

ЧТО ТАМ, ПОСЛЕ ЧЕЛОВЕКА?

Б.Г. ЮДИН

Сегодня из статей и манифестов сторонников трансгуманизма мы уже хорошо знаем, что на смену человеку придет пост- (или транс-) человек. Вообще говоря, зарождение трансгуманизма дело отнюдь не самых последних десятилетий. Его первое появление на свет можно датировать 1957 г. В том, уже довольно далеком, году сэр Джулиан Хаксли опубликовал эссе, которое так и называлось — «Трансгуманизм»¹. Дж. Хаксли был выдающимся биологом, одним из творцов синтетической теории эволюции и, что в контексте данной статьи особенно важно, безусловным гуманистом во вполне традиционном смысле этого слова². Он многое сделал для выработки идейной платформы Организации объединенных наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО) и создания этого авторитетнейшего международного объединения. Он же стал и первым Генеральным секретарем ЮНЕСКО.

В своем эссе Дж. Хаксли обрисовал общую картину развития Вселенной с позиций того, что сегодня принято называть глобальным эволюционизмом. С точки зрения автора, важнейший итог эволюции, происходившей миллиарды лет, состоит в следующем: Вселенная начинает осознавать саму себя, обретает способность понимать свое прошлое и возможное будущее. Такое космическое самоосознание осуществляется на нашей планете впервые: именно в наше время и притом силами одного из тончайших фрагментов Вселенной — немногими человеческими существами. Очевидно, под «немногими» Хаксли имел в виду тех мыслителей своего времени, которые придерживались примерно тех же взглядов на эволюцию Вселенной, ее движущие силы и общую направленность, что и он сам.

Новое понимание Вселенной, рассуждает Дж. Хаксли, открывается благодаря знаниям, накопленным за последние столетия психологами и биологами, а также учеными других специальностей, прежде всего археологами, антропологами и историками. И обладание новыми знаниями определяет новую меру ответственности и предназначения человека: отныне он должен выступать от имени всего остального мира в такого рода деятельности, которая направлена на максимально полную реализацию внутренних потенций, уже заложенных в этом мире. Человек, по мысли Хаксли, совершенно неожиданно получил новое назначение, стал управляющим самым крупным из всех возможных предприятий — эволюцией; причем его не только никто не спрашивал о желании возложить на себя это бремя, но даже не предупредил о предстоящей роли, тем самым лишив возможности

как следует подготовиться. Более того, человек не может отказаться от данного предприятия в случае своего несогласия или отсутствия осознания того, что он делает; фактически именно он определяет будущее направление эволюции на нашей планете.

И первое, что надлежит сделать человечеству, дабы подготовить себя к выпавшей на его долю космической миссии, — это исследовать природу самого человека, раскрыть заложенные в ней возможности, включая, естественно, и ограничения, как присущие ей изначально, так и налагаемые окружающим миром. В целом, констатировал тогда Дж. Хаксли, мы завершили изучение географии нашей планеты, научно исследовали природу, как неживую, так и живую, дойдя до такой стадии, когда более-менее четко стали видны ее общие контуры; в то же время исследование природы и возможностей самого человека едва началось. «Громадный Новый Мир неизведанных возможностей, — пишет Хаксли, — еще ждет своего Колумба»³.

Интересно, что Дж. Хаксли употребляет здесь те же слова — «новый мир», — что были вынесены в название знаменитого романа, написанного в 1932 г. его братом Олдосом. В свою очередь, О. Хаксли заимствовал выражение «прекрасный новый мир» для заглавия своего романа из шекспировской «Бури». Но если В. Шекспир и О. Хаксли именуют новый мир прекрасным в саркастическом смысле, то новый мир Дж. Хаксли должен быть действительно прекрасным — это то, в стремлении к чему философ видит достойную цель и для каждого человека, и для всего человечества.

«Человеческий род, — завершает свое эссе Хаксли, — может, если того захочет, превзойти самого себя, и делать это не только спорадически: кто-то в чем-нибудь одном, кто-то в чем-нибудь совсем другом, а кто-то совершенно иначе, в масштабах человечества в целом. Нам необходимо дать название этому новому убеждению. Возможно, здесь подойдет слово трансгуманизм: человек останется *человеком*, но *превзойдет себя, реализуя новые возможности своей собственной природы*. Коль скоро найдется достаточно людей, которые смогут твердо сказать: «Я верю в трансгуманизм», — род человеческий достигнет порога новой формы существования и она будет столь же отличной от нашей, как наша отлична от пекинского человека. Тем самым человечество наконец-то приступит к осознанному выполнению своего подлинного предназначения»⁴.

Как видим, Дж. Хаксли говорит о грядущем переходе к новой форме человеческого существования если не с полной, то с очень большой уверенностью. Очевидно также его позитивное отношение к такому переходу, возможность которого якобы уже заложена в природе человека, какой мы ее знаем; реализацию же этой возможности философ характеризует как выполнение человечеством своего предназначения.

Впрочем, при всех отличиях будущей формы человеческого существования от нынешней, обе они принадлежат одному роду: «человек остается человеком». В своем эссе Дж. Хаксли весьма скупое говорит о специфических чертах будущего человека. Судя по всему, в представлении автора «Трансгуманизма» они близки тем свойствам, которые уже проявились в лучших представителях рода человеческого. Впрочем, Хаксли остался достаточно осторожным, не назвав конкретных имен, в отличие, скажем, от американского генетика Г.Дж. Мёллера, который сначала составил список выдающихся людей, заслуживающих использования их спермы в евгенических целях, а затем, по причине переоценки роли некоторых из них в свете текущих политических событий, был вынужден этот список пересматривать.

Можно полагать, таким образом, что в целом Дж. Хаксли имел в виду не столько радикальную переделку человека (о которой говорят многие современные приверженцы трансгуманизма), сколько максимально полную реализацию потенций, уже заложенных в его природе. В этой связи имеет смысл особо подчеркнуть отличие трансгуманизма, как его понимал (хотя, по понятным причинам, был не в состоянии отчетливо выразить) Хаксли, от современных трактовок трансгуманизма. И общая эволюционистская позиция Хаксли, и весь ход его рассуждений недвусмысленно свидетельствуют о том, что появление нового человека было для него закономерной стадией, продолжением *естественно* разворачивающегося глобального эволюционного процесса. Напротив, современные приверженцы трансгуманизма более склонны акцентировать его конструктивное начало, видеть в нем могущество творческой мысли человека, способной преодолевать любые налагаемые природой ограничения.

Следует, впрочем, отметить — я вернусь к первоначальному варианту — что в метафизическом отношении это различие не является таким уж жестким. С одной стороны, мы вполне можем рассматривать конструктивные возможности мышления как особую форму проявления природных потенций; с другой стороны, оставаясь на почве науки, мы исходим из того, что эти конструктивные возможности эффективно могут реализоваться лишь тогда, когда они опираются на закономерности, заложенные в самой природе и выявленные научным ее познанием.

Вместе с тем в одном немаловажном вопросе позиция Дж. Хаксли представляется двойственной. С одной стороны, по его словам, «человек останется человеком», но с другой — «новая форма существования» человека «будет столь же отличной от нашей, как наша отлична от пекинского человека». В какой мере человек будущего станет продолжением (конечно же, улучшенным) человека нынешнего, а в какой, напротив, чем-то совершенно новым?

Упомянутая двойственность, впрочем, характеризует не столько позицию Дж. Хаксли, сколько саму обсуждаемую им проблему. Последняя же заключается в определении границы между человеческим существом и гипотетическим созданием, именуемым постчеловеком, и в выяснении того, можно ли и, если да, то до какой степени считать постчеловека человеком? В этой пограничной проблеме тесно переплетены онтологические и аксиологические составляющие. Первые связаны с поиском тех или иных объективных критериев для отнесения некоего существа к категории человека либо постчеловека. Вторые же касаются, в частности, нашего желания (или нежелания) видеть в постчеловеке своего потомка и соответственно желания (или нежелания) постчеловека считать нас своими родственниками. (Не будет ли тот стыдиться своих столь несовершенных предков?) К тому же мы не можем с определенностью утверждать о первичности онтологических и вторичности аксиологических критериев сопоставления человека и постчеловека. Иными словами, осуществлять выбор тех или иных онтологических, «объективных» характеристик для различения человека и постчеловека едва ли возможно независимо от наших ценностных предпочтений.

Со схожей ситуацией приходится сталкиваться при попытках обоснования «объективных» критериев, позволяющих отграничить существование человеческого индивида от предшествующих стадий его эмбрионального, доэмбрионального и даже постэмбрионального развития. В основании каждого из целого спектра предлагаемых критериев достаточно просто выявить ту или иную ценностно обусловленную позицию по вопросу о том, какой момент развития следует считать началом человеческой жизни. Затем, будучи сформулированными, эти же критерии используются для «объективного» обоснования тех или иных решений и установлений ценностного, морального, а то и летального характера.

Одной из конкретных форм сопоставления человека и постчеловека можно считать постановку вопроса: а является ли создание постчеловека благом? Или иначе: как *следует* относиться к концепции трансгуманизма в целом? Ведь, как мы видели, в ценностном отношении трансгуманизм может трактоваться либо как продолжение и развитие традиций гуманизма (коль скоро «человек останется человеком»), либо, напротив, как преодоление ценностей гуманизма, отказ от гуманистических традиций (учитывая предполагаемые глубокие отличия новой формы человека от нашей). Суждения по поводу трансгуманизма, высказанные Дж. Хаксли, допускают обе возможности.

Столкновение двух противостоящих ценностных установок особенно актуально для современных дискуссий по поводу трансгума-

низма. Ведь сегодня, в отличие от 1950-х гг., когда трансгуманизм был по большому счету всего лишь дерзкой мечтой, существует немало конкретных трансгуманистических проектов, в том числе детально разработанных. Это и иммортализм (обеспечение бессмертия индивидуального человеческого существа), и создание нейропротезов, и разработка ноотропов (средств, активирующих память и улучшающих когнитивные способности), и изобретение экзокортекса (размещаемого вне организма усилителя мозга), и, как венец всех усилий в данной области, создание постчеловека⁵. Так, американский философ Ф. Фукуяма обсуждает четыре класса технологий, которые могут быть использованы для создания постчеловека. Это технологии манипулирования мозгом человека с целью изменить его поведение; нейрофармакологические воздействия (применение лекарственных препаратов, позволяющих модифицировать эмоции и поведение человека); разнообразные технологии, направленные на существенное продление жизни человека; технологии генной инженерии, с помощью которых может осуществляться самая радикальная переделка человека⁶.

Один из аргументов, довольно часто выдвигаемых сторонниками трансгуманизма, заключается в том, что нынешний мир, в тех его параметрах, которые особенно чувствительны к воздействиям человека, вооруженного созданными им самим технологиями, теряет способность такого человека выдерживать. Следовательно, всем нам известный человек должен быть преобразован в такое существо, которое будет адекватным образом «вписано» в стремительно и радикально изменяющийся мир.

К числу ярких проводников трансгуманистических идей принадлежит известный философ Д.И. Дубровский. Он с тревогой констатирует: нынешний человек обречен, человечество неуклонно движется к гибели, и противостоять такому ходу событий можно будет лишь с помощью самых решительных мер. В этой связи ученый отмечает: «Подавляющая по своему масштабу активность человека, направленная во внешний мир — неперменная черта всех исторических эпох и народов, что указывает на ее обусловленность природой человека, то есть генетическими факторами»⁷. С точки зрения Дубровского, человек в его нынешнем виде стоит на пороге фундаментальных самопреобразований, поскольку «фундаментальная асимметрия в познавательной и преобразовательной деятельности человека служит источником углубления экологической и других глобальных проблем, а тем самым — источником антропологического кризиса»⁸. И этот кризис, по мысли автора, настолько глубок и всеобъемлющ, что уже к середине XXI в. может наступить состояние динамического хаоса, за которым последует «либо деградация и гибель человечества, антропологическая катастрофа, либо выход на качественно новую ступень социальной самоорганизации»⁹.

Выход на качественно новый этап, по мнению Д.И. Дубровского, может осуществиться или за счет преобразования биологической природы человека путем реконструкций в его геноме — с тем, чтобы «изменить цели и способы его жизнедеятельности», или на путях «воплощения разума и социальной индивидуальности в небιологической самоорганизующейся системе, т.е. за счет трансгуманистических преобразований»¹⁰. Таким образом, в рамках как биологического, так и кибернетического проекта имеется в виду необходимость выйти за пределы «человеческого, слишком человеческого».

В этой связи, как представляется, имеет смысл взглянуть на феномен трансгуманизма, отталкиваясь от гуманистических ценностей. Хотелось бы, однако, чтобы сам такой взгляд по возможности не был ценностно ангажированным. Иными словами, речь идет о том, чтобы попробовать разобраться, можно ли считать трансгуманизм либо продолжением, либо специфической разновидностью, либо особой формой выражения традиционного гуманизма. Воздержание от ценностной ангажированности при этом означало бы, что само по себе выявление расхождений, пусть даже самых кардинальных, между трансгуманизмом и гуманизмом, не являлось бы основанием для морального осуждения трансгуманизма, в частности, для отождествления его с антигуманизмом.

В.А. Кутырев считает некорректной предпринятую мной попытку проблематизировать взаимоотношения между гуманизмом и трансгуманизмом. Прочитировав мое высказывание: «...пока трудно судить, является ли трансгуманизм развитием, современной фазой гуманизма, либо же, с позиций трансгуманизма, привычный нам гуманизм должен быть вообще отброшен как нечто архаичное»¹¹, — нижегородский философ в свою очередь замечает: «Нам кажется, что ничего трудного в квалификации соотношения гуманизма и трансгуманизма нет. Последний есть отрицание первого...»¹² Я бы, со своей стороны, не спешил с вынесением категорических вердиктов, ибо подобная поспешность, даже если она позволяет приходить к простым решениям, может обернуться тем, что наш взгляд окажется слепым по отношению к весьма интересным и содержательным проблемам.

Вовсе не причисляя себя к сторонникам трансгуманизма, я все же не склонен видеть в нем нечто беспримерно ужасное, то, что «благословляет поглощение человека процессами дальнейшего технологического развития, его превращение в материал прогресса»¹³. Пока что, по крайней мере, человек еще не столь безнадежен, не успел стать марионеткой технологического прогресса, и, вообще говоря, сегодня нет сколько-нибудь убедительных свидетельств предопределенности именно такого вектора развития человека. Поэтому и к самому движению трансгуманизма можно подходить скорее как к объекту изучения,

пусть даже такое изучение нацелено на то, чтобы показать его несостоятельность, чем к тому, что надо непременно разгромить.

Приведу в этой связи следующее высказывание В.А. Кутырева: «Судя по циклу посвященных де(ре)конструкции человека конференций и публикаций (Томск) эти «сибирские Афины» стали у нас столицей философского антигуманизма. В таком случае это уже какая-то техно-тоталитарная Спарта»¹⁴. Как участник (и один из организаторов) серии конференций в Томске, посвященных проблематике конструирования человека, замечу, что ничего сколько-нибудь похожего на философский или какой бы то ни было еще антигуманизм, как и на технототалитарные тенденции, там не наблюдалось. Был бы признателен В.А. Кутыреву, если бы он смог продемонстрировать конкретные основания выдвигаемых им обвинений, обратившись к опубликованным в Томске текстам.

Как будет показано позже, позиции резкого неприятия трансгуманизма придерживается и Ф. Фукуяма, который, однако, отнюдь не склонен воспринимать грядущее пришествие трансгуманизма как нечто абсолютно неизбежное.

* * *

В Манифесте Российского трансгуманистического движения трансгуманизм характеризуется как «новое гуманистическое мировоззрение, которое утверждает не только ценность отдельной человеческой жизни, но и *возможность* и *желательность* — с помощью науки и современных технологий — безграничного развития личности, выхода за считающиеся сейчас “естественными” пределы человеческих возможностей»¹⁵. В процитированном определении, как видим, трансгуманизм понимается как гуманистическое мировоззрение. Впрочем, здесь обнаруживается существенная нестыковка: латинский префикс *транс-* имеет значения *за-*, *пере-*, *через, по ту сторону*, — т.е. в данном случае можно говорить о преодолении гуманизма, но никак не о гуманистическом мировоззрении.

В этом отношении другие определения трансгуманизма представляются более откровенными и вместе с тем более точными. Вот некоторые примеры¹⁶.

- Один из лидеров трансгуманизма — М. Мор — определяет трансгуманизм как такого рода «философии жизни... которые стремятся к продлению и ускорению эволюции разумной жизни за пределы ее нынешней человеческой формы и человеческих ограничений с помощью науки и технологий, направляемых такими принципами и ценностями, которые содействуют жизни». Здесь, как видим, в качестве верховной ценности понимается не человек, что, вообще говоря, можно считать основополагающей характеристикой гуманизма, а разумная жизнь.

• «Трансгуманизм — это такая доктрина, — утверждает М. Портер, — согласно которой мы можем и должны стать больше, чем людьми».

• С точки зрения Н. Вита-Мор, «трансгуманизм — это приверженность к преодолению поставленных человеку пределов во всех их формах: к росту продолжительности жизни, к усилению интеллектуальных способностей, к постоянному возрастанию объемов имеющихся знаний, к достижению полного контроля над своей личностью и индивидуальностью и к завоеванию способности покинуть свою планету».

• Согласно Р. Хэнсону, «трансгуманизм — это идея о том, что новые технологии способны в течение ближайших столетий изменить мир настолько, что наши потомки во многих отношениях уже не будут больше людьми».

Очевидно, что из всех приведенных определений следует, что движение трансгуманизма нацелено на преодоление ограничений, присущих человеку, на выход за пределы собственно человеческого существования, вплоть до того, чтобы вообще перестать быть людьми.

А вот о чем гласит один из принципов Декларации, принятой Всемирной трансгуманистической ассоциацией в 2009 г.: «Мы защищаем благополучие всего того, что наделено чувствительностью, включая людей, других животных и любые будущие искусственные интеллекты, модифицированные формы жизни либо иные виды разума, которые могут возникнуть благодаря научным и технологическим достижениям»¹⁷. В указанном документе статус человека приравнивается к статусу животных и различных искусственно создаваемых форм жизни и разума. Иными словами, человек здесь понимается в качестве лишь одной из возможных форм, одного из носителей жизни, интеллекта или разума. Все они, а не только человек, как это принято в гуманизме, наделяются высшей ценностью. Между прочим, в предыдущей версии Декларации (1998) говорилось о том, что трансгуманизм «включает в себя многие принципы современного гуманизма», однако в новом документе это утверждение опущено. Можно допустить, что в такой модификации отражается стремление более основательно и недвусмысленно размежеваться с гуманизмом. По сути, мы в данном случае сталкиваемся с таким пониманием человека, в соответствии с которым он может быть без особого ущерба расчленен на отдельные способности либо функции, и каждая из них может существовать автономно, независимо от остальных. Более того, это совершенствование изолированных функций-способностей рассматривается не только как достижимое технически, но и как представляющее собой безусловное благо, что, вообще говоря, не является самоочевидным, а напротив, требует специального обоснования.

В целом, «нервом» противостояния между сторонниками трансгуманизма и их оппонентами, можно считать расхождение двух ценностных установок в отношении к природе человека. Чтобы эксплицировать данные установки, имеет смысл обратиться, прежде всего, к хорошо известной оппозиции *естественное — искусственное*. Оба компонента этой фундаментальной для всякой культуры оппозиции несут в себе мощный ценностный заряд, который для каждого из них бывает положительным или отрицательным.

- Естественное может восприниматься как дикое, неосвоенное, чуждое, некультуренное, хаотичное, неорганизованное, неразумное, как источник опасностей и угроз, тогда как искусственное, напротив, будет представляться освоенным, окультуренным, своим, близким, организованным, упорядоченным, дающим прибежище и защиту.

- Естественное способно выступать в качестве чего-то, существующего вне и помимо нас, обладающего собственными законами и потенциями своего бытия, собственным устройством, порядком и организованностью — тем, что может восприниматься не просто как безразличный материал для нашей деятельности, но и как нечто самоценное, а также и то, чему мы можем внимать, в том числе и для извлечения каких-то уроков. При такой трактовке искусственное — это, прежде всего, вторичное, заведомо несовершенное, всего лишь более или менее удачное подражание естественному, даже нечто, быть может, несущее ему (а, следовательно, и самому себе) угрозу разрушения.

Первая трактовка может показаться не очень популярной для нашего времени, особенно в связи с широким осознанием негативных экологических последствий деятельности человека. Но эта видимая непопулярность никак не отменяет в целом чрезвычайной приверженности современного человека на более глубоких уровнях его сознания деятельности, или *технологической*, установке, связанной со стремлением так или иначе упорядочить, организовать и даже поставить на службу своим интересам хаос естественного. Искусственное в таком случае — не просто сделанное человеком; это и технически, и *рационально* определенное и опосредованное, спроектированное, замысленное — то, в чем заключена и выражена *собственно человеческая* деятельность. Таким образом, для раскрытия оппозиции *естественное — искусственное* следует различать натуралистическую и деятельностную установки сознания.

В частности, одним из выражений деятельностной установки можно считать тот пафос, который подчас проявляет себя в радикальном отвержении наличной ситуации. Натуралистическое созерцание выступает при этом как синоним не критического отношения к существующей социально-культурной ситуации, признания ее правомерности, согласия с ней, конформизма. Деятельностная же позиция, напротив, будет ассоциироваться с императивом принципиального

несогласия с существующим положением дел и, следовательно, его коренного преобразования.

Здесь имеет смысл обратиться к еще одной ценностной (впрочем, не только ценностной) альтернативе: мы можем ориентироваться либо на ценности изменения — и тогда окажемся в фарватере искусственного, деятельностного, либо на приоритет ценностей сохранения — и тогда приблизимся к установкам естественного, созерцательного.

Попробуем теперь более развернуто разграничить две ценностные установки в отношении мира природы, включая и живую природу, и, что для нас особенно важно, природу человека. Одна из установок отражает ценности сохранения и акцентирует необходимость оберегать, защищать существующий порядок вещей, который может быть легко и необратимо разрушен нашими грубыми и неразумными действиями. Подобные мотивы особенно очевидны в восприятии экологических проблем и того, в каких направлениях ищутся их решения. В частности, они проявляются в настороженном отношении к биотехнологическим вмешательствам, таким, как введение в окружающую среду генетически модифицированных организмов. Безусловно, во имя сохранения мира природы нам приходится производить немало изменений, однако все эти изменения замышляются и планируются как направленные именно на восстановление некоторых (воспринимаемых в качестве естественных) поврежденных или нарушенных условий, состояний, структур, процессов, функций.

Согласно другой ценностной установке, мы можем ставить свои интересы и стремления выше императивов сохранения окружающей природы (и не только окружающей, но и нашей собственной). В таком случае природа воспринимается, прежде всего, как сырье, подлежащее преобразованию, более или менее радикальным изменениям в соответствии с нашими замыслами и посредством наших технологий, во имя того, чтобы мы могли достичь своих целей. Это означает, что, в конечном счете, природа понимается как нечто, лишенное собственной внутренней ценности и значимости.

Оппозицию двух ценностных установок можно представить и как противостояние точек зрения натуралиста как *наблюдателя* (стремящегося как можно ближе подойти к идеалу «чистого» наблюдения) феноменов внешнего и внутреннего мира и *естествоиспытателя*, т.е. исследователя, осуществляющего активные вмешательства и тем самым производящего те или иные изменения в мире.

Ярким выразителем первой позиции был И. Гёте, призывавший «видеть вещи, как они есть». Конечно же, нынешняя искушенная философия науки полагает такую позицию «чистого наблюдателя» чересчур наивной, поскольку та не учитывает конструктивных возможностей нашего познания и даже больше — самого нашего восприятия. Тем не менее эта позиция — позиция «благоговения перед природой» (включая

швейцеровское «благоговение перед жизнью») — несмотря на ее тщательно разобранные слабости не лишена и немалых достоинств.

Согласно установкам, характерным для позиции наблюдателя, мы познаем природу, чтобы постичь ее красоту, либо восхититься ее совершенством, либо (в более современных версиях) попытаться спасти ее. Природа существует на своих собственных основаниях и как таковая заслуживает уважения безотносительно к нашим желаниям и намерениям.

Вторая позиция часто воспринимается в качестве наиболее адекватного выражения духа науки, прежде всего, как исследования. И в самом деле, наука натуралиста — это наука наблюдения, описания, классификации, наука *постижения природы*, наука *существующего*. Наука же исследователя — это наука вмешательства, воздействия, эксперимента как *испытания природы*, наука изменения, наука *возможного*. Одним из наиболее влиятельных выразителей второй позиции стал К. Маркс. В частности, в его знаменитом 11-м тезисе о Фейербахе читаем: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»¹⁸.

Принято, и вполне справедливо, толковать слово «философы» в этом афоризме расширительно, включая всех тех, кто специально занимается объяснением мира, т.е., прежде всего, ученых. Критика Маркса, следовательно, направлена здесь против позиции, претендующей на объяснение мира таким, каков он *есть сам по себе*, до- и помимо какого бы то ни было вмешательства человека.

В контексте предыдущих тезисов о Фейербахе нетрудно увидеть, что Маркс, по сути, отождествляет «объясняющую» интенцию с созерцательной установкой предшествующего материализма. Такое отождествление, вообще говоря, не вполне справедливо, поскольку существует немало концепций, согласно которым объяснение (а также и понимание) мира (точнее, его отдельных, так или иначе выделенных фрагментов) возможно не в форме чистого созерцания, а в форме воздействия на него, т.е. взаимодействовать с миром — значит изменять его.

Сам Маркс отнюдь не пренебрегал, особенно после безуспешной попытки изменить мир, тем, чтобы этот мир *объяснять*. И в этом он весьма преуспел. Но как бы то ни было, в «Тезисах о Фейербахе» отчетливо противопоставляются две установки: с одной стороны, созерцательная, натуралистическая, нацеленная «только лишь» на объяснение, с другой — та, что во главу угла ставит изменение мира; ее можно интерпретировать как технологическую, проектную, конструкторскую и т.п. При этом совершенно очевидно, что именно последней Маркс отдает предпочтение. Правда, один весьма существенный вопрос остается у Маркса открытым: коль скоро человек действует, изменяя мир, будет ли истинное объяснение следствием, пусть даже побочным, его деятельности по изменению мира либо же

сам поиск такого объяснения лишен смысла? Сам Маркс, скорее всего, склоняется к первому ответу, но в логике его рассуждений и второй ответ отнюдь не выглядит неприемлемым.

* * *

Теперь мы, вооружившись различием ценностей изменения и ценностей сохранения, можем вернуться к противостоянию сторонников трансгуманизма и их оппонентов. В качестве объекта изменения либо сохранения в данном случае выступает человек, каким мы его знаем из нашего не столько даже научного, сколько повседневного опыта. И соответственно интересоваться нас будет уже не окружающая природа, а природа человека и ее изменение/сохранение.

Очевидно, для трансгуманистов природа человека — это, прежде всего, объект преобразования, вплоть до самого радикального. С точки зрения их оппонентов, напротив, природа человека обладает самоценностью и заслуживает бережного отношения. Одним из наиболее последовательных выразителей такой позиции является уже упоминавшийся Ф. Фукуяма. Когда в 2004 г. журнал «Foreign policy» обращается к восьми авторитетным мыслителям с предложением назвать идею, которая более всего угрожает благополучию человечества, Фукуяма останавливает свой выбор именно на трансгуманизме, характеризуя его так: «В последние десятилетия в развитых странах возникло странное освободительное движение. Цель его крестоносцев намного превосходит цели борцов за гражданские права, феминистов или защитников прав геев. Они хотят не более и не менее чем освободить род человеческий от присущих ему биологических ограничений. Согласно “трансгуманистам”, люди должны вырвать свою биологическую судьбу из рук слепого эволюционного процесса, основанного на случайных вариациях и адаптации, и перейти на следующую стадию развития вида»¹⁹.

При этом американский философ предостерегает от широко распространенного насмешливо-пренебрежительного отношения к трансгуманизму, считая необходимым относиться к нему с полной серьезностью. Нередко, отмечает он, от трансгуманистов отмахиваются как от приверженцев какого-то странного культа, какой-то чересчур серьезно воспринимаемой научной фантастики. На первый взгляд, кажется, что планы некоторых трансгуманистов подвергнуться криогенетической заморозке в надежде ожить в будущем только подтверждают место этого движения на интеллектуальной обочине. «Но действительно ли, — продолжает Фукуяма, — фундаментальный принцип трансгуманизма, согласно которому мы некогда применим биотехнологии, чтобы сделать себя сильнее, умнее, менее склонными к насилию и способными к более долгой жизни, так уж нелеп? Какие-то формы трансгуманизма неявно присутствуют в тематике

исследований, проводимых в современной биомедицине. Новые процедуры и технологии, идущие из исследовательских лабораторий и больниц, такие, как таблетки, изменяющие настроение, препараты для накачивания мышц или селективной очистки памяти, пренатальный генетический скрининг или генная терапия, легко могут быть использованы не только для облегчения или излечения болезни, но и для “улучшения” человеческого вида»²⁰.

Конечно, замечает Фукуяма, род человеческий, с присущими ему тяжелыми болезнями, физическими ограничениями, краткостью жизни довольно жалок. А если добавить еще столь свойственные людям завистливость, страсть к насилию, постоянную озабоченность, то трансгуманистический проект начнет выглядеть вполне разумным. Будь это технологически возможным, почему бы не выйти за наши нынешние видовые пределы? «Сама эта кажущаяся разумность проекта, особенно когда мы воспринимаем только малые приращения, вызывает опасения. Едва ли общество внезапно попадет под чары трансгуманистического мировоззрения. Вполне возможно, однако, что мы будем понемногу отщипывать от искустельных даров биотехнологий, не осознавая, что за них придется платить ужасную моральную цену». И далее: «Никто не знает, какие технологические возможности для модификации человеком самого себя возникнут в будущем. Но мы уже можем видеть, как действуют прометеевские желания, когда прописываем лекарства для изменения поведения или личности наших детей. Экологическое движение учит нас смирению и уважению к целостности нечеловеческой природы. Подобное же смирение требуется нам и в отношении к нашей человеческой природе. Если в близком будущем мы не сумеем обзавестись им, то можем, сами того не желая, пригласить трансгуманистов с их генетическими бульдозерами и психотропными торговыми центрами для того, чтобы изуродовать человечество»²¹.

Технологическое могущество современного человека столь велико, что к его возможностям радикально воздействовать на собственное будущее стоит относиться со всей серьезностью. Но вовсе не обязательно эту серьезность доводить до уровня безоглядной паники, либо, напротив, не признающего никаких границ всеислия. Разумной альтернативой и тому и другому были бы заинтересованные и основательные дискуссии, которые могли бы способствовать выработке согласованных (хотя и не обязательно совпадающих!) воззрений по поводу возможных и желательных сценариев будущего человека и человечества, *нашего* будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Huxley J. Transhumanism // Huxley J. In New Bottles for New Wine. – L., 1957. P. 13 – 17.

² См., например: Фролова М.И. Эволюционный гуманизм Джулиана Хаксли в век глобализации // Человек. 2013. № 3. С. 44 – 58.

³ Huxley J. Transhumanism. P. 15.

⁴ Ibid. P. 17. Впрочем, Дж. Хьюджз полагает, что эти мысли впервые прозвучали в более ранней работе Дж. Хаксли «Религия без откровения», опубликованной в 1927 г. (см.: Hughes J. Citizen Cyborg: why democratic societies must respond to the redesigned human of the future. – Cambridge (MA), 2004).

⁵ Подробнее см. на сайте Российского трансгуманистического движения. – URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/>

⁶ См.: Fukuyama F. Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. – Farrar, 2002. Ch. 1.

⁷ Дубровский Д.И. Биологические корни антропологического кризиса. Что дальше? // Человек. 2012. № 6. С. 52.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 53.

¹⁰ Там же.

¹¹ Юдин Б.Г. Обращение к читателям // Конструирование человека / Всерос. науч. конф. 13 – 15 июня. – Томск, 2007. С. 4.

¹² Кутырев В.А. Куда сдвигать гуманитарный вектор? // Гуманитарный вектор. 2012. № 3 (31). С. 10.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/10/8/>

¹⁶ Далее в тексте следуют определения трансгуманизма, приводимые А. Сандбергом (см.: Sandberg A. Definitions of Transhumanism. – URL: <http://www.aleph.se/Trans/Intro/definitions.html>).

¹⁷ Transhumanist Declaration. – URL: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>

¹⁸ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. – М., 1955. С. 4.

¹⁹ Fukuyama F. Transhumanism // Foreign Policy. 2004. Sept. 1.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

Аннотация

В статье обсуждается концепция трансгуманизма, предложенная Дж. Хаксли; анализируются взгляды современных приверженцев и оппонентов трансгуманизма. Ценностные основания трансгуманистических концепций рассматриваются в сопоставлении с традиционным пониманием гуманизма.

Ключевые слова: трансгуманизм, гуманизм, природа человека, постчеловек, естественное и искусственное.

Summary

The author discusses the concept of transhumanism developed by J. Huxley and analyses the views of some of the contemporary proponents and opponents of transhumanism. Value foundations of transhumanistic projects are compared with the traditional understanding of humanism.

Keywords: transhumanism, humanism, human nature, posthuman, natural and artificial.