не имеют единожды заданной сущности, но их природа постоянно меняется и переопределяется во взаимоотношениях друг с другом: с людьми, техникой, животными, знаками и пр. В качестве модели описания этих отношений Латур предлагает сеть как совокупность взаимосвязей гетерогенных объектов, между которыми не может быть проведено жесткой границы на основании разных природ – их природа формируется во взаимосвязи друг с другом. Таким образом «чистые» объекты и субъекты – это временные идеальные модели, возможные только на определенной стадии развития их взаимоотношений. Тем самым симметричная онтология преодолевает любые формы эссенциализма и трансцендентализма.

Биологическая, и социальная природа человека, таким образом, нестабильны и определяются во взаимоотношении человека со всем окружающим миром. Гарантии того, что человек сохранит свою природу такой, какая она есть сейчас быть не может, потому что его действия и решения детерминируются отношениями внутри сети.

Эссенциалистское понимание природы техники, как и в инструментализме трансгуманистов, так и в субстантивизме биоконсерваторов, приводит к противоречию: трансгуманисты утверждают, что техника является продолжением человеческой природы, но при этом считают ее нейтральной, а исходя из логики биоконсерваторов, нельзя сделать иного вывода, кроме как полностью отказаться от техники, угрожающей субъекту. Однако последние не спорят с тем, что полное избавление от техники невозможно уже сейчас. Альтернативную точку зрения на технику предлагает STS-направление и возникшая в его рамках акторно-сетевая теория. Техника в ней выступает как равноправный актор отношений с людьми, но при этом не ограниченный неизменной природой «постава», определяющей конкретный способ человеческого бытия. В акторно-сетевом подходе человек теряет статус властелина - ему приходится соизмерять свои действия со свойствами артефактов: природы, техники и всего прочего. И в этот момент он утрачивает необходимость и возможность воспринимать природу как гибкий материал, служащий его эгоистичным интересам, а значит и проводить черту между собой и остальным миром.

## 3.3. Основания постгуманизма и будущее рефлексии о человеке и технике

Постгуманистический дискурс вышел за рамки гуманитарного знания, и кажется, больше не может удовлетвориться классическими философскими основаниями гуманизма. Постгуманизм, включающий в себя крайне широкий спектр мыслителей (философов техники, феминисток, биоконсерваторов, трансгуманистов и пр.) поставил их под вопрос, объявив их эссенциалистскими и метафизическими. Безусловно, традиция классического гуманизма сохраняется, ее своеобразными «хранителями» остаются биоконсерваторы, выстраивающие свою аргументацию на категориях «природы человека», «достоинства» в рамках субъект-объектной бинарной логики. Вместе с ними, этими категориями оперируют и либеральные постгуманисты, а главное, эти понятия лежат в основе правовой защиты гражданского суверенитета, а их ценность активно пропагандируется в политической повестке государств западного мира. Между тем, целый ряд мыслителей постгуманизма и даже целые направления, появившиеся как продолжение антигуманистической традиции французского постмодерна, приводят убедительные аргументы против этих классических оснований. Мы рассмотрели их аргументы против эссенциалистского понимания техники и «природы человека» в первых частях этой главы. Кроме того, во второй главе мы уже показали, что аргументы биоконсерваторов в пользу универсальности человеческой природы противоречивы и не удовлетворяют тем представлениям о человеке, которые в постгуманистический дискурс привнесла наука.

Граница, которую гуманизм веками прочерчивал между человеком и окружающим его миром, размывается как никогда прежде. А главное, что ни философия, ни наука пока не находят оснований для того, чтобы ее восстанавливать. Наиболее радикально настроенные постгуманисты видят в окончательном стирании этой границы единственную возможность пересмотреть общественный порядок и избавиться от социально-исторических ограничений, трансгуманисты видят в технике последний шанс на реализацию человеком проекта по окончательному покорению человеком мира, биоконсерваторы с разочарованием констатируют неизбежность дальнейшего вмешательства техники в «природу человека». В акторно-сетевой теории на смену классической дуалистической парадигме приходит симметричная онтология, сводящая границу между человеком и техникой, в частности, к нулю.

Но если «природа человека» уже не является непреложной константой, если постгуманизм не может оставаться в рамках одной дисциплины и активно выходит за рамки философской рефлексии, то можно ли говорить о гуманизме вообще, зачем это делать и как?

Как мы отметили в самом начале своего исследования, гуманизм – это крайне обширное понятие, идеология, включающая в себя множество смыслов. Один из этих смыслов, - это отделение человека от окружающего его мира, в том числе от техники. Смысл гуманизма как границы, был возможен только до эпохи постмодерна, пока его философская рефлексия и вошедший в гуманизм естественно-научный дискурс не поставил под сомнение классические основания гуманизма, на которых держалась эта граница. На место классических оснований гуманизма приходит симметричная онтология, понимание общей природы всего сущего, формирующейся во взаимодействии его акторов. Гуманизм, основанный на особую, ограниченную от остального мира природу, оказывается невозможен. Но гуманизм - это идеология, лежащая в основании этики вида, прав человека и целых государств. Способен ли пришедший на замену гуманизму постгуманизм сохранять те же функции?

Во-первых, естественно-научный дискурс, описывающий не природу человека, но природу вообще, часто рассматривают только как противника «человечности». Между тем, он дает достаточное поле для обнаружения материальных оснований этой самой «человечности». Стивен Пинкер развивает тему реципрокного альтруизма как предустановленной способности человека для развития в нем доброго отношения к другому. Как и человек, многие животные склонны к групповому образу жизни. В «Эгоистичном гене» Докинз пишет «Птицы собираются в стаи, насекомые роятся, рыбы объединяются в косяки, киты — в стада, млекопитающие, обитающие на равнинах, образуют стада или охотятся, собираясь в стаи. Все эти скопления животных состоят обычно из представителей лишь одного вида, но встречаются и исключения. Зебры часто держатся вместе с гну, а иногда можно встретить смешанные стаи птиц» [6, стр 317]. Если верить Фукуяме, то эти представители не обладают «достоинством», однако по какой-то причине они не только «при каждой представившейся возможности не вступают в бой, чтобы убивать соперников, принадлежащих к их собственному виду, но и научились получать пользу в межвидовых отношениях.

Докинз исходит из изначальной эгоистичности каждого отдельно индивида. Поэтому жизнь в группе рассматривается исходя из того, какую выгоду она принесет виду. Он пишет, что «некоторые пауки объединенными усилиями строят большую общую паутину. Королевские пингвины сохраняют тепло, прижимаясь друг к другу; у каждого из них при этом атмосферным воздействиям подвергается меньшая часть поверхности тела, чем если бы они держались поодиночке. Рыба, плывущая позади другой рыбы, получает некоторое гидродинамическое преимущество благодаря турбулентности потока, создаваемого впереди плывущей рыбой. Это, возможно, одна из причин, по которой рыбы собираются в косяки». Он приводит примеры реципрокного альтруизма между несколькими видами, и объясняет, почему драчливость индивидуума имеет неблагоприятные генетические последствия. Он делает это, вводя концепция,— это концепция эволюционно стабильной стратегии; которую предложил Мэйнард Смит, а ее идея была заложена работами У. Гамильтона и Р. Мак-Артура. «Стратегия» — это предварительно запрограммированная линия поведения. Вот пример стратегии: «Нападай на противника; если он спасается бегством — преследуй его; если он наносит ответный удар — убегай от него». Стратегии не разрабатываются индивидуумами в виде конкретных инструкций, они запрограммированы в генах, которые достались конкретному индивидууму и выражается в его поведении. «Эволюционно стабильная стратегия, или ЭСС, определяется как стратегия, которая, если она будет принята большинством членов данной популяции, не может быть превзойдена никакой альтернативной стратегией. Это очень тонкая и важная идея. Ее можно выразить и по-иному, сказав, что наилучшая стратегия для данного индивидуума зависит от действий большинства членов популяции. Поскольку остальная популяция состоит из индивидуумов, каждый из которых стремится максимизировать свой собственный успех, единственной стратегией, способной сохраниться, будет та, которая, возникнув однажды в процессе эволюции, не может быть улучшена одним отклоняющимся индивидуумом. В случае какого-либо крупного изменения в окружающей среде может возникнуть короткий период эволюционной нестабильности и даже колебаний численности популяции. Но после того, как возникнет эволюционно стабильная стратегия, она будет сохраняться: отклонение от нее будет наказываться отбором» [6, стр 145].

С этой точки зрения, не уважение достоинства друг друга и прав человека заставляет людей идти на встречу друг другу вести преимущественно мирное существование, но личная выгода, заключающаяся в стремлении сохранить собственные гены, проще говоря, собственную жизнь. Это же касается взаимодействия людей с другими видами. Концепция эволюционно стабильной стратегии не тешит самолюбие людей, не находит в них достоинства и даже не требует «прав» человека, но объясняет биологические и математические принципы, повлиявшие на организацию человеческой жизни и дает понять, какой будет исход в случае ее нарушения отдельным индивидом. На наш взгляд, концепция эволюционно стабильной стратегии вполне может заменить «достоинство» и притязания на «права человека» как гарант «этики вида» в юридическом смысле.

Более того, на естественно-научных выводах строится философское течение эффективного альтруизма. К этому течению относятся такие мыслители, как Питер Сингер, Вильям МакЭскиллз и прочие. Основное направление их деятельности — это благотворительность и поддержка научных инициатив, результат которых будет полезен наибольшему числу жизней.

Классический гуманизм был важной философской категорией, имеющей, кроме всего прочего, практическую значимость. Гуманизм давал человеку априорное понимание своего места в системе мира и давал стимул к определенному типу активности. Ложное понимание человека, как венца мироздания, лежавшее в основании классического гуманизма вывело деятельность человека за границы технического покорения природы окружающей, и привело к покорению внутреннему. Его возможные последствия заставили задуматься о том, верны ли предпосылки, определявшие деятельность человека в классическом гуманизме. При этом техника, которая, казалось бы, может уничтожить человеческий вид, дала возможность его спасти, «вернув» человека миру. Обнаружив себя не в центре мироздания, но равноправным участником общей сети вещей, человек приходит к изменчивой, а главное, общей природе, понимаемой как законы этой сети. Изменчивая природа, над которой человек не властен ложится в основу нового гуманизма, или постгуманизма, который все еще будет детерминировать поведения человека, но иначе, чем это делал гуманизм классический. На наш взгляд, именно на плечи философской антропологии, как междисциплинарной области знаний, должен лечь поиск новых векторов и стратегий деятельности человека, основанных уже на философских и естественно-научных основаниях постгуманизма.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Гуманизм – это крайне обширная тема, затрагивающая все сферы человеческого существования: культуру, политику, экономику и даже науку. По мнению израильского историка Ю.Н. Харари, гуманизм – это самая распространенная ныне нетеистическая религия. Современный гуманизм служит идеологической основой прав человека, а значит и всей современной правовой системы, морали и всех основных структур жизни человека. Но что лежит в основе гуманизма? Какие философские основания гарантируют гуманное отношение людей друг ко другу?

Исторически основанием гуманизма служила особая природа человека, его неизменная сущность, особенность и уникальность которой исторически была обусловлена волею Бога, наделившего человека способностями к разумению и познанию сотворенного им мира. В Новое время главным моментом в этой особой «природе человека» были его бесконечные творческие способности на пути познания и самосовершенствования. В современном мире традицию понимания человека как всемогущего творца была подхвачена либеральными постгуманистами, желающими и считающими себя способными взять в собственные руки управление дальнейшим развитием эволюции. Это направление современного гуманизма называют трансгуманизмом, где приставка «транс» означает переходное состояние между человеческим и постчеловеческим, а техника должна служить инструментом этого перехода.

Единственными оппонентами трансгуманистов выступают биоконсерваторы, самыми известными из которых, пожалуй, являются Ю. Хабермас и Ф. Фукуяма. Свою контраргументацию они строят на тех же основаниях классического гуманизма, на которых стоит трансгуманизм: священная природа человека, и следующие из нее антропоцентризм и человеческое достоинство, а также эссенциалистское понимание техники. Несмотря на то, что классические основания гуманизма были подвергнуты критике в постмодерне, они продолжают занимать центральное положение в постгуманистическом дискурсе. Однако, спор трансгуманистов и биоконсерваторов оказывается неразрешим – они по-разному трактуют общие предпосылки. Биокосерваторы считают, что достоинство человека должно гарантировать неприкосновенность его «природы», а трансгуманисты видят в «достоинстве» человека главную причину необходимости его улучшения (enhancement) любыми способами. Для биоконсерваторов «природа человека» священна и непреложна, для трансгуманистов – в «природе «человека» творить и преобразовывать не только внешний мир, но и самого себя, причем не только в духовном, но и вполне материальном плане. То есть «право» взять на себя роль творца трансгуманисты находят ровно в тех же самых основаниях гуманизма, в которых биоконсерваторы видят аргументы в пользу неприкоснвоенности «природы» человека. Из этого мы делаем вывод, что главная проблема аргументации обоих лагерей – их философские основания.

Здесь необходимо сделать различение между той «природой человека», которой оперируют классические гуманисты и которая обозначает сущность человека и его биологической природой в номологическом смысле. Биоконсерваторы понимают «природу человека» как сущность, и защищают биологическую природу только постольку, поскольку трактуют некоторые ее проявления метафизически. Например, способность человека испытывать боль и другие эмоции – часть биологии человека и других живых существ, играющие сигнальную функцию, трактуются биоконсерваторами как сущностная характеристика человека, как часть его «человечности». Среди прочих опасений биоконсерваторов страх утратить эмоции становится чуть ли не первым контраргументом программе трансгуманистов: без страдания не может быть и радости, без отчаяния не может быть и героизма.

Но традиционный антропоцентрический подход не является единственным в современном постгуманизме. На заре постгуманизма в эпоху постмодерна происходил последовательный пересмотр классических оснований гуманизма сразу в нескольких направлениях: во-первых, критически был пересмотрен картезианский рациональный субъект как центр всего сущего, во-вторых «природа человека», понятая как неизменная сущность, и в-третьих абстрактные понятия человеческого достоинства и человечности. Поскольку информационная волна научно-технической революции пришлась на эпоху постмодерна, дальнейший гуманистический дискурс уже не мог развиваться вне естественно-научного. На стыке этих двух дискурсов возник постгуманизм – термин, впервые введенный американским культурологом и исследователем постмодерна Ихабом Хассаном. Смысл этого термина по Хассану заключался в открытие новой «природы» человека, преодолевшего с помощью техники земное притяжение и суверенную целостность тела. На тот момент, в 1977 году вмешательство техники в жизнь человека, казалось не только изменит ее, сколько заставит пересмотреть отношение человека к самому себе – как к венцу мироздания и неизменной сущности.

Если трансгуманизм пересмотрел только первый тезис, то критический постгуманизм Донны Харауэй сделал ставку на второй. Техника, в ее трактовке - это то, что позволит человеку избавиться от социально-исторических ограничений бинарной логики, и дискриминации, которая всегда была частью гуманизма, наделявшего статусом подлинного субъекта только по свойственному конкретной эпохе набору признаков. Киборг как образ нового гетерогенного субъекта представляется Харауэй спасительным. Однако свой проект она заканчивает перспективой избавления от «изначального протеза» - тела и заменой его на бессмертный и бестелесный носитель, что приближает ее к картезианскому дуализму души и тела и, в конечном итоге, к трансгуманистам.

Выходит, что единственные защитники «природы человека», стоящие на позициях классического гуманизма (антропоцентризм, субъект-объектная логика, достоинство человека) – это биоконсерваторы, чьи контраргументы противоречивы и не убедительны. В таком случае возникает вопрос, возможно и надо ли проводить черту между человеком и техникой? И каким образом, на каких основаниях это сделать возможно?

Согласно выводам нашего исследования подобная формулировка вопроса может существовать только в рамках классического гуманизма. Только классический гуманизм, выделяющий природу человека в отдельный класс сущего ограждает человека от не-человеческого, при чем делает это с самого своего возникновения в античности еще в виде пайдейи. Гуманизм всегда определял достоинство и «природу» человека в оппозиции, кайдейи. Гуманизм всегда определял достоинство и . После постмодерна, пересмотра классических оснований гуманизма и вмешательства естественных наук в постгуманистический дискурс проведение границы между человеком и его «природой» невозможно, как невозможны любые другие дискриминирующие интенции. Потому что нет ни особой «природы» человека, ни сущности техники, определившей бы раз и навсегда способ бытия человека.

Вевозможно, как невозможны любые другие дискриминолько, что она угрожает уже не метафизической «природе человека», но буквально его биологической природе. А именно таким витальным процессам как рождение, смерть и воспроизведение жизни. Естественное рождение вот-вот уступитступиожно, как невозможны любыесственной матке, человек может обрести бессмертие, найдя и удалив «гены старения» [36], 6]пиожно, как невозможны любыесственной матке, человек может обрести бессмертие, найдя и удалив «гены старения», но буквально его биологической природе. А именно таким виталогий есть ряд ограничений и реальная их осуществимость не доказана, хотя бы в следствие нерешенной пока трудной проблемы сознания. Однако, что мы можем сделать, предположив, что однажды все это станет возможно и будет воплощено в реальность?

Природажно, как невозможны любыесственной матке, человек может обрести бессмертие, найдходной точки обороны против этой перспективы – этородажно, как невозможны любыесственной матке, человек может обрести бессмертие, найдходной точки обороны против этой перспективы – ологической природе. А именно таким виталогий есть ряд ограничений и реальн показал Хайдеггер, является «судьбой бытия» и потому не может быть просто так исключена из жизни человека, при этом ее негативное влияние на бытие человека не является единственным возможным исходом.

Альтернативный эссенциалистскому взгляд на отношения человека и техники предлагает акторно-сетевая теория Бруно Латура, появившаяся в таком направлении социологичеких исследований, как STS (Science and Technology Studies). Согласно этой теории не существует ни субъектов, ни объектов, ни людей, ни не-людей до момента их взаимодействия, с помощью которого они взаимоопределяются. Это бесконечно взаимоконструирование порождает смешанные или гибридные формы реальности, и которых формируются общества как единые организмы.

При этом человеческий субъект не обладает особой природой или правами – он такой же компонент гетерогенной сети взаимодействий живых и неживых акторов. Основной вывод Латура: общество не может быть только человеческим, оно всегда представляет собой гибрид. Техника в таком случае, как судьба человечества дает нам возможность выйти за пределы бинарных оппозиций, расширить границы очерчивания «человечности» как мнимой сущности и найти самих себя во взаимосвязи с миром: и живым, и неживым. При этом техника уводит нас не только от классических ограничений гуманизма, но и от собственных физических ограничений, что возвращает к вопросу – должны ли мы хотя бы здесь провести границу и как мы можем это сделать?

Рождение, смерть и размножение – как главные атрибуты жизни свойственны не только человеку, но и всей живой природе. Поэтому, ставя вопрос о необходимости сохранения этих исходных пунктов существования, мы говорим не о сохранении биологической природы человека, но о сохранении природы вообще. Но природа подчиняется законам биологии, а не гуманизма. Акторно-сетевая теория показывает нам, что и культурно-историческая природа может пониматься как взаимное конструирование акторов в процессе их взаимодействия, а не как природа одного только человека. Говорить о биологической природе, как о неизменной данности можно только в рамках определенного временного промежутка, но нельзя говорить, что существующий в данную эпоху набор характеристик живой материи является сущностью природы – ее сущность состоит в изменении сущности ради выживания: тот же способ размножения может измениться, как когда-то произошел переход от митоза к мейозу. Если так, то теоретически, даже такие с нашей точки зрения константы жизни как рождение, смерть и размножение могут однажды прийти к своему историческому завершению и оказаться необязательными ради сохранения гена и жизни. Собственно этот аргумент и используют трансгуманисты, предлагая нарушить и ускорить естественный ход эволюции. Но, не выходя за рамки антропоцентризма, они упускают то, что они сами, как ныне живущие, являются и телесно, и психически и культурно-исторически связанными с теми human conditions, которые характерны природе на данном этапе эволюционного развития. Все живое «запрограммировано» на генном и на культурном уровне на рождение, размножение и смерть. Человек – только часть общей сети взаимоопределяющихся акторов, над сложной системой которых он не властен. Поэтому мы приходим к выводу, что, человек физически способен вмешиваться в природу, но, будучи равноправным звеном общей сети, он не способен к объективной, рациональной оценке последствия своих действий. Изменения, которые последуют за технологическим вмешательством в биологическую природу приведут к последствиям не только для человека, но и для всей сети. Тем не менее это не сможет остановить развитие технологий и перспектива глобальных изменений внутри всего сущего становится вполне реальной.

Природа биологическая и социально-культурная, понимаемая как законы сложной динамической системы гибридных сетей, может меняться. Человек в какой-то мере способен контролировать эти изменения, но он не в силах ими управлять. Человеку не надо защищать природу, ни биологическую, ни культурно-социальную, потому что она сама защищает его (сохраняя генетическую и историческую память) и сама дает ему толчок к развитию. Но отказавшись от антропоцентристкого взгляда на мир, мы не только оказываемся не единственными его творцами, но и не единственными его обитателями. Поэтому наш второй вывод таков: сохранение человеческого вида не является самоцелью природы. Единственным сдерживающим техническое вмешательство в биологическую природу человека фактором может быть сама биологическая и культурно-историческая природа человека в существующем в данную эпоху виде. То есть те ее механизмы, которые заставляют человека с опаской относиться к нововведениям и к вмешательству в собственный организм без серьезных на то медицинских показаний. Те механизмы, которые заставляют человека видеть красоту рождения, смерти и любви. Те механизмы, которые заставляют человека любить жизнь и радоваться ее органическим составляющим – плодородной земле, чистому небу и биологическому разнообразию фауны.

Если в ходе коммуникации внутри сети всего сущего эти интенции будут преобладать, то отношения человека, техники и природы будут выстраиваться гармонично, и будут направлены на поддержание устойчивого развития не только качества жизни человека, но и всех экологических и культурно-социальных систем. Если же человек пойдет по пути инструментального использования техники в угоду собственного возвышения над всем сущим, его действия будут идти в разрез с интересами других участников сети, это приведет к непредсказуемым результатам. Поэтому единственное, что может сделать человек – это сохранить традицию рефлексии о своем положении в мире и предназначении, основанную уже не на классическом гуманизме, но на новых философских и естественно-научных основаниях постгуманизма.

# ЛИТЕРАТУРА

1. Адорно Т., О технике и гуманизме. в книге под ред. Ц.Г.Арзаканян, В.Г.Горохов. Философия техники в ФРГ М.:Прогресс, 1989. С. 364-371

2. Баррет Фельдман Л., Как рождаются эмоции. Революция в понимании мозга и управлении эмоциями. – М: Иванов, Манн и Фербер, 2018, 432 с.

3. Барт Р., Мифологии. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. /Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова.— М.: Прогресс, 1989—616 с.

4. Бостром Н., Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии.-М: Манн, Иванов и Фербер. - 2015. 496 с.

5. Джуринский А.Н. История зарубежной педагогики: Учебн. пособие для вузов . -М.: ФОРУМ - ИНФРА-М, 1998. - 272 с.

6. Докинз Р., Эгоистичный ген / пер. с англ. Н. Фоминой. — Москва: АСТ:CORPUS, 2013. — 512 с.

7. Йегер В., Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. /Пер. с нем. М.Н. Ботвинника. - М.: «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. 1997, 470 с.

8. Латур Б., Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013 – 414 с.

9. Леви-Строс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / Пер. с фр. А.Б. Островского. — М.: Академиче ский Проект, 2008. — 520 с.

10. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: В 2 т. М.: Искусство, 1981. Т. 1. С. 248–265.

11. Сартр Ж.-П., Идиот в семье. Гюстав Флобер от 1821 до 1857 / Пер. Е.Плеханова, - СПб.: Алетейя, 1998 , 648 с.

12. Сартр Ж.-П., Экзистенциализм – это гуманизм. // Сумерки богов. М.: "Политиздат", 1989. c. 319-344

13. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук /Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой Вступительная статья Н. С. Автономовой, СПб.: A-cad, 1994, - 408 с.

14. Фукуяма Ф., Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; Пер. с англ. МБ. Левина. — М.: ООО “Издательство ACT”: ОАО “ЛЮКС”, 2004. — 349 с

15. Хабермас Ю., Будущее человеческой природы. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2002. - 144 с

16. Хайдеггер М., Х-15. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем.— М.: Республика, 1993.— 447 с.

17. Харари Ю.-Н., Sapiens. Краткая история человечества. М: Синдбад, 2016, 520 с.

18. Харауэй Д., Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. - М: Ад Маргинем Пресс, 2017, 128 с.

19. Althusser, L. For Marx / L. Althusser. – London, 1969

20. Badmington N., Alien Chic: Posthumanism and the Other Within. – Oxon: Routledge, 2004 - 203 с.

21. Balsamo A., Technologies of the gendered body: Reading cyborg women .- Durham/London: Duke University Press 1996 – 210 с.

22. Borgmann A., Technology and the Character of Contemporary Life. –Chucago: University of Chicago Press, 1984. – 310 с.

23. Braidotti R., The posthuman. – Cambridge: Polity Press, 2013 – 180 с.

24. Carroll, J.B., Human cognitive abilities: A survey of factor-analytic studies // Cambridge, England: Cambridge University Press - 1993. -688 с.

25. Hassan, I.: Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? В книге: Benamou, M. and Caramello, C. (Eds): Performance in Postmodern Culture., Madison, Wis.: Coda Press, 1997, - с. 201-217

26. Hughes J., Embracing Change with All Four Arms из книги: A Post-Humanist Defense of Genetic Engineering in Eubios // Journal of Asian and International Bioethics 6 (4):94-1996. – 101 с.

27. Latour B., Pandora’s hope: Essays on the reality of science studies.: Cambridge, MA:Harvard University Press, 1999. – 324 с.

28. Minsky, M.L., The society of mind //Simon & Schuster.- 1985. – 322 с.

29. Samuels R., «Science and Human Nature» в книге Human Nature; Constantine Sandis and M.J. Cain (eds.); Royal Institute of Philosophy Supplement: Cambridge, England. - Cambridge University Press, 2012 - 1-28 сс.

30. Sharon T., Human Nature in an Age of Biotechnology Springer Dordrecht, 2014, 241 с.

31. Stone S., “Split Subjects, Not Atoms: or How I Fell in Love With My Prostesis” в книге Gray, Chris H., ed. The Cyborg Handbook. New York: Routledge, - 1995. pp.393-406

32. Verbeek P.-P., Obstetric ultrasound and the technological mediation of morality: a postphenomenological analysis// Human Studies, 31 (1), 2008.- 11–26 сс.

33. Verbeek, P.-P., What things do: Philosophical reflections on technology, agency and design. - University Park: Penn State University Press, 2005 – 264 с.

34. Zylinska, J. (Ed.)., The cyborg experiments: The extensions of the body in the media age. - London/New York: Continuum, 2002 – 252 с.

35. Культ карго для ИИ: миф о сверхчеловеческом искусственном интеллекте [Интернет-ресурс], доступен 08.04.2018.- URL: https://geektimes.ru/post/289315/

36. Феноптоз, или Запрограммированная смерть организма. В. П. Скулачев [Интернет-ресурс], доступен 08.04.2018.- URL: http://transhumanism-russia.ru/content/view/109/34/