

Б. Г. Юдин⁴

ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ ТРАНСГУМАНИЗМА

Идеи и установки трансгуманизма привлекают сегодня все больше внимания, а трансгуманистическое движение обретает не только новых, весьма активных сторонников, но и разнообразные организационные формы научно-технологических проектов, зачастую весьма амбициозных. На платформе трансгуманизма создаются и объединения социально-политического характера. В этой ситуации возникает вопрос о том, как соотносятся между собой традиционный гуманизм и новейший трансгуманизм.

Один из ярких проводников трансгуманистических идей философ Д. И. Дубровский с тревогой констатирует, что нынешний человек обречен, человечество неуклонно движется к гибели и противостоять

такому ходу событий можно будет лишь с помощью самых решительных мер. В связи с этим он отмечает: «Подавляющая по своему масштабу активность человека, направленная во внешний мир <...> — непременная черта всех исторических эпох и народов, что указывает на ее обусловленность природой человека, то есть генетическими факторами»⁵. С точки зрения Дубровского, человек в его нынешнем виде исчерпал себя — как раз в этом автор видит корни антропологического кризиса. Поэтому уже к середине века может наступить состояние динамического хаоса, за которым последует «либо деградация и гибель человечества, антропологическая катастрофа, либо выход на качественно новую ступень социальной самоорганизации»⁶.

Такой выход на качественно новый этап, по словам Д. И. Дубровского, может осуществиться либо за счет изменения биологической природы человека путем реконструкций в его геноме, с тем чтобы «изменить цели и способы его жизнедеятельности», либо, продолжает автор, надо будет «пойти по пути воплощения разума и социальной индивидуальности в небиологической самоорганизующейся системе, то есть по пути трансгуманистических преобразований»⁷. Мы видим, таким образом, что в обоих случаях, в рамках как биологического, так и кибернетического проекта,

⁴ Заведующий Отделом комплексных проблем изучения человека Института философии РАН, член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор. Автор и соавтор свыше 450 научных публикаций, в т. ч. книг: «Человеческий потенциал как критический ресурс России», «Здоровье человека: факт, норма, ценность», «Биоэтика и журналистика», «Этика науки: проблемы и дискуссии» и др. Заместитель Председателя Российского комитета по биоэтике при Комиссии РФ по делам ЮНЕСКО, эксперт ЮНЕСКО по этике науки и биоэтике, представитель России в Комитете по биоэтике Совета Европы. Главный редактор журнала «Человек». Член редакционного совета журнала «Идеи и идеалы», член редакционного совета журнала «Знание. Понимание. Умение», председатель российского редакционного совета журнала «Личность. Культура. Общество», член Научного совета по программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Экономика и социология знания».

⁵ Дубровский Д. И. Биологические корни антропологического кризиса. Что дальше? // Человек. 2012. № 6. С. 52.

⁶ Там же. С. 53.

⁷ Там же.

предполагается необходимость выйти за пределы «человеческого, слишком человеческого».

В связи с этим, как представляется, имеет смысл взглянуть на феномен трансгуманизма с точки зрения гуманистических ценностей. Хотелось бы, чтобы такой взгляд по возможности не был ценностно ангажированным. Иными словами, речь будет идти не об осуждении трансгуманизма, коль скоро обнаружится его принципиальное расхождение с гуманизмом. Важнее было бы обсудить саму проблему взаимоотношения двух этих позиций. В первом приближении эта проблема может быть интерпретирована как определение границы между человеческим существом и гипотетическим созданием, которое можно обозначить как постчеловека, то есть как выяснение того, можно ли, и если да, то до какой степени, считать постчеловека человеком.

Сразу же заметим, что наша проблема имеет вполне очевидную ценностную составляющую, которая обнаруживается тогда, когда мы задаемся вопросом: «А является ли создание постчеловека благом?» Или, говоря иначе, как следует относиться к концепции трансгуманизма в целом? Действительно, в ценностном отношении трансгуманизм может трактоваться либо как продолжение и развитие традиций гуманизма (коль скоро человек остается человеком), либо, напротив, как преодоление ценностей гуманизма, отказ от гуманистических традиций (учитывая предполагаемые глубокие отличия новой формы человека от нашей).

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»¹. В этом определении, как мы видим, трансгуманизм понимается как гуманистическое мировоззрение. Здесь, впрочем, обнаруживается существенное несоответствие. Дело в том, что латинский префикс *транс-* имеет значение «за-, пере-, через, по ту сторону», то есть в данном случае он говорит 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 примеры².

Один из лидеров трансгуманизма Макс 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 мы видим, в качестве основной ценности понимается не человек, что характерно для гуманизма, а разумная жизнь.)

¹ <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/10/8/>

² Нижеследующие определения приводит А. Сандберг: Sandberg A. Definitions of Transhumanism. URL: <http://www.aleph.se/Trans/Intro/definitions.html>

Митч Портер дает такое определение: «Трансгуманизм — это такая доктрина, согласно которой мы можем и должны стать больше, чем людьми».

С точки зрения Наташи Вита-Мор, «трансгуманизм — это приверженность к преодолению поставленных человеку пределов во всех их формах, включая растущую продолжительность жизни, усиление интеллектуальных способностей, постоянно возрастающие объемы знаний, достижение полного контроля над своей личностью и индивидуальностью и завоевание способности покинуть свою планету».

Согласно Робину 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, из всех этих определений следует, что движение трансгуманизма нацелено на преодоление тех ограничений, которые присущи человеку, на выход за пределы собственно человеческого существования вплоть до того, чтобы вообще перестать быть людьми.

Один из принципов декларации, принятой Всемирной трансгуманистической ассоциацией в 2009 году, гласит: «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»³. Здесь статус человека приравнивается к статусу животных и различных искусственно создаваемых форм жизни и разума. Иными словами, человек выступает в качестве лишь одной из возможных форм, одного из носителей жизни, интеллекта или разума. Именно последние, то есть жизнь, интеллект или разум, а не человек, как это принято в гуманизме, наделяются высшей ценностью. Интересно отметить, что в предыдущей версии декларации (1998) говорилось о том, что трансгуманизм «включает многие принципы современного гуманизма», однако в дальнейшем это утверждение было опущено. Можно полагать, что в этом проявилось стремление более основательно и недвусмысленно размежеваться с гуманизмом.

Вообще, нервом противостояния между сторонниками трансгуманизма и их оппонентами можно считать расхождение двух ценностных установок по отношению к природе человека. Для того чтобы эксплицитировать эти установки, прежде всего имеет смысл обратиться к хорошо известной оппозиции «естественного» и «искусственного». Отметим, что оба члена этой фундаментальной для всякой культуры оппозиции несут мощный ценностный заряд, который для каждого из противопоставляемых понятий бывает положительным либо отрицательным.

1. «Естественное» может восприниматься как дикое, неосвоенное, чуждое, некультуренное, хаотичное, неорганизованное, неразумное, как источник опасностей и угроз. Тогда «искусственное», напротив, будет

³ Transhumanist Declaration. URL: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>

представляться освоенным, окультуренным и своим, близким, организованным, упорядоченным, а также и тем, что дает прибежище и защиту.

2. Либо, напротив, «естественное» будет 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-либо уроков. При такой трактовке то, что будет пониматься под «искусственным» — это прежде всего вторичное, заведомо несовершенное, всего лишь подражание — более или менее удачное — естественному, нечто, быть может, несущее «естественному» (а вследствие этого, между прочим, и самому себе) угрозу разрушения.

Первая трактовка может показаться не очень популярной для нашего времени, особенно в связи с осознанием негативных экологических последствий деятельности человека. Но эта видимая непопулярность никоим образом не отменяет того, что на более глубоких уровнях своего сознания современный человек в целом чрезвычайно привержен деятельностной или, иначе говоря, *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 не только технически, но и *рационально* определенное и опосредованное, спроектированное, замышленное, то, в чем заключена и выражена *собственно человеческая* деятельность. Таким образом, для раскрытия оппозиции «естественного» и «искусственного» имеет смысл различать натуралистическую и деятельностную установки сознания.

В частности, одним из выражений деятельностной установки можно считать тот пафос, который подчас бывает связан с радикальным отвержением 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 радикального преобразования.

Здесь, таким образом, 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 же мы можем исходить из приоритета ценностей сохранения — и тогда окажемся ближе к установкам «естественного», созерцательного.

Попробуем теперь немного более развернуто провести различие двух ценностных ориентаций мира природы, включая и живую природу, и, что для нас особенно важно, природу человека. Одна из этих ориентаций выражает ценности сохранения и акцентирует необхо-

димость 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 идет поиск 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 нам приходится производить немало изменений; однако все эти изменения направлены на восстановление некоторых (воспринимаемых в качестве естественных) поврежденных или нарушенных условий, состояний, структур, процессов, функций.

Согласно другой ценностной ориентации мы можем ставить наши интересы и стремления выше императивов сохранения окружающей нас природы (впрочем, не только окружающей, но и нашей собственной). В таком случае природа воспринимается прежде всего как сырье, которое подлежит 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 значит, что в конечном счете природа понимается как нечто лишённое собственной внутренней ценности и значимости.

Эту оппозицию двух ценностных систем можно представить и как противостояние позиции натуралиста как *наблюдателя* (стремящегося как можно ближе подойти к идеалу «чистого» наблюдения) феноменов внешнего и внутреннего мира, с одной стороны, и позиции *естествоиспытателя*, то есть исследователя, осуществляющего активное вмешательство и, в конечном счете, производящего изменения в мире — с другой.

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 она не учитывает конструктивных возможностей нашего познания и, 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 некоторых достоинств.

Согласно установкам позиции наблюдателя мы познаем природу для того, чтобы постичь ее красоту, либо восхититься ее совершенством, либо (в более современных версиях) попытаться спасти ее. Природа существует на собственных основаниях и как таковая заслуживает уважения безотносительно наших желаний и намерений.

Вторая позиция воспринимается в качестве наиболее адекватного выражения духа науки как прежде всего исследования. Действительно, наука натуралиста — это наука наблюдения, описания, классификации, наука *постижения природы*, наука *существующего*. В то же время наука 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 своем знаменитом 11-м тезисе о Фейербахе: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»¹.

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

В контексте предыдущих тезисов о Фейербахе трудно увидеть, что Маркс, по сути, отождествляет такую «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 именно постольку, поскольку мы воздействуем на эти фрагменты, то есть взаимодействуем с миром, а значит, изменяем его.

Можно, между прочим, заметить, что сам Маркс отнюдь не гнушался (особенно после того, как его попытка изменить мир оказалась безуспешной) тем, чтобы этот мир объяснять. И в этом, надо сказать, он весьма преуспел. Но как бы то ни было, в «Тезисах о Фейербахе» совершенно отчетливо противопоставляются две установки. С одной стороны, это установка созерцательная, натуралистическая, нацеленная «только лишь» на объяснение; с другой стороны, установка, которая ставит во главу угла изменение мира и которую можно интерпретировать как технологическую, проектную, конструкторскую и т. п. При этом совершенно очевидно, что именно последней Маркс отдает предпочтение.

Стоит обратить внимание далее на то, что один весьма существенный вопрос остается у Маркса открытым: коль скоро мы действуем, изменяя мир, будет ли истинное, подлинное объяснение следствием, пусть даже побочным, нашей деятельности по изменению мира, либо же сам поиск такого объяснения лишен смысла? Сам Маркс, скорее всего, склонялся к первому ответу, но, подчеркнем, в логике его рассуждений и второй ответ не выглядит неприемлемым.

Теперь мы можем вернуться к противостоянию сторонников трансгуманизма и их оппонентов, вооруженные различием ценности изменения и ценности сохранения. В качестве объекта изменения либо сохранения при этом 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.

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955. Т. 3. С. 4.

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 этой позиции является уже упоминавшийся Ф. Фукуяма. Когда в 2004 году журнал «Foreign policy» обратился к восьми авторитетным мыслителям с предложением назвать идею, которая более всего угрожает благополучию человечества, Фукуяма остановил свой выбор именно на трансгуманизме, охарактеризовав его так: «В последние десятилетия в развитых странах возникло странное освободительное движение. Цель у 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»².

Стоит подчеркнуть, что Фукуяма при этом предостерегает от широко распространенного насмешливо-пренебрежительного отношения к трансгуманизму, считая необходимым относиться к нему с полной серьезностью. Нередко, отметил 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 подвергнутся криогенетической заморозке в надежде ожить в будущем только подтверждают место этого движения на интеллектуальной обочине.

«Но действительно ли, — продолжает он, — фундаментальный принцип трансгуманизма, согласно которому мы некогда применим биотехнологии, чтобы сделать себя сильнее, умнее, менее склонными к насилию и более долго живущими, 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, могут быть использованы не только для облегчения или излечения болезни, но и для «улучшения» человеческого вида»³.

Конечно, пишет далее Ф. Фукуяма, род человеческий довольно жалок, с нашими тяжелыми болезнями, физическими ограничениями, краткостью жизни. А если добавить еще столь свойственные людям завистливость, страсть к насилию, постоянную озлобленность, то трансгуманистический проект начнет выглядеть вполне разумным. Будь это технологически возможным, почему не выйти за наши нынешние видовые пределы? «Эта кажущаяся разумность проекта,

² Fukuyama F. Transhumanism // Foreign Policy. 2004. 1 Sept.

³ Ibid.

особенно когда мы воспринимаем только малые приращения, сама является опасной. Едва ли общество внезапно попадет под чары трансгуманистического мировоззрения. Вполне возможно, однако, что мы будем понемногу отщипывать искусительные дары биотехнологий, не осознавая, что за них придется платить ужасную моральную цену»¹.

Даже учитывая все многочисленные несовершенства рода человеческого, мы, тем не менее, должны с чрезвычайной осторожностью относиться к проектам

его биотехнологической (как, впрочем, и всякой иной) переделки. Представляется, что в той мере, в какой мы считаем, что природа человека есть ценность, что она требует защиты, мы остаемся на позициях гуманизма. Если же мы считаем, что высшей ценностью являются сами по себе долголетие, либо здоровье, либо физические, психические или интеллектуальные свойства, во имя которых можно переделывать человека, создавая постчеловека, то мы оказываемся ближе не к сверхгуманизму, а к антигуманизму.

¹ *Fukuyama F. Op. cit.*