

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
Институт массовых коммуникаций, филологии и политологии
Кафедра социальной философии, онтологии и теории познания

ЭТИКО-АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАНСГУМАНИЗМА
(ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА
(МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ))

Выполнила студентка 2 курса,
группы 886М
Широких Татьяна Викторовна

(подпись)

Научный руководитель,
к.филос. н., доцент
Серединская Лилия Алексеевна

(подпись)

Допустить к защите
Зав. кафедрой СФОиТП
д.филос. н., доцент
Черданцева Инна Владимировна

(подпись)

_____ 2020 г

ВКР (магистерская
диссертация) защищена
_____ 2020 г.
Оценка _____

Председатель ГЭК
д.филос. н., профессор
Инговатов Владимир Юрьевич

(подпись)

Барнаул 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА1. ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАНСГУМАНИЗМА	16
1.1.Этические позиции трансгуманистов и биолибералов: сравнительный анализ.	17
1.2.Аргументы трансгуманистической критики морали биоконсерватизма	20
1.3.Концептуализация моральной доктрины трансгуманизма	22
1.4.Трансгуманистическая этика: между нейтралитетом и перфекционизмом	33
1.5.Постгуманизм: критический взгляд на трансгуманистический проект этики	34
ГЛАВА2. АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАНСГУМАНИЗМА	49
2.1.Трансгуманистическая декларация ценностей и их критика	49
2.2.Теория ценностного аргумента естественного и искусственного интеллекта (SSIVA)	57
2.3.Трансформация телесности в аксиологическом аспекте трансгуманистических концепций	66
2.4.Ценность познания в трансгуманистических концепциях	74
2.5.Ответственность как ценность трансгуманистического проекта	87
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	89
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	91

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования:

Научно-технический прогресс поставил под сомнение господствовавшие доктрины относительно статуса человека, морали, нравственности и ценностей, соответствующих существованию в трансформирующемся при участии высоких технологий мире. Наиболее актуальными и заметными симптомами этого явления стали философские концепции трансгуманизма и постгуманизма. Дебаты на тему транс и постгуманизма не только привлекли в последнее время значительное внимание ученых и общественности, но и создали широко распространенную в философских и научных кругах концептуальную путаницу. Это не удивительно, учитывая их недавние даты появления, их концептуальное сходство и их взаимодействие с аналогичными вопросами, темами и мотивами в истории философии. Кроме того, транс и постгуманизм подвергают сомнению всю предшествующую историю гуманистической этики и ценностей гуманизма, и констатируют необходимость новой постановки проблемы «что значит – быть человеком».

Нет никаких сомнений в том, что мы являемся свидетелями технологической и промышленной революции, подпитываемой быстрыми научными инновациями. Наиболее быстро развиваются такие области науки, как исследования в области искусственного общего интеллекта (ИИ), редактирование генома, вычислительные науки, нанотехнологии, нейробиология и биотехнологии. Особенность нынешней технологической революции заключается, прежде всего, в ее экспоненциальном характере, который наиболее наглядно объясняется законом ускоряющегося возврата (экстраполяция закона Мура).

Рэй Курцвейл, наиболее известный проповедник технологической революции, утверждал, что подобный подход первоначально применялся только к производительности полупроводникового чипа [40, 32].

Курцвейл применил закон ускоряющегося возврата к парадигмальным сдвигам в науке, распространению интернета в глобальном сообществе, росту мирового ВВП на душу населения и многим другим аспектам жизни, где можно наблюдать эволюционный прогресс. Еще один уникальный характер нынешней научной революции заключается во взаимосвязанности и взаимообусловленности различных областей науки, междисциплинарном характере исследований. Границы научных и академических дисциплин размыты; различные области науки развиваются во взаимоформирующих коллаборациях, что еще больше ускоряет научный и социальный прогресс. Открытия в области нейробиологии находят применение в исследованиях искусственного интеллекта; создание и развитие автономных машин с ИИ возвещает о том, что наступает новая эпоха сверхбыстрых квантовых компьютеров, создаваемых на базе достижений в области исследования квантовой механики. Скорость перемен усиливает динамичное взаимодействие между наукой, техникой и обществом. Публичный дискурс обращается к темам, которые ранее относились к сфере научно-фантастической литературы. Любое обсуждение конкретного научного достижения всегда неразрывно связано с его воздействием на общество и вытекающими из него политическими последствиями. Именно по этой причине мы рассматриваем изменения в рефлексии по поводу социальных ценностей (например, труда) в связи с распространением роботизации; поэтому мы обсуждаем необходимость многосторонних соглашений об автономном оружии с учетом последних достижений в области искусственного интеллекта, или ожесточенно обсуждаем этические вопросы, поднятые новейшими технологиями редактирования генома.

Вслед за философами-трансгуманистами мы констатируем наступление новой золотой эры моральной философии и философии ценностей. В обществе, трансформирующемся под воздействием прогресса инфо-и биотехнологий, возникает необходимость новых теоретических подходов в философии и новых социальных и политических практик. Эти

разрушительные перемены пугают многих, в то время как другие смотрят на будущее человечества с оптимизмом. Те, кто называет себя трансгуманистами, как правило, принадлежат к последней группе. Трансгуманизм стоит на пересечении технологической и научной революции, глубоких культурных изменений и постмодернистской политики.

Трансгуманизм – это философское и общественно-политическое движение, занимающееся комплексом вопросов биоэтики, в частности вопросов, связанных с использованием технологий для радикального преобразования человеческого организма. Суть трансгуманизма заключается в поощрении использования биотрансформирующих технологий для «улучшения» человеческого организма, конечной целью которого является радикальное изменение человеческого организма, чтобы «преодолеть фундаментальные человеческие ограничения» [8] и тем самым пересмотреть понятие «человек» как таковое. В первом приближении трансгуманизм можно рассматривать как позицию, утверждающую радикальную трансформацию биологических возможностей и социальных условий человека с помощью технологий. Эти преобразования определяются трансгуманистами как улучшение человеческой природы, которое может быть настолько фундаментальным, что способно будет порождать жизненные формы с существенно отличающимися от человеческих характеристиками, которые могут восприниматься как не-люди. Другими словами, используя трансгуманистическую терминологию, основная цель трансгуманистов – стать «постчеловеком» [8].

Согласно философам-трансгуманистам, «транschеловек» - это «человек переходного периода», который стремится стать постчеловеком и предпринимает соответствующие шаги (например, технологическое усовершенствование) для достижения этой цели, тогда как «постчеловек», идеал и цель трансгуманистов, является существом, настолько радикально отличающимся по физическим, когнитивным и эмоциональным способностям от «естественных» людей, что уже не является однозначно

человеком. Однако трансгуманистическая риторика о постчеловеке, как правило, идет гораздо дальше: в своем «Письме из утопии», например, один из основателей трансгуманизма Ник Бостром принимает повествовательную роль будущего постчеловека, обращающегося к нынешним людям, и пишет: «Вы могли бы сказать, что я счастлив, что мне хорошо. Можно сказать, что я чувствую превосходную степень блаженства. Но это слова, придуманные для описания человеческого опыта. То, что я чувствую, настолько далеко от человеческих чувств, насколько мои мысли находятся за пределами человеческих мыслей. Хотел бы я показать вам, что я имею в виду» [8, 3–4]. В другом месте он пишет, что разрыв в интеллекте между постлюдьми и людьми будет менее сопоставим с разрывом в интеллекте между человеческим гением и человеком со средним уровнем интеллекта, чем различие между человеком и жуком или червем (8, 112).

Еще одна ключевая черта трансгуманизма, отстаиваемая почти всеми трансгуманистами, – это заявленная ими преемственность с рационализмом Просвещения и гуманизмом. Трансгуманизм берет на вооружение гуманистические ценности, таких как ценность разума, свобода личности, и так далее, его сторонники утверждают, что основное различие между *трансгуманизмом* и традиционным гуманизмом – это то, что трансгуманизм не ограничивается традиционными средствами, используемыми гуманизмом для улучшения условий жизни человека: «Гуманизм, как правило, для улучшения человеческой природы полагается исключительно на образовательную и культурную утонченность, тогда как трансгуманисты хотят применять технологии для преодоления ограничений, налагаемых нашим биологическим и генетическим наследием» [4].

Следует отметить, что сегодня, даже в академическом языке, термин «гуманизм» обычно используется в свободной, исторически неоднозначной манере, которая стирает грань между гуманизмом и Просвещением. При таком использовании термин обычно предназначен для неспецифического

обозначения современного светского гуманизма с акцентом на преемственность между этим движением и более ранними «гуманизмами», в частности ренессансным гуманизмом. Для нашего исследования важно то, как трансгуманисты интерпретируют эту преемственность в этико-аксиологическом ключе. Например, Макс Мор пишет, что трансгуманизм «разделяет многие этические и аксиологические элементы гуманизма, включая уважение к разуму и науке, приверженность прогрессу и оценку человеческого (или трансчеловеческого) существования в этой жизни, а не в какой-то сверхъестественной «загробной жизни»» [43, 1], в то время как Бостром определяет «рациональное мышление, свободу, терпимость, демократию и заботу о наших братьях» [43, 4] как гуманистические ценности, принятые на вооружение трансгуманизмом.

Трансгуманисты также опираются и утверждают преемственность с другими интеллектуальными и культурными традициями, такими как научная традиция (например, Роджер Бэкон), античная философия (например, Платон и Аристотель) и другие. Очевидная мотивация для таких заявлений о преемственности с различными авторитетными традициями состоит в том, чтобы успокоить более консервативно настроенных философов и ученых, особенно так называемых «биоконсерваторов», которые обеспокоены радикальной природой трансгуманистического проекта и последствиями потенциального разрыва между человеком и постчеловеком.

В настоящее время трансгуманизм, ранее существовавший в философии и футурологии как довольно небольшое или даже незначительное движение, набирает обороты в качестве философского, культурного и интеллектуального движения, и становится глобальной политической силой. Так, например, Золтан Иштван, который создал первую национальную трансгуманистическую партию (Трансгуманистическая партия Соединенных Штатов) в 2014 году и баллотировался на пост президента США в 2016 году, в конце 2014 года стал одним из основателей Трансгуманистической партии "Глобал" (ТПГ); кроме этого, на всех континентах, в множестве стран, в том

числе и в России, уже существует сеть организаций трансгуманистического гражданского общества, предназначение которых заключается в поддержке и координации трансгуманистических политических партий на национальном уровне [5, 4].

Крайне важно в настоящее время уделять должное внимание исследованиям этико-аксиологических аспектов трансгуманизма не только из-за его роста в качестве культурной и политической силы (и сопутствующих этому потенциальных последствий для биоэтического дискурса и государственной политики), но и из-за неизбежности крупных прорывов в тех видах биотрансформирующих технологий, на которых концентрируется трансгуманизм, от геной инженерии до интерфейсов «мозг-машина» и искусственного интеллекта.

Степень научной разработанности темы.

В последние несколько лет философские исследования трансгуманизма интенсифицируются вследствие усиления его социальной и политической значимости. Вместе с тем до настоящего времени вопросам исследования этики и аксиологии трансгуманизма в отечественной и зарубежной философии не уделялось должного внимания. Ситуация осложняется тем, что трансгуманизм является слишком неоднородным явлением в философской и общественной сфере, он включает в себя множество разнообразных, зачастую концептуально различных течений, в силу чего эксплицировать единые этические и ценностные основания его становится крайне затруднительно. Об этом свидетельствуют и сами трансгуманисты, например, Ник Бостром [43,21].

Для концептуального анализа трансгуманизма как философского и общественного течения были исследованы программные документы основателей и виднейших представителей трансгуманизма: Р. Бенедиктера, Д. Белла, Н. Бострома, Р. Брайдогги, Дж. Джордано, Р. Курцвейла, М. Мора, Х. Моравека, М. Хаускеллера, Н. Хейлза, Дж. Хьюза, Ф. Эсфендиари и др.

Опыты этической рефлексии трансгуманизма представлены в трудах К.

Айдена, Н. Бострома, Т. Дугласа, Л. Касса, Р. Раниша, Дж. Савулеску, И. Перссона, Дж. Харриса и др.

Исследованиям ценностей трансгуманизма посвящены труды Н. Бострома, А. Нордманна, Д. Пирса, П. Сингера, С. Соргнера и др.

Пласт критических исследований трансгуманизма представлен трудами П. Слотердайка, Ю. Хабермаса, Ф. Фукуямы и др.

В современной российской философии исследованиям трансгуманизма посвящены работы М.С. Диюна, Е.В. Решетниковой, Л.А. Серединской, Э.Т. Эрдэнэева.

Вместе с тем этика трансгуманизма не только недостаточно концептуализирована, существует дефицит даже обзорных исследований моральной проблематики в границах трансгуманистической философии. В философской литературе в настоящее время отсутствуют четкие и однозначные представления о моральных проблемах трансгуманизма и специфике декларируемых им ценностей. Актуальность этих проблем и их недостаточная разработанность определили объект, предмет, цели и задачи данного диссертационного исследования.

Объект исследования – трансгуманизм как культурный феномен и философское направление и его философская рефлексия.

Предмет исследования – аксиологические и этические аспекты трансгуманизма.

Цель исследования – экспликация этической и аксиологической проблематики философии трансгуманизма.

Задачи исследования:

1. провести сравнительный анализ этических позиций трансгуманистов и биолибералов;
2. изучить и продемонстрировать аргументацию трансгуманистической критики морали биоконсерватизма;

3. осуществить попытку концептуализации моральной доктрины трансгуманизма;
4. рассмотреть различные варианты трансгуманистической этики от нейтральных до перфекционистских;
5. проанализировать критические взгляды философов-постгуманистов на трансгуманистический проект этики;
6. раскрыть содержание трансгуманистической декларации ценностей;
7. провести анализ трансформации телесности в аксиологическом аспекте трансгуманистических концепций;
8. раскрыть сущность теории ценностного аргумента разумного чувствующего интеллекта (SSIVA);
9. показать специфику ценности познания в трансгуманистических концепциях;
10. рассмотреть исследование постчеловеческого мира как основную трансгуманистическую ценность.

Теоретико-методологическая основа исследования:

Диссертационное исследование теоретически и методологически основывается на англо-саксонской философской традиции, преимущественно аналитического характера. Этим обусловлена и специфика философского дискурса данной работы. Анализ этических конструкций трансгуманизма опирается на традиции метаэтики, эмотивизма и консеквенционализма, этико-онтологическая проблематика рассматривается с позиций истинности конкретных пропозиций. Исследование этико-аксиологической проблемы моральной ценности искусственного интеллекта и познания постчеловеческого будущего проводится в регистре англо-американской когнитивной философии. Объяснение интеллигибельности, природы познания и его ценности проводятся с позиции трансгуманистической перформативной концепции К Барад. Философская проблема тела и разума рассматривается с позиций метода физикализма, который связан с именами Г.

Райла и Д. Деннета, а также с позиции философской концепции Дж. Агамбена, согласно которой очевидно, что в основе вопроса о взаимоотношениях между человеком и его телом лежит связь между животностью и человечностью человека.

В исследовании помимо этого используются исторический и логический методы и метод философской компаративистики, благодаря которым изучены теоретические основания этики и аксиологии трансгуманизма, проанализированы и сравнены этические взгляды философов-трансгуманистов и их критиков.

В работе использованы теоретические методы познания: классификация, абстрагирование, формализация, аналогия, дедукция, индукция, синтез, анализ.

Научная новизна диссертационного исследования:

1. Осуществлен опыт концептуализации моральной доктрины трансгуманизма. Выявлены общие для всех течений трансгуманизма моральные требования, касающиеся правильного или неправильного действия, того, что имеет моральную ценность и характер добродетели.
2. Рассмотрены различные варианты трансгуманистической этики от нейтральных до перфекционистских. Выявление десяти основных требований трансгуманистической морали позволяет вынести на рассмотрение особое противоречие между индивидуальной свободой и перфекционизмом в трансгуманистической этике.
3. Проанализирована трансформация телесности в аксиологическом аспекте трансгуманистических концепций. Тело как форма человеческой жизни, согласно трансгуманистической позиции, эволюционно предназначено для технико-культурных манипуляций с его физическими компонентами с целью получить бóльшие шансы на выживание и лучшие эволюционные перспективы.

4. Выявлена специфика ценности познания в трансгуманистических концепциях. Познание показано как интраакция, влекущая за собой конкретные практики, посредством которых мир дифференцированно артикулируется и учитывается.

Положения, выносимые на защиту.

1. Одним из наиболее показательных этических требований трансгуманизма является *обязательство поддерживать науку*. Для того чтобы радикально изменить состояние человека, необходимо разработать соответствующие технологии. Это необходимо не только для увеличения выгод для будущего (пост)человечества, но и для уменьшения экзистенциальных рисков, угрожающих жизни. Без сомнения, технический прогресс является одним из основных условий трансгуманизма и он необходим для того, чтобы осуществить активное участие в технологической политике. Это включает в себя защиту прав на оплату научных исследований, а также инвестиции в фундаментальную науку, чего в настоящее время ей реально недостаёт.

Призыв к поддержке науки в философии трансгуманизма принимает более радикальные формы. Согласно концепции Джона Харриса, существует не только моральный императив финансировать и проводить научные исследования, но и четкое моральное обязательство участвовать в той или иной форме медицинских исследований на благо человечества. Это обязательство не ограничивается чисто терапевтическими исследованиями, но также включает в себя активное участие в качестве испытуемых в исследованиях улучшения человека.

2. Трансгуманистический отказ от антропоцентризма является двусмысленным. В то время как постгуманизм радикально подвергает сомнению устоявшиеся нарративы и отвергает человеческую исключительность, трансгуманизм все еще опирается на фундамент гуманизма с его верой в рациональность и прогресс. Даже если

трансгуманисты готовы отказаться от исключительно человеческой морали и предоставить моральный статус нечеловеческим и постчеловеческим формам жизни, «человеческое» так и остается мерой всех вещей. Нечеловеческие формы жизни признаются моральными агентами, если они обладают характеристиками, сходными с человеческими.

3. Трансгуманистическая аксиология включает в себя декларирование ценности бессмертия. Аргументация этого в программных текстах трансгуманистов такова. В классической западной философской традиции до появления философии трансгуманизма единственной надеждой избежать смерти была реинкарнация или посмертное воскресение. У тех, кто рассматривал такие религиозные доктрины как плод воображения, не было другого выбора, кроме как принять смерть как неизбежный факт нашего существования. Светские мировоззрения, в том числе традиционный гуманизм, обычно включают в себя какое-то оправдание смерти через утверждение ее ценности для человека. Так, в некоторых экзистенциалистских концепциях присутствует утверждение, что смерть необходима, чтобы придать смысл жизни. Трансгуманисты называют такие философские концепции «утешительной философией», согласно которой умереть от старости – благо. Если такие убеждения когда-то были относительно безвредными и, возможно, даже приносили человечеству какую-то терапевтическую пользу, то в эпоху технологического прогресса они утратили свое прежнее предназначение. Трансгуманистическая критика таких философских концепций, оправдывающих смерть как благо называет их опасными и даже фатальными, поскольку они учат человека беспомощности и поощряют его пассивность.

4. Основным аксиологическим принципом трансгуманизма является принцип защиты физической жизни от мысли о том, что сущностью человека является его тело. Трансгуманисты понимают тело как простой субстрат человеческого интеллекта, в котором он может конкретизировать свои стремления к материальному совершенству, представленные в обретении абс

олютной красоты, вечной молодости и генетического, эмоционального, умственного

и сексуального превосходства. Таким образом, тело является объектом желания человека, которое может быть трансформировано по его желанию.

Актуализация антагонизма между мышлением и телом, востребованность тематики расширения границ телесности с помощью цифровых устройств, может быть проиллюстрирована текущей ситуацией пандемии, связанной с Covid-19. Всеобщий переход в режим цифрового присутствия, выраженного в виде погружения в образы, неконтролируемое вмешательство в сферу личной информации и коллективное интеллектуальное поле общих эмоций и мыслей в веб-пространстве совпадают с бесполезностью и даже недоступностью тела и его животной части. Карантин восстанавливает концепцию ответственности за тело как источник опасности, абсолютный символ уязвимости для человека и заражения для общества. Обязательные меры пресечения и изоляция восстанавливают биополитические устройства, предназначенные для контроля, управления и дисциплинирования тела в пределах пространства публичного, частного и, наконец, политических инстанций. Значительные перемены в цифровой биополитике делают возможным выключение тела из физического пространства и его функционирование в виртуальном пространстве, демонстрируя, что в цифровой жизни нет места для тела. По нашему мнению, перспектива цифрового развития, понимаемая как повторное конструирование физического тела в цифровом моделировании, может быть одним из возможных путей решения данной проблемы.

Теоретическая значимость исследования состоит в расширении проблемного поля исследования трансгуманизма как значимого в современности социального феномена, выявлении и описании этических и аксиологических его аспектов, что позволит в дальнейшем рассматривать философию трансгуманизма в качестве генеральной философско-методологической парадигмы современных социальных практик.

Теоретические результаты диссертации могут быть положены в основу исследований в области метаэтики, биоэтики, философии ИИ, нейрофилософии.

Практическая значимость исследования:

Материалы исследования могут быть использованы для разработки учебных курсов в научно-преподавательской деятельности, а также для разработки практических рекомендаций по принятию этических решений в области нейроэтики и биоэтики.

Структура исследования. Структура работы определяется логикой изложения проблемы и отражает последовательность решения поставленных задач. Диссертация общим объемом 90 страниц состоит из введения, двух глав, каждая из которых включает по пять параграфов, заключения и библиографического списка.

ГЛАВА 1. ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАНСГУМАНИЗМА

В данной главе мы постараемся выявить общие для всех течений трансгуманизма моральные требования, касающиеся правильного или неправильного действия, того, что имеет моральную ценность и что составляет хороший или добродетельный характер. Мы констатируем отсутствие на сегодняшний момент какой-либо единой всеобъемлющей трансгуманистической морали или этической теории трансгуманизма. Без сомнения, трансгуманизм как техно-оптимистическое политическое и культурное движение отличается специфическим набором нормативных посылок.

На веб-странице Humanity+ трансгуманисты утверждают свою миссию, заключающуюся «в этическом использовании с помощью технологий усовершенствования человеческого потенциала», который фактически повторяет лозунг своего предшественника –

Всемирной Трансгуманистической Ассоциации (WTA). Одна из самых известных трансгуманистических платформ, Институт Этики и Инновационных Технологий (ИИЕТ) также провозглашает в качестве основной своей задачи продвижение трансгуманистической этики. Вместе с тем этика трансгуманизма не только недостаточно концептуализирована, существует дефицит даже обзорных исследований моральной проблематики в границах трансгуманистической философии.

Проблема концептуализации трансгуманистической этики обусловлена разнообразием форм, представляющих широкий спектр моральных и политических течений внутри трансгуманистического направления. Вопрос о морали трансгуманизма становится еще более запутанным также и потому, что трансгуманизм часто ассоциируется с постмодернизмом, который известен «констатацией упадка этического» и «подменой этики эстетикой» [43, 2]. Кроме этого, некоторые трансгуманисты в конечном итоге отвергают

мораль, которую они отождествляют с универсалистской, категориальной и основанной на жестких нормах системой, происходящей из (предположительно) ложных убеждений о рациональности, субъективности и автономии субъекта. Тем не менее, трансгуманизм, как и любая форма критики морали, не свободен от моральных суждений. Часто эти суждения, однако, не образуют последовательный кодекс поведения, но предстают как критика какой-либо конкретной морали.

В этой главе критически рассматриваются основные моральные темы в трансгуманизме. В первых разделах будет обсуждаться связь между трансгуманизмом и так называемыми биолиберальными концепциями, а также будет предоставлен обзор критики моральных проблем трансгуманизма биоконсерваторами. Выявление десяти основных требований трансгуманистической морали позволит вынести на рассмотрение особое противоречие между индивидуальной свободой и перфекционизмом в трансгуманистической этике.

После обзора современных дебатов о «морали улучшения», т. е., увеличения моральных способностей с помощью технологии, внимание будет уделено вопросам повышения морального статуса. Рассмотрение этих вопросов имеет решающее значение для исследования трансгуманистической морали, поскольку это позволит выявить темы, которые трансгуманисты считают морально значимыми.

1.1. Этические позиции трансгуманистов и биолибералов: сравнительный анализ.

Не все авторы, разделяющие трансгуманистические идеи, считают себя трансгуманистами. Например, в области биоэтики мы находим многочисленных теоретиков, поддерживающих идею улучшения человека так же, как трансгуманисты. К числу их относятся такие мыслители, как Джон Харрис, Джулиан Савулеску, Николас Агар или Аллен Бьюкенен, и это лишь некоторые из них.

Отличительная характеристика биолиберализма как философского течения – это его стремление к свободе и государственному нейтралитету в отношении использования технологий совершенствования человека. Философы-биолибералы утверждают, что люди должны иметь возможность использовать современные технологии с целью реализации своего идеала жизни до тех пор, пока эта реализация не приводит к страданиям третьих лиц. Более того, как и трансгуманисты, многие биолиберальные философы считают, что увеличение человеческих когнитивных и физических способностей является несомненным моральным благом. В этом проявляется сходство трансгуманистической морали с биолиберальными этическими позициями. Однако мы обнаруживаем два существенных, на наш взгляд, различия между трансгуманизмом и биолиберализмом, которые стоит рассмотреть, в частности, потому что различия возникают от их четких этических постулатов. Первое различие касается их отношения к нейтралитету государства, второе – отношение к постчеловеку как к идеалу и цели совершенствования человека.

Во-первых, хотя трансгуманисты преимущественно защищают идеал человеческого совершенства, биолибералы более нейтральны в этом вопросе. Трансгуманисты отстаивают желательность улучшения человеческих существ с помощью технологий и, как правило, выдвигают определенный объективный стандарт улучшения людей. Согласно позиции трансгуманизма, людям не просто должно быть разрешено использование технологий улучшения, но, более того, «это может быть предписанием для большинства людей стать постлюдьми» [42, 135].

По сравнению с такой, по сути, прескриптивной позицией трансгуманистов, биолибералы в первую очередь защищают свободу человека, что проявляется в их апелляциях к нейтралитету в отношении разных форм жизни. Люди должны «вести жизнь, которую считают лучшей для себя» [38, 56], и в вопросах использования технологий улучшения, должны основываться на их свободном выборе и их индивидуальной

концепции хорошей жизни. Как говорит Агар, биолибералы ...« не представляют себя в качестве продвигающих какую-либо конкретную точку зрения на человеческое совершенство. Скорее они защищают институты, которые позволяют индивидам самим выбирать, как им жить» [9, 12]. Однако приверженность биолибералов позиции нейтралитета государства в отношении улучшения человеческой природы совместима с предположением о том, что с моральной точки зрения было бы лучше усовершенствовать человеческий потенциал.

Во-вторых, большинство трансгуманистов недвусмысленно утверждают необходимость радикального преодоления биологической природы человека (а, возможно, и других существ). Характерную позицию демонстрирует один из лидеров трансгуманистического движения, Ник Бостром, который утверждает: "В идеале каждый должен иметь возможность стать постчеловеком" [44, 18]. Однако, вследствие недостаточно совершенных технологий, «пока не существует универсального способа, с помощью которого любой человек на данный момент может стать постчеловеком» [43, 7]. Как следствие, все, на что пока могут надеяться трансгуманисты, это то, что люди будут готовы принять добровольное участие в трансгуманистическом «социальном эксперименте».

Одним из благ, рассматривающихся в качестве задач трансгуманизма, является преодоление конечности биологического тела (бессмертие). Напротив, достижение бессмертия не является целью биолибералов. Хотя некоторые биолибералы допускают такую возможность [57, 66], это скорее следует рассматривать как побочный эффект улучшения человека. Несмотря на то, что “нет ничего плохого” в том, что мы все можем стать постлюдьми, “становление трансгуманизма в качестве господствующей философской и политической доктрины не является повесткой дня” [28, 31]. Биолиберальная направленность не является широкомасштабной попыткой преодоления человечества в долгосрочной перспективе. Скорее, биолиберализм касается самих людей и их желания извлечь выгоду из технологий улучшения для себя

и своего потомства.

Эта перспектива улучшения себя также дает объяснение, почему некоторые биолибералы открыто отвергают трансгуманизм. Например, Николас Агар, поборник либеральной евгеники, выступает против перспектив постчеловечества. Защищая релятивистский взгляд на ценности, он настаивает на радикальном усилении “отчуждения нас от переживаний, которые придают смысл нашей жизни” [16, 2-5]. Согласно Агару, хотя умеренное улучшение может быть желательным и не заставляет людей радикально пересматривать свое отношение к себе, своим потомкам и согражданам, бессмертие угрожает нашим общим ценностям и в конечном итоге будет причиной утраты нашей человечности.

1.2 Аргументы трансгуманистической критики морали биоконсерватизма

Хотя Агар отвергает трансгуманизм, он все еще поддерживает проект улучшения как таковой. Он также дает понять, что его критику не следует путать с рядом позиций, которые склонны полностью отвергать проект повышения эффективности. Такие позиции обозначаются как *биоконсервативные* и часто воспринимаются как оппозиция трансгуманизму. Столкновение трансгуманистов и биоконсерваторов – это не только спор об общих возможностях достижения постчеловечества или о технологических аспектах такого предприятия. На кону стоят оценочные и моральные вопросы относительно желательности радикального улучшения здоровья человека.

Биоконсерваторы утверждают, что для того, чтобы исследовать перспективы бессмертия, мы не должны быть политически нейтральными в отношении таких вопросов. Когда перспективы радикального улучшения человека вызывают «моральное головокружение», как говорит Майкл Сандел, люди в либеральных обществах... "сначала должны перейти на язык автономии, справедливости и прав личности. Но эта часть нашего морального тезауруса не дает нам возможности ответить на самые трудные

вопросы, поставленные клонированием, детьми-конструкторами и генной инженерией” [19, 76].

Среди биоконсерваторов существует консенсус в отношении того, что биолибералы не способны надлежащим образом решать проблему улучшения здоровья человека. Автономия – это не самая важная забота для этики совершенствования человека. Для того, чтобы иметь дело с новыми технологиями, нам, скорее, нужно "противостоять вопросам, которые в значительной степени теряются из поля зрения в современном мире". Вопросы о "моральном статусе природы" (там же.), благе для человека, достоинстве различных форм жизни, а также такие аспекты, как подлинность существования, с необходимостью должны быть исследованы.

Было предпринято несколько попыток полностью отвергнуть трансгуманистический проект. В докладе Совета по биоэтике при президенте США "за пределами терапии" содержится всесторонняя критика со стороны ведущих биоконсерваторов – прежде всего Леона Р. Кейса [34]. Наиболее широко известный философ-биоконсерватор Фрэнсис Фукуяма утверждает, что трансгуманизм является самой опасной идеей в мире [59, 6-7]. Предсказание Джорджа Дж. Аннаса о том, что прогресс в области генетических технологий, скорее всего, вызовет "генетический геноцид", и его призыв к "защите человеческого вида" выражают аналогичную озабоченность [8, 2]. Хотя эти аргументы выражены на языке равенства, Аннас и Фукуяма, а также Кейс в первую очередь опасаются, что использование технологий улучшения человека в конечном итоге приведет к утрате основных человеческих качеств и, таким образом, будет угрожать правам человека или его достоинству.

Призывая к морализации человеческой природы и постметафизической концепции улучшения жизни, Юрген Хабермас [59], безусловно, разделяет некоторые предположения с биоконсерваторами. Его критика технологий улучшения в первую очередь нацелена на либеральную евгенику, и главная тревога Хабермаса заключается в том, что генетические вмешательства

“подрывают по существу симметричные отношения между свободными и равными людьми” [59, 23]. Обращаясь к тому же вопросу о плановом воспроизводстве, Сэндел [45, 4] обеспокоен стремлением к совершенству, которое он видит центральным для проекта улучшения человека. Это, по его мнению, может исказить отношения между родителями и их генно-инженерными потомками, а также солидарность в обществе.

1.3. Концептуализация моральной доктрины трансгуманизма

Трансгуманисты утверждают, что в их собственном лагере нет никакой последовательной моральной доктрины. Кроме того, некоторые авторы утверждают, что среди трансгуманистов существует больше разногласий относительно моральных предпосылок, чем относительно метафизических или эпистемологических вопросов. Тем не менее, что касается моральной теории и моральных утверждений, то среди трансгуманистов существует, по крайней мере, некоторое сходство.

Большинство трансгуманистов широко защищают консеквенциалистскую теорию морали. Согласно этому, правильность действий зависит от благости последствий. Таким образом, большинство трансгуманистов индифферентно относятся к средствам улучшения до тех пор, пока результат хорош. Следовательно, нет решающей моральной разницы между терапией и улучшением, или между улучшением людей с помощью биотехнологий или посредством образования [23, 12]. Кроме того, консеквенциализм трансгуманистов тщательно исследует различие между действиями и бездействием. Если доступные безопасные технологии повышения качества в итоге не смогли поспособствовать улучшению будущих поколений, «эта способность вредит им, точно так же, как если это было бы не косвенным, а прямым вредом» [51, 32]. Речь здесь идет о бездействии или бесполезности, расцениваемом как вред.

Существует также моральное убеждение, которое разделяют буквально все трансгуманисты: выход за пределы биологических ограничений человека

желателен. Этот нормативный тезис основывается на эмпирическом предположении о возможности радикального улучшения человека. Помимо этого общего аспекта, отличающего трансгуманистическую мораль, в данном пункте работы выделяются еще десять моральных утверждений, которые разделяют большинство трансгуманистов. Хотя эти темы представлены не в иерархическом порядке, они указывают на континуум от либеральных до перфекционистских идей в трансгуманизме. Кроме того, этот континуум демонстрирует особую напряженность в трансгуманистической морали, которая будет кратко обсуждаться в следующем пункте работы.

а) Морфологическая свобода

Для трансгуманистов (и биолибералов) индивидуальная свобода рассматривается как одна из наиболее важных, если не самая важная, ценностей. Свобода часто дефинируется через негацию, например, как отсутствие принуждения или детерминированности чем-либо. Это включает в себя сильные аргументы против патернализма, когда речь идет о выборе определенного плана жизни. Люди должны быть свободны решать для себя, как им жить, а социальные и политические институты должны быть сконструированы таким образом, чтобы гарантировать нейтралитет между различными формами жизни. Иногда индивидуальная свобода воспринимается в более широком смысле, охватывая также условия, позволяющие индивидам реализовать свой идеал благополучной жизни.

С защитой трансгуманистами индивидуальной свободы тесно связан их призыв к *морфологической свободе*. Утверждается, что либеральные права, такие как свобода слова, должны быть расширены “правом изменять себя в соответствии со своим желанием” [50, 11]. Таким образом, люди должны быть свободны использовать технологии улучшения, чтобы изменить свои биологические характеристики, и в конечном итоге трансформироваться в пост-людей. И, поскольку люди свободны в праве изменять себя, следовательно, они, реализуя эту свободу становятся из потенциальных трансгуманистов актуальными.

Сильный акцент на морфологической свободе, который часто выдвигается в качестве аргумента в пользу допустимости технологий улучшения человека, не учитывает последствий этой свободы. Например, если люди имеют право изменять себя с помощью биотехнологий, они также имеют право воздерживаться от трансгуманистического проекта. Следовательно, "крайне важно, чтобы ни одно решение не было навязано всем", а скорее чтобы "люди могли проконсультироваться со своей совестью относительно того, что является правильным для них самих" [43, б]. Следовательно, морфологическая свобода должна включать в себя также и защиту прав тех, кто не желает использовать технологии улучшения. Это может также включать меры по компенсации возможных конкурентных недостатков, которые люди могут иметь по сравнению со своими биотехнологически усовершенствованными согражданами.

Хотя морфологическая свобода не должна ограничиваться в тех случаях, когда хорошо информированные люди используют технологию улучшения, которая может вызвать нежелательные побочные эффекты, трансгуманисты считают, что свобода должна быть ограничена только в том случае, если вред причинен третьей стороне. Эта идея перекликается с линией аргументации либеральной традиции и часто ассоциируется с *принципом непричинения вреда* Дж. С. Милля. В соответствии с этим, "... " единственная цель, для которой власть может быть законно осуществлена над любым членом цивилизованного сообщества против его воли, состоит в предотвращении вреда другим. Его собственное благо, физическое или моральное, не является достаточным основанием" [35, 27-28].

Морфологическая свобода и принцип непричинения вреда порождают сильные аргументы в пользу улучшения человека. Часто утверждается, что осознанное решение использовать технологию для преобразования своего собственного биологического тела не должно ограничиваться ничем, если это не причиняет вреда никакой третьей стороне.

Существует много различных мнений относительно характера вреда,

который должен был быть причинен для того, чтобы узаконить ограничения на морфологическую свободу личности. В то время как некоторые трансгуманисты считают, что только прямое воздействие на свободу или благополучие других людей оправдывает налагаемые ограничения, иногда предполагается, что возникающие при этом отношения неравенства, несправедливость или негативные социальные последствия могут быть достаточными для введения ограничений на морфологическую свободу. Как следствие этого, некоторые трансгуманисты отвергают технологии улучшения, если главная цель его заключается в улучшении положения по отношению к другим. Они защищают усовершенствования как *абсолютные блага*, а не *статусные и позиционные блага*, потому что “они являются благом для людей, а не потому, что они дают преимущества одним, но не другим” [16, 1-2].

б) Репродуктивная свобода

В то время как трансгуманисты считают, что люди должны решить, следует ли использовать технологии улучшения, и каким образом, они также утверждают, что потенциальные родители должны быть свободны улучшать свое потомство. Эта идея часто принимает выражение *репродуктивной свободы*: “право [людей] контролировать свою собственную роль в деторождении, если только у государства нет веских причин отказывать им в этом контроле” [34, 5]. Родители не только должны быть свободны решать, стоит ли, как часто, с кем и когда производить потомство, но они также должны быть свободны в выборе качеств своих детей. Это включает в себя право использовать средства репродуктивных технологий для определения генетических особенностей детей.

Как и морфологическая свобода, репродуктивная свобода имеет определенные пределы. Она должна быть ограничена в тех случаях, когда репродуктивные решения явно причиняют вред потомству. Еще более противоречиво выглядит распространенное утверждение, что родителям следует разрешить использовать генетические вмешательства только для

содействия *общественным задачам*. Эти «средние социальные стандарты» повышения человеческих способностей "полезны и ценны для реализации почти любого социально одобряемого образа жизни или набора целей, которые обычно имеют люди" [11, 7-8]. Эти возможности не будут ограничивать или даже детерминировать образ жизни детей, и тем самым они будут гарантировать их *право на открытое будущее*.

Помимо того, что трансгуманисты сосредоточивают свое внимание на морфологической свободе и избегании вреда, они часто выдвигают гораздо более сильное, позитивное моральное утверждение: мы должны способствовать благополучию людей. Хотя существуют различные взгляды на то, что составляет благополучие или хорошую жизнь, существует консенсус в отношении того, что нормативные основания говорят в пользу разумного использования технологий для этой цели. В то время как трансгуманисты иногда обещают хорошую жизнь в далеком постчеловеческом будущем, биолибералы больше обеспокоены кратковременным воздействием технологий улучшения. Тем не менее, идея достижения счастья для всех людей является центральной для тех и других, и показывает их гуманистические корни.

Иногда в трудах трансгуманистов говорится не только о том, что мы должны способствовать благополучию, но и о том, что мы должны также уменьшить страдания. Такая идея, которая также известна из негативной утилитарной традиции этики, была выдвинута соучредителем WTA Дэвидом Пирсом в *гедонистическом императиве*. Этот трансгуманистический манифест защищает, по общему признанию, «амбициозный, фантастический, но технически осуществимый план по искоренению биологических субстратов страдания и обеспечению возвышенного и всепроникающего счастья» [52, 98-99].

в) Отвержение антропоцентризма

В своем стремлении уменьшить страдания и способствовать благополучию, трансгуманисты не только сосредотачивают внимание на

людях, но и отстаивают инклюзивный велфаристский подход к морали. В отличие от антропоцентрического гуманистического настроения трансгуманисты призывают "[...] защищать благополучие всех чувствующих существ, включая людей, негуманоидных форм жизни и любые будущие искусственные интеллекты, модифицированные формы жизни или другие интеллекты, которые могут возникнуть в результате технического и научного прогресса." [13, 66].

Люди – не единственные существа, которые имеют моральный статус, согласно этической позиции трансгуманистов. Нечеловеческие существа также могут принадлежать к нашему моральному сообществу: они могут быть носителями прав и даже иметь статус личности, как пишет Л. Серединская [7].

Однако отношение трансгуманистов к антропоцентризму неоднозначно. С одной стороны, они готовы предоставить полный моральный статус или индивидуальность некоторым разумным существам, отличным от людей [7]. Трансгуманисты рассматривают возможность искусственного интеллекта и межвидовых гибридов как указание на то, что нет ясности, где можно провести черту между человеческими существами, нечеловеческими существами и возможными искусственными формами жизни, которые могли бы оправдать дискриминацию в моральном статусе. Кроме того, трансгуманистическое стремление создать высшие формы жизни, которые “однозначно являются человеческими по нашим нынешним стандартам” [8], предполагает, что в конечном счете даже не-люди имеют значение. Если постчеловеческие формы жизни значительно превосходят наши, то у нас, возможно, даже “есть причина сохранять или создавать такие значительно превосходящие жизни, а не продолжать человеческую линию” [8, 4].

С другой стороны, столь же верно и то, что трансгуманисты по-прежнему ставят человечество выше животных [2]. Хотя, возможно, нет никаких причин сохранять человеческое состояние в его нынешней форме,

большинство трансгуманистов стремятся к тому, чтобы постчеловечество возникло именно из человечества. В конце концов, остается открытым вопрос, почему именно *наши* потомки продолжают человеческую линию. Независимо от скептического отношения трансгуманистов к антропоцентризму, в значительной степени сфера постчеловеческого мыслится как расширение человеческой сферы ценностей (см., например, Bostrom [43]).

В то время как некоторые трансгуманисты видят в природе определенную мудрость, которая позволяет “выявлять перспективные улучшения человека и оценивать соотношение риска и выгоды” [44,3], идея о том, что биологическая природа человека имеет внутреннюю ценность, широко отвергается [43]. На самом деле, трансгуманисты неоднократно пытаются развенчать веру в ценность человеческой природы как предрассудок [19] или иррациональную предвзятость [9]. Они спорят что наша природа – это не что иное, как ”субстрат-полуфабрикат, который мы можем научиться трансформировать желаемым для себя образом” [43, 4]. Более того, человеческая природа не просто открыта для модификации, но существует даже императив улучшения человеческой природы. Причина этого заключается в том, что биологическая природа человека, сформированная слепыми эволюционными силами, не приспособлена для удовлетворения человеческих потребностей и достижения человеческих благ.

Трансгуманисты не только утверждают, что нет никакой внутренней ценности в человеческой природе в ее нынешней форме, но они также возражают против веры биоконсерваторов в само существование некоторых сущностных (а, следовательно, выводимых из природы человека) человеческих характеристик. Тем не менее, было справедливо отмечено, что трансгуманисты имплицитно выступают также за нормативные концепции человеческой природы [19]. Утверждая, что постоянное самосовершенствование является существенной характеристикой человека, они не только предполагают, что представления о человеческой природе

противоречивы, но они также считают, что находят основание для своих техно-прогрессивных устремлений в некоторых общих человеческих характерных чертах.

Трансгуманисты прогрессистского толка разделяют веру в продолжающийся и ускоряющийся прогресс науки и техники. Такой прогресс обнаруживает просвещенческие корни трансгуманизма (см. Hughes 2010) и может быть обнаружен в большинстве разновидностей трансгуманизма. Бостром (2005b) рассматривает прогресс как основное условие для всего трансгуманистического проекта, а такие трансгуманистские идеи, как гипотеза сингулярности, в основном, опираются на своеобразную модель экспоненциального технологического прогресса (см. Kurzweil 2005). Наиболее очевидно, что прогрессизм можно найти и в *принципах экстротии Макса Мора* (2003) где “бесконечный прогресс” является основополагающим и первостепенным принципом. Ранний набросок трансгуманистической философии Мора призывает к “прогрессу без конца”, где «жизнь и интеллект никогда не должны застаиваться» (More 1996).

Хотя с теоретической точки зрения можно много спорить о такой концепции и риторике прогресса (см., например, Verdoux 2009), трансгуманистический прогрессизм также имеет моральное измерение. Например, вера в экспоненциальный рост в конечном итоге подразумевает “утверждение об истории технологии” и может проявиться как “инструмент для попытки представить отдаленное и спекулятивное будущее как нечто, требующее нашего немедленного внимания” (Nordmann 2007, 36). Часто в трансгуманистских концепциях прогнозы и спекуляции о новых технологиях определяют трансгуманистическую повестку дня. Эти спекуляции часто используются для обоснования нормативных требований к современной политике, например, когда возникают вопросы о распределении дефицитных ресурсов.

Кроме того, прогрессизм может привести к патернализму,

ориентированному на будущее, поскольку нынешние поколения претендуют на знание того, что может быть благом для будущих поколений (там же., 40).

2) Обязательство поддерживать науку

Надежда на продолжающийся прогресс не исходит из ничего. По этой причине для трансгуманистов крайне важно поддерживать науку и технику. Для того чтобы радикально изменить состояние человека, необходимо разработать соответствующие технологии. Это необходимо не только для увеличения выгод для будущего (пост)человечества, но и для уменьшения экзистенциальных рисков, угрожающих жизни (см. Humanity+ 2013). Без сомнения, технический прогресс является одним из основных условий трансгуманизма и он необходим для того, чтобы осуществить "активный подход к технологической политике" (Bostrom 2005b, 4). Это равносильно защите прав на бесплатные научные исследования, а также инвестициям в фундаментальную науку, чего в настоящее время ей реально недостаёт.

Призыв к поддержке науки иногда принимает более радикальные формы. Джон Харрис, например, утверждает, что существует не только моральный императив финансировать и проводить научные исследования, но и "четкое моральное обязательство участвовать" в той или иной форме медицинских исследований на благо человечества. Это обязательство, утверждает он, "не ограничивается чисто терапевтическими исследованиями", но также включает в себя "исследование улучшения человека" (Harris 2007, 192).

До сих пор считалось, что трансгуманисты подходят к вопросу совершенствования человека с субъективистской точки зрения. Их претензии на нейтралитет в отношении хорошей жизни, а также их защита морфологической свободы в конечном итоге предполагают, что люди должны быть свободны использовать или воздерживаться от технологий улучшения. Однако этого анализа трансгуманистической морали недостаточно. На самом деле, трансгуманисты часто в своих моральных

оценках ставят одни формы жизни над другими и даже положительно оценивают совершенство человека по отношению к животным.

Прежде всего, становится ясно, что трансгуманисты “предпочитают, чтобы будущие люди были постчеловеческими, а не человеческими”. По сравнению с человечеством, постчеловечество считается более ценным, и трансгуманисты утверждают, что у людей есть причины исследовать эту “доселе недоступную область ценностей” (Bostrom 2005b, 9). Несмотря на их либеральную приверженность и субъективистскую риторику в отношении вопросов ценностей, некоторые трансгуманисты выступают за объективные оценки человеческого совершенства. Они верят в присущее превосходство определенных ценностей и привилегий конкретного человека (интеллектуальный, творческий и др.) превосходство человеческого потенциала над другими (см. Hauskeller 2009). Было отмечено, что биолибералы имплицитно поддерживают идеалы перфекционизма автономного индивида (см. Roudit et al. 2013). Что же касается Савулеску (2001), то он даже выступает за то, чтобы специфические (генетические) характеристики были желательны для будущих людей. Некоторые трансгуманистические представления о человеческих улучшениях напоминают ренессансный идеал, нацеленный на всесторонне развитую личность, обладающую интеллектуальными, художественными и физическими чертами (см., например, Бостром 2008). Зоргнер также выдвигает плюралистический концепт совершенного человека, в котором угадываются черты античного концепта калокагатии (см. Sorgner 2013b).

Исходя из идеала человеческого совершенства, становится ясно, что трансгуманисты не только считают человеческое совершенствование допустимым, но и полагают, что “улучшения [являются] очевидным благом для людей” (Harris 2007, 35). Некоторые биолибералы утверждают, что у нас “явно есть моральные причины, возможно,ходящие до обязательства” (там же.) участвовать в проекте улучшения человеческой природы, и трансгуманисты утверждают, что “становление постчеловека является

императивом” (Walker 2011, 95).

Обязательство по улучшению касается не только существующих автономных индивидов. Иногда утверждается, что существует также обязательство по улучшению потомства. Самая известная иллюстрация вышесказанного – выдвинутый Джулианом Савулеску принцип, называемый *репродуктивной благотворительностью*. Согласно этому принципу, будущие родители имеют моральное обязательство генетически отобрать лучшее потомство. Савулеску и другие утверждают, что... "супружеские пары (или одиночные репродукторы) должны выбрать ребенка из числа возможных детей, которых они могли бы иметь, который, как ожидается, будет иметь лучшую жизнь или по крайней мере такую же хорошую жизнь, как и другие, на основе имеющейся соответствующей информации” (Савулеску 2001, 415).

Благотворное воздействие технологий на репродукцию вызвало серьезную критику, некоторые комментаторы указали, что оно имеет сходство со “старой” евгеникой (см., например, Bennett 2009). Тем не менее следует признать, что предлагаемое обязательство по репродуктивному улучшению *не* является юридическим обязательством. Хотя Савулеску утверждает, что моральные причины могут оправдать обязательство улучшить наших детей, на юридическом уровне он поддерживает морфологическую и репродуктивную свободу. Несмотря на возможные моральные риски с точки зрения перспективы, это утверждение в принципе совместимо с осуществлением права на автономию на правовом уровне. Это включает в себя право “делать репродуктивный выбор, который предсказуемо и неизбежно приводит к рождению менее благополучного ребенка” (Savulescu/Kahane 2009, 268). Из того факта, что что-то морально неправильно или неоптимально, не следует, что это должно быть юридически запрещено или наказуемо.

1.4. Трансгуманистическая мораль: между нейтралитетом и перфекционизмом

Из предыдущего пункта становится очевидно, что вышеупомянутые аспекты трансгуманистической морали несут в себе некоторую напряженность. В частности, ряд авторов отмечает напряженность между акцентом на индивидуальную свободу и стремлением к постчеловечности. Некоторые трансгуманисты, такие как Джеймс Хьюз, даже предупреждают, что вера в постчеловечество может, в конце концов, узаконить технократический авторитаризм для реализации трансгуманистических концепций (см. Хьюз 2010). Другие критики высказываются еще более жестко: указывая на то, что напряженность между трансгуманистическим либертарианством и перфекционизмом может в конечном итоге иметь последствия, аналогичные тем, которые имеют место в авторитарной евгенике (см. Sparrow 2011).

Неудивительно, что трансгуманисты с осторожностью дистанцируются от авторитарных идеологических проектов политики, таких как евгеника, которую они считают “полностью противоречащей общественным и научным принципам трансгуманизма” (Humanity+ n.d.).

На самом деле, несмотря на то, что некоторые трансгуманисты заигрывают с преимуществами антидемократических систем (см. Persson/Savulescu 2012, 86-90; Bostrom 2006), существует мало доказательств того, что трансгуманизм в основной своей массе намеревается использовать ту или иную форму технократического авторитаризма.

Есть много причин сомневаться, что трансгуманизм не имеет ничего общего с евгеникой. Известные идеи основателей трансгуманизма, таких как Джулиан Хаксли (который и создал термин “трансгуманизм”) или Дж.С. Б. Холдейн (WTA даже назвала награду в его честь), можно рассматривать как прямую связь классической евгеники XX века с современным трансгуманизмом (см. Bashford 2013). Конечно, все зависит и от того, что

подразумевается под “евгеникой”. Трансгуманисты, однако, особенно озабочены тем, чтобы не ассоциироваться именно с нацистской евгеникой, и мало заинтересованы в изучении истории своей собственной культуры.

Вполне вероятно, что на теоретическом уровне их приверженность свободе совместима с императивом стать постчеловеком. На практическом уровне они должны гарантировать, что их проект не приведет к принудительной евгенике даже косвенным образом.

1.5. Постгуманизм: критический взгляд на трансгуманистический проект

После Второй мировой войны антигуманизм и критическая теория, безусловно, внесли свой вклад в продолжающиеся дебаты по либеральной евгенике (см. Seubold 2001). Неудивительно, ведь их критике способствует опыт ужасов XX века, который стал свидетелем провалов гуманизма, типичной европейской картезианской рациональности с ее фигурой субъекта, вынесенного из мира, и европейской классической морали. Хабермас, который воспринимает трансгуманистов как «горстку перепуганных интеллектуалов, защищающих слишком знакомую немецкую идеологию» (2003, 22), все еще вторит этой традиции.

В последние годы все большее количество постгуманистической литературы рассматривает проблему взаимосвязи между человечеством и технологией. По нашему мнению, корни этой традиции в XX веке обнаруживаются в философии техники Хайдеггера. Такие авторы, как Петер Слотердайк, описали последствия трансгуманистических технологий для изменения представлений о человечности. Слотердайка часто неверно истолковывают как поборника человеческого совершенствования, хотя у него мало общего с настоящими трансгуманистами. Он скорее предлагает критику гуманизма вне связи человека с технологией. В то же время он очень критично относится к трансгуманистским идеям, которые он описывает как “примитивные биологизмы с беспомощными гуманизмами и теологизмами

[...] без следа понимания эволюционных условий антропогенеза” (Sloterdijk 2001, 221). Тем не менее, Слотердайк далек от отказа от технологии как таковой. Если в настоящее время существует человечество, утверждает он, то это именно потому, что технология заставила человека эволюционировать из предчеловеческого состояния. «Следовательно, ничего необычного не происходит с людьми, когда они подвергают себя дальнейшему созиданию и манипулированию своей природой. Они не делают ничего извращенного или противоречащего их "природе”, когда они изменяют себя технологически” (Sloterdijk 2001, 225).

В своем пресловутом ответе на *письмо Хайдеггера о "гуманизме"*, озаглавленном *"Правила для человеческого зоопарка"* (2009 [1999]), Слотердайк предлагает нетрадиционную интерпретацию истории гуманизма на пороге трансчеловеческой эпохи. Эта попытка мотивирована достижениями в области биотехнологий и необходимостью принятия нормативных актов, которые позволяют:..." ретроактивно изменить смысл старого гуманизма, ибо он будет прояснять и кодифицировать идею, что человечество – это не просто коммуникация человека с человеком, но что человек стал высшей ценностью для человека” (Sloterdijk 2009, 24).

В связи с этим вызывают тревогу результаты недавнего исследования, проведенного Институтом этики и новых технологий (IEET) (см. Hughes 2013). На веб-странице IEET был размещен вопрос, адресованный ко всему трансгуманистическому сообществу: "при наличии безопасных медикаментов для осуществления коррекции биологических характеристик детей, должны ли родители быть юридически обязаны предоставлять их своим детям?" Респонденты (>500) приветствовали возможность ввести юридические обязательства для родителей, которые должны будут медикаментозными методами исправлять близорукость (67%), склонность к ожирению (66%) или синдром дефицита внимания (58%) у своих детей.

Анализ Слотердайка исходит из особой интерпретации западной истории. В своей работе «Правила для человеческого зоопарка» он

рассматривает гуманизм как историю укрощения человека посредством правильного “чтения” (*Lesen*). Более того, гуманизм включал в себя не только укрощение людей, но и их размножение.

Люди «одомашнили себя и взяли на себя обязательства по программе разведения, направленной на размещение домашних животных. Это и есть то великое невысказанное прозрение, которое открывается ницшеанскому Заратустре, то прозрение, от которого гуманизм от древности до наших дней отвел свой взор». Люди были продуктом «интимных ограничений размножения, укрощения и воспитания», которые в течение большей части времени были невидимым проектом, «выведением породы без селекционера» (там же., 2223). Слотердаjk, однако, диагностирует моральный сдвиг в нашей биотехнологической эпохе. Охарактеризовывая появление таких новых возможностей, как отбор эмбрионов, он настаивает: «Для нашего технологического и антропологического века характерной чертой является то, что люди все больше и больше впадают в активную, или агентную, сторону отбора, даже не ища добровольно роли селекторов. Как только развивается какая-либо область знания, люди начинают ощущать себя дискомфортно, если они все еще позволяют высшей силе, будь то боги, случай или другие люди, действовать в улучшении человеческой природы вместо них самих» (Sloterdijk 2009, 23-24). Слотердаjk приходит к выводу, что необходимо будет активно использовать нашу роль селекционеров, раз уж это неизбежно, и подготовить “кодекс антропотехнологий” (там же., 24). Хотя Слотердаjk не делает никаких предложений по этому кодексу, и «*Правила для человеческого зоопарка*» вряд ли можно читать как манифест постчеловечества, этот текст часто интерпретируется как трансгуманистический манифест. Наиболее известным примером такого неверного толкования является критика либеральной евгеники Юргена Хабермаса (2003), которую можно рассматривать как критическую атаку на Слотердаjка. Эта критика не отдает должного тому факту, что Слотердаjk гораздо больше озабочен развитием постгуманистической, постантропологии, чем защитой какой-либо формы

трансгуманизма (см. Herbrechter 2013, 165-168).

Интерпретация Слотердайком гуманизма приобретает некоторое правдоподобие благодаря немецкой этимологии его основных терминов. В немецком языке это короткий путь от *lesen* ("читать") до *auslesen* ("выбирать"). Кроме того, *Ersichtung* ("воспитание" или "образование"), который Слотердаик считает центральным для своей концепции направленной эволюции человека, этимологически связан с *Sucht* ("порода") и *suchten* ("порождать"). Слотердаик пишет: «люди *охотно* все больше и больше участвуют в активной, или агентской, стороне отбора» (Слотердаик 2009, 23).

Бруно Латур (2009), безусловно, прав, указывая, что Хабермас не признает постгуманистический тезис в Слотердаике. Он далек не только от «постчеловеческих грез о киборгах», но и от «ограниченного взгляда гуманистов на то, что такое люди». В то время как Слотердаик действительно ставит вопрос о том, как люди могли бы быть «спроектированы», это имеет только поверхностное сходство с «старым фантазмом евгенических манипуляций». Латур согласен с Слотердаиком: «Да, люди должны быть искусственно созданы и переделаны, но все зависит от того, что мы подразумеваем под искусственным и еще более глубоко от того, что мы подразумеваем под «созданием»». «Философия совершенствования» Слотердайка (там же., 8) предлагает альтернативный подход к гуманизации, который тщательно исследует это «глубоко укоренившееся категориальное различие между субъективным и объективным, выросшим и созданным» (Habermas 2003, 71), которое Хабермас видит существенным для нашего самопонимания как автономных субъектов.

Отказ Слотердайка от техноутопизма, а также его отрицание фиксированной человеческой природы имеет сходство с другими постгуманистическими аналитическими проектами. В своей основополагающей работе по постгуманизму Н. Кэтрин Хейлз (1999) уже выявила основные недостатки трансгуманистических фантазий о загрузке

разума в сеть. В последнее время она непосредственно занималась исследованиями трансгуманизма и высказывала критику его индивидуалистических и неолиберальных предпосылок (см. Hayles 2011). Хейлз проявляет мало сочувствия к попытке биоконсерваторов морализировать человеческую природу и, в то же время, расценивает трансгуманизм как тоже идеологически небезопасный проект. В то время как трансгуманистическая риторика позиционируется как глубоко индивидуалистичная, Хейлз отмечает «заметное отсутствие рассмотрения социально-экономической динамики за пределами индивида» (там же, 217). Все формы трансгуманизма «выполняют деконтекстуализирующие ходы, которые чрезмерно упрощают ситуацию и переносят в новое тысячелетие некоторые из наиболее сомнительных аспектов капиталистической идеологии» (там же., 215).

Сопоставляя трансгуманизм и постгуманизм, мы получаем следующее впечатление: оба признают человеческую коэволюцию с технологией и отвергают веру в человеческую природу как моральное ограничение на человеческую автоэволюцию. Трансгуманистический призыв к технологическому совершенствованию направлен на освобождение человека от его биологических ограничений. В сравнении с этим, постгуманисты хотят освободить людей от доминирующих идеологий, которые поощряют трансгуманистические проекты. Тем не менее, ангажированность постгуманизма моральными вызовами бессмертия производит на нас впечатление концептуальной неоформленности, расплывчивости. Постгуманисты редко предлагают какой-либо позитивный проект борьбы с новыми биотехнологиями, они, скорее, выражают сомнение в том, что все проблемы человечества могут быть решены с помощью технологического совершенствования. Слотердаик, как и Хейлз, констатирует грядущее трансчеловеческое будущее как неизбежность, но они оба молчат о том, как должен управляться «постчеловеческий зоопарк» и какой моральный кодекс необходим для его поддержания.

Нравственное биоулучшение

Слотердейк утверждает, что гуманизм всегда был стремлением спасти людей от варварства (см. Sloterdijk 2009, 15). Хотя, безусловно, верно, что гуманизм охватывает некоторую форму нравственного воспитания, провокация Слотердайка заключается в его утверждении, что это предприятие включало в себя не только культивирование преимуществ, но также и укрощение (как в зоопарке) и разведение (как в селекции породы). Несмотря на то, что его ироничная интерпретация гуманизма как программы выведения человечества противоречива, в некотором роде она предвосхитила современные тенденции в области трансгуманизма. Собственно говоря, вопрос о нравственном совершенствовании недавно вошел в технофилософские дискурсы и возможности нравственного совершенствования вызвал бурную дискуссию (см., например, Douglas 2008; Persson/ Savulescu 2012). Некоторые биолибералы даже утверждают, что мы должны скорее стремиться к тому, чтобы стать лучше именно морально, чем в каком-либо еще смысле, потому что наши потенциально опасные исследования должны сопровождаться моральным улучшением человечества (см. Persson/ Savulescu 2008).

В то время как трансгуманисты демонстрируют свои гуманистические корни в решении таких вопросов морального совершенствования, их подход радикально отличается от традиционного нравственного образования. Моральное благо связывается не только с правильным воспитанием, правильным способом практического рассуждения культурно развитого, добродетельного человека, но и с правильной биологией человека. Аморальное поведение считается проблемой анатомии (например, повреждение префронтальной коры головного мозга), эндокринной этиологии (например, отсутствие окситоцина) и генетики (например, хромосомные aberrации). Натурализация морали не является новым явлением и имеет свою традицию как в философии (например, Ницше), так и в науке (например, Ломброзо, или, в современной науке - Дельгадо). Однако

генетика, нейробиология этики и социальная психология придали новый импульс дискуссиям о нравственном совершенствовании. Если бы наука могла объяснить, где и как принимаются моральные решения, то мы могли бы непосредственно влиять на человеческое поведение в лучшую сторону. Фармацевтика, нейронные имплантаты или даже «селекционные факторы», такие как генетический отбор (см. Faust 2008), должны дополнять традиционное нравственное воспитание посредством *нравственного биоусиления*. В основе этой дискуссии лежит убеждение в том, что «нынешнее положение человечества настолько серьезно, что настоятельно необходимо, чтобы научные исследования изучали все возможности разработки эффективных средств морального биоусиления» (Persson/Savulescu 2012, 2).

Это необходимо потому, что биологическая и психологическая природа человека плохо приспособлена к решению самых серьезных и насущных проблем XXI века. Типичная для англо-саксонской этической традиции мораль здравого смысла, возможно, работала в течение длительного периода нашей эволюционной истории. Но сегодня мы должны решать такие глобальные проблемы, как изменение климата и оружие массового уничтожения, которые позволяют небольшому числу преступников наносить огромный ущерб всему человечеству. Наши моральные недостатки мешают нам адекватно решать эти проблемы. Моральное биоусовершенствование может быть ключом к выживанию (пост)человечества (см. Persson/ Savulescu 2012).

Теоретические предпосылки и практические следствия морального биоусовершенствования были подвергнуты жесткой критике даже в биолиберальном лагере (см. Harris 2011). Был отмечен утопический характер этой дискуссии; в конце концов, человечество пока далеко отстоит от того, чтобы создать «моральную таблетку» для своего развития. Моральная биоинженерия может даже не быть вызовом для развития науки, а, скорее, указывать на фундаментальные концептуальные философские вопросы: что,

в конце концов, может означать повышение “морали” биотехнологическими средствами? Даже если бы было возможно желаемым образом влиять на человеческое поведение, остается открытым вопрос, как это соотносится с моральной свободой и свободой воли.

Помимо этих философских вопросов, все еще остаются нерешенными серьезные социальные и политические проблемы: как реализовывать практику морального биоусиления без введения системы принуждения? Кто должен решать, что необходимо считать моральным улучшением? Что было бы с правовыми, политическими и моральными статусами простых людей, если бы мы жили в обществе, где некоторые люди отличаются от большинства своим моральным превосходством?

Повышение морального статуса и страх перед постчеловеком

Поставленные в конце предыдущего пункта вопросы указывают на общественную озабоченность, связанную с моральным усовершенствованием: вопрос *об повышении морального статуса*. Сама идея трансгуманизма состоит в том, чтобы улучшить когнитивные, физические или моральные способности человека настолько радикально, что мы рассматриваем эти улучшенные существа как нечто отличное от человека. Тогда можно было бы утверждать, что эти транс - или постчеловеческие существа «могут даже быть способны достичь более высоких уровней [...] совершенства, чем любой из нас, людей» (Бостром 2005а, 210). Будет ли это превосходство оправдывать не только более высокую степень совершенства, но также и более высокий моральный статус, чем у нас, и тем самым гарантировать им больше моральных прав по сравнению с неизменными личностями? Если бы люди, обладающие равным моральным статусом, обладали и равными основаниями для личностного развития, могло бы повышение морального статуса привести к появлению постличностей, т. е. существ с моральным статусом выше среднестатистической неизменной личности? Такой вывод напоминает опасения биоконсерваторов, что, если появятся высшие существа, мы должны беспокоиться о том, что «они вправе носить сапоги и

шпоры, в то время как у нас на спине есть седла» (см. Фукуяма 2002, 10).

Большинство трансгуманистов отвергают этот вывод. Бостром и некоторые биолибералы, такие как Харрис, утверждают, что никакое «улучшение, каким бы радикальным оно ни было, не предполагает меньшего (или большего) морального, политического или аксиологического статуса» (Harris 2007, 86). Вполне возможно и даже вероятно, что будущие постчеловеческие существа будут обладать более высокой степенью интеллектуального, эстетического или даже морального совершенства. И все же, этот факт имеет мало отношения к общей концепции морального статуса, которая является основой для равенства морали, права, достоинства или индивидуальности.

Обычно в дебатах о психофармакологическом моральном улучшении обсуждаются три вещества: SSRI, такие как циталопрам, гормон окситоцин и бета-блокаторы, такие как пропранолол. Хотя последние исследования показывают определенное влияние на отношение, поведение и мотивацию человека, ни одно серьезное научное открытие не поддерживает идею «»таблетки морали».

Бьюкенен (Buchanan, 2011, 209-241) выдвинул аргумент в пользу концептуальной невозможности существования постличностей. Он считает, что невозможно доказать, каким образом усовершенствованные технологии могут привести к появлению существ с более высоким моральным статусом, чем у человека. Моральный статус, как и личность, утверждает он, являются пороговыми понятиями, «не вопросом относительного превосходства, а вопросом достаточности» (там же., 224). Все существа выше определенного предела – будь то человек, нечеловек или постчеловек – считаются личностями и, таким образом, имеют равный моральный статус.

Аргумент Бьюкенена поддерживает широко распространенное мнение о том, что все люди имеют равный моральный статус. Тем не менее, можно усомниться в том, что возможное влияние радикального улучшения на вопрос о моральном статусе не является для трансгуманистов проблематичным. В

ходе недавних дискуссий концептуальная возможность постличностного развития была поддержана рядом авторов. Агар (2012) дает индуктивный аргумент для морального статуса усовершенствованной личности. Тот факт, что мы уже различаем моральные статусы неодушевленных предметов, живых существ и людей, делает более высокий статус правдоподобным. Деграция (2012) поддерживает эту точку зрения. Он утверждает, что модель Бьюкенена вполне совместима с признанием того, что может существовать и второй (более высокий) порог, соответствующий более высокому моральному статусу, чем у человека. Оба, Агар и Деграция, постулируют возможные последствия этого: если пост-человек приходит в мир, их моральный статус оправдывает, что «их потребности должны иметь приоритет над нашими собственными» (Агар 2012, 5), и они могут на законных основаниях «считать, что человек существует в качестве ресурсов для использования ими» (Деграция 2012, 138). Это не очень хорошие перспективы для трансгуманистов.

Из этого рассуждения оба автора делают разные выводы: Агар утверждает, что мы должны воздерживаться от создания таких постличностей. Например, дискуссия о постличности скорее указывает на то, что есть что-то фундаментально неправильное в наших устоявшихся моральных категориях. В конечном счете Деграция отбрасывает саму идею уровней моральных статусов и предлагает «базовую модель единого морального статуса». Согласно этой модели, все живые существа обладают моральным статусом. Это означает, что «нет морально значимого различия между людьми и животными – или между ними пост-личностью и личностью.» Даже если «различия в интересах, способностях и обстоятельствах» (DeGrazia 2012, 139) могли бы оправдать определенные различия в обращении с этими существами, это не указывает на иерархию моральных статусов.

Постгуманистическая критика человеческой исключительности

Дискуссия о повышении морального статуса порождает интересную диалектику: столкновение с возможностью человеческого прогресса вплоть до момента, когда могут появиться биологически развитые высшие существа, порождает новые страхи о том, как защитить человеческую уникальность и превосходство. Эта попытка в конечном счете возвращает нас к вопросу, почему люди на самом деле были привилегированными существами в природе. Обсуждение этой темы таким философом как Деграция является показательным для данной диалектики. Рассмотрение вопроса о постличности приводит его к отказу от морального антропоцентризма. В конечном счете он защищает всеобъемлющее понимание морали, которое охватывает как людей, так и чувствующих животных. Такой взгляд имеет близкое сходство с постгуманизмом, который указывает на фундаментальные изъяны в моральной структуре гуманизма. На этом этапе трансгуманизм пересекается с постгуманизмом и приходит в соответствие с экологизмом, теорией прав животных и многими другими концепциями критики человеческой исключительности.

В моральной философии критика антропоцентризма в первую очередь связана с современной утилитарной традицией, а не с постмодернистской теорией.

Наиболее всего известна работа Питера Сингера *«Освобождение животных»* (1975), где он популяризировал концепцию видоизменения, которая означает «предубеждение или предвзятое отношение в пользу интересов членов своего собственного вида и против интересов членов других видов» (Сингер 2002 [1975], 6). В своем анализе критики антропоцентризма Сингера философ-постгуманист Зоргнер (2013b) недавно сформулировал постгуманистический подход, касающийся морального статуса, индивидуальности и достоинства. Подобно постгуманистам, таким как Кэтрин Хейлз (1999), Зоргнер бросает вызов установленным границам между человеческими и нечеловеческими существами, а также телесным

существованиям и виртуальным моделированию. В отличие от Хейлз, он защищает натуралистическую версию постгуманизма с подлинной моральной заботой. Согласно Зоргнеру, существуют не только последовательные различия между людьми и другими живыми существами, но и последовательные различия между ними и кибернетическими организмами. Без дуалистической метафизики особый моральный статус человека не может быть сохранен. В конечном счете он предлагает множество моральных статусов и различных типов личностей, начиная от самосознающих нечеловеческих форм жизни и заканчивая разумными нерожденными людьми. Отделяя понятие личности от понятия достоинства, Зоргнер, тем не менее, все еще приписывает достоинство исключительно рожденным человеческим существам.

Критика Сингером морального антропоцентризма иногда ассоциируется с постгуманизмом (см. Fuller 2013). Однако Кэри Вулф, обозначая «проблему антропоцентризма и видоизменения» (Wolfe 2010, 19) в качестве ключевого фокуса постгуманизма, сомневается в аргументированности критической попытки Сингера. Вулф не только критикует натурализм Сингера, но и утверждает, что его отказ от антропоцентризма «в конечном итоге усиливает тот же самый гуманизм», который постгуманизм хочет преодолеть. Сингер, так же, как и Деграция, не признает моральный статус нечеловеческих форм жизни не потому что они отличаются от людей, но только потому, что они являются «низшими версиями самих себя». Таким образом, Сингер воспроизводит «этический гуманизм, который был проблемой с самого начала, просто [...] на другом уровне» (Wolfe 2003, 192).

В последнее время значительное количество постгуманистических исследований тщательно изучают человеческую исключительность, отказываясь от гуманистических дихотомий и границ между человеческим и нечеловеческим. Помимо критического отношения к гуманистическому нарративу о «человеке», есть и другие причины для отказа от антропоцентризма. Кроме того, постгуманистическая этическая критика

антропоцентризма не только мотивируется подлинными моральными соображениями, но и ставит под сомнение господствующие западные идеологии. Это может иметь глубокие социальные и политические последствия (см., например, Braidotti 2013). Развенчание постгуманистами устоявшихся онтологических и эпистемологических убеждений в конечном счете имеет прямое отношение к пересмотру таких понятий, как пол, вид, моральный статус или природа, которые являются центральными для западных этических концепций и моральных кодексов.

Выводы:

Задача этой главы состояла в том, чтобы эксплицировать, описать и попытаться концептуализировать моральные проблемы, лежащие в основе трансгуманистического проекта. Хотя и утверждалось, что нет никакой последовательной трансгуманистической морали, мы постарались выявить утверждения, которые разделяют некоторые трансгуманисты и биолибералы. Одним из наиболее значительных открытий стало особое напряжение внутри трансгуманизма, которое коренится в его акценте на индивидуальной свободе и на перфекционизме. Проанализированы противоречия, связанные с нравственным совершенствованием, а также с повышением морального статуса.

В главе более подробно не освещалась постгуманистическая мораль. Отчасти это было связано с множественностью постгуманистических философских концепций, отчасти с отрицанием постгуманистами традиционного понятия морали, но преимущественно - с тем, что это не являлось нашей основной исследовательской задачей. Однако в ходе исследования было доказано, что постгуманистическая критика имеет прямые нормативные последствия. Кроме того, мы также показали, как постгуманистическая критика может внести свой вклад в современные споры об этике трансгуманизма.

Во-первых, в отношении общественного запроса на улучшение природы человека наш анализ продемонстрировал, что некоторые биоконсерваторы отвергают трансгуманизм преимущественно потому, что они боятся технологического искажения человеческой природы. Хотя мы выявили, что некоторые постгуманисты разделяют скептическое отношение к техно-оптимизму трансгуманистов, очевидно, что их скептицизм не исходит из желания морализировать человеческую природу.

Постгуманизм скорее направлен на преодоление устоявшихся различий, таких как естественное/искусственное, выращенное/сделанное или человеческое/машинное. Постгуманистический анализ взаимодействия человека с техникой, а также с животным миром нагляднее, чем какой-либо другой, помогает преодолеть классические гуманистические категории и в конечном итоге может создать почву для более детальных и продуктивных дебатов о нравственности технологий улучшения человека.

Во-вторых, утверждается, что трансгуманистический отказ от антропоцентризма является двусмысленным. В то время как постгуманизм радикально подвергает сомнению устоявшиеся нарративы и отвергает человеческую исключительность, трансгуманизм все еще опирается на фундамент гуманизма с его верой в рациональность и прогресс. Даже если трансгуманисты (см., в частности, Джеймс Хьюз и Франческа Феррандо) готовы отказаться от исключительно человеческой морали и предоставить моральный статус нечеловеческим и постчеловеческим формам жизни, «человеческое» так и остается мерой всех вещей. Нечеловеческие формы жизни признаются моральными агентами, если они обладают характеристиками, сходными с человеческими. Доказывается, что животные имеют моральный статус постольку, поскольку они являются низшими по отношению к человеку существами, а постлюди представляются как усовершенствованные существа, наделенные специфическими характеристиками, которые всегда в истории были существенными для человека и вызывали либо его гордость либо вождление. Трансгуманист

ическая преданность гуманизму является причиной, по которой возможность постличностного существования может оставить неразрешенными значимые моральные проблемы. Моральный статус гуманистических ценностей подтверждает иерархию между человеческим и постчеловеческим, что создает трудности для доказательства морального равенства всех существ. Радикальный антиантропоцентризм постгуманистов, который преуменьшает межвидовое различие, а не выравнивающую нормативность морали, можно рассматривать как привлекательную альтернативу гуманистической иерархии моральных статусов. Хотя трансгуманисты не всегда готовы к варианту конвенции в этических вопросах, пока они поддерживают доверие к своим собственным гуманистическим основам, будущий диалог между движениями трансгуманистов и биоконсерваторов, как и между движениями трансгуманистов и постгуманистов, может быть многообещающим

- индивидуальный выбор в использовании технологий совершенствования;
- морфологическая свобода;
- мир, международное сотрудничество в технологиях совершенствования человека, нераспространение оружия массового поражения;
- совершенствование понимания (поощрение исследований и общественных дебатов; критическое мышление; непредубежденность, научные исследования; открытое обсуждение будущего);
- развитие интеллекта (индивидуального, коллективного, развитие машинного интеллекта)
- философский фаллибилизм; готовность пересматривать философские и научные концепции по мере продвижения
- прагматизм; инженерный и предпринимательский дух; наука;
- защита разнообразия (виды, расы, религиозные убеждения, сексуальная ориентация, образ жизни и т. д.);
- забота о благополучии всех чувствующих существ;
- спасение и защита жизни (продление жизни, геронтологические исследования и крионика).

Согласно взглядам Бострома, аксиология трансгуманизма преимущественно определяется его этическими установками. Он констатирует возникшую в современной этике и аксиологии «угрозу паралича» консеквенциализма и ряда других популярных этико-аксиологических теорий, поскольку наряду с некоторым количеством правдоподобных предположений, они подразумевают, что любой поступок может расцениваться как этически индифферентный.

Однако в современных философских дискуссиях о ценностях прослеживается массивная критика трансгуманистической аксиологии. Так, например, Э. Познер утверждает: «Многие считают, что международное право в области прав человека является одним из величайших моральных достижений человечества. Но есть мало доказательств того, что это

эффективно. Радикально другой подход давно уже назрел ...» [Познер Э. Сумерки прав человека. Оксфорд, издательство Оксфордского университета, 2015.]. URL: <https://www.worldcat.org/title/twilight-of-human-rights-law/oclc/891449856>

Центральная проблема, связанная с правами человека, состоит в том, что они безнадежно неоднозначно определены. Неоднозначность, которая позволяет правительствам рационализировать почти все, что они делают, является не результатом небрежного дефиницирования, а преднамеренного выбора перегружать формулировки права сотнями плохо определенных обязательств. В большинстве стран люди формально имеют до 400 международных прав человека – права на труд и отдых, свободу выражения мнений и вероисповедания, отсутствие дискриминации, конфиденциальность и почти все, что, по вашему мнению, заслуживает защиты. Огромное количество и разнообразие прав, которые защищают практически все человеческие интересы, не могут служить руководством для правительств. Учитывая, что все правительства имеют ограниченные бюджеты, защита одного права человека может помешать правительству защитить другое.

Познер в качестве примера приводит право человека не подвергаться пыткам. В большинстве стран пытки не являются предметом официальной политики. Так, например, в Бразилии местная полиция часто применяет пытки, потому что считает, что это эффективный способ поддержания порядка или раскрытия преступлений. Если национальное правительство решит искоренить пытки, оно должно будет создать честные, хорошо оплачиваемые следственные подразделения (органы контроля) для наблюдения за полицией. Правительство также должно будет уволить свои полицейские силы и увеличить зарплаты для вновь набранных сотрудников. Вероятно, потребуются пересмотреть судебную систему, возможно, всю политическую систему. Такое правительство может обоснованно утверждать, что оно должно использовать свои ограниченные

ресурсы таким образом, чтобы с большей вероятностью помогать людям – например, строить школы и медицинские клиники. Если этот аргумент является разумным, то это проблема для права человека,

Познер рассматривает в качестве другого примера право на свободу выражения мнения. С глобальной точки зрения, право на свободу выражения горячо оспаривается. США относятся к этому праву особенно серьезно, хотя они делают многочисленные исключения для мошенничества, клеветы и непристойности. В Европе большинство правительств считают, что право на свободу выражения мнения не распространяется на выражение ненависти. Во многих исламских странах любая форма диффамации ислама не защищена свободой слова. Закон о правах человека корректно признает, что право на свободу выражения может быть ограничено соображениями общественного порядка и морали. Но правительству, пытающемуся соблюдать международное право человека на свободу выражения мнения, не дается никаких конкретных указаний.

С прогрессивной или футуристической позиции, по-видимому, есть как минимум две фундаментальные критические позиции в отношении ВДПЧ (всеобщей декларации прав человека).

<https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>

Во-первых, ВДПЧ является статическим документом, который не может оперативно реагировать на изменения социального контекста.

Во-вторых, эти «права» зависят от политического выбора, который со временем может принимать произвольные решения.

Помимо вышеописанных критических замечаний, мы хотели бы привести в качестве примера позицию известного современного философа и футуролога Герда Леонхарда. В своей книге «Технология против человечества», опубликованной в сентябре 2016 года, Герд Леонхард предлагает «15 смелых «не должно»», сформулированных следующим образом:

В целях развития и внедрения четкой и согласованной на глобальном уровне

цифровой этики, вот некоторые конкретные примеры технологических ловушек, которых нам следует избегать, если мы хотим, чтобы человечество победило.

Я прекрасно осознаю, что, предоставляя идеи для дебатов, некоторые из этих предлагаемых заповедей могут оказаться слишком упрощенными, идеалистическими, непрактичными, утопическими, неполными и противоречивыми. Поэтому я смиренно представляю их просто в духе начала обсуждения.

Вот предлагаемые "Не должны" [Леонхард Г. Технологии против Человека. © ООО «Издательство АСТ», 2018. © Fast Future Publishing Ltd 2016. <https://www.litres.ru/gerd-leongard/tehnologii-protiv-cheloveka/chitat-onlayn/>]:

- 1-й Мы не будем требовать или планировать, чтобы люди сами постепенно стали биотехнологическими, просто потому, что это удовлетворило бы технологические или технологические компании и / или стимулировало бы их рост.
- 2-й Мы не допустим, чтобы люди управлялись управлялись такими технологиями, как ИИ и робототехника .
- 3-й Мы не будем изменять людей, программируя или производя новых существ с помощью технологий.
- 4-й Мы не будем увеличивать людей, чтобы достичь сверхъестественных сил, которые устранят четкое различие между человеком и машиной.
- 5-й Мы не дадим возможность машинам самим расширять свои права и тем самым устанавливать контроль над людьми.
- 6-й Мы не будем стремиться заменить доверие отслеживанием в наших коммуникациях и отношениях только потому, что технология делает это универсально возможным.
- 7-й Мы не будем планировать, оправдывать или желать полного наблюдения за нами из-за предполагаемой потребности в полной безопасности.
- 8-й Мы не позволим ботам, машинам, интернет-платформам или другим

интеллектуальным технологиям взять на себя важнейшие демократические функции в нашем обществе, которые на самом деле должны выполнять сами люди.

9-й Мы не будем стремиться уменьшить или заменить реальную человеческую культуру алгоритмическим, дополненным или виртуальным моделированием.

10-й Мы не будем сводить к минимуму человеческие недостатки только для того, чтобы лучше соответствовать технологиям.

11-й Мы не будем пытаться отменить ошибки, тайны, несчастные случаи и случайности, используя технологии для их прогнозирования или предотвращения, и мы не будем стремиться делать все для предельной открытости/публичности нашей жизни, потому что технология может сделать это доступным.

12-й Мы не будем создавать, разрабатывать или распространять какие-либо технологии с основной целью создания зависимости от них.

13-й Мы не будем требовать, чтобы роботы принимали моральные решения или использовали их, чтобы оспаривать наши решения.

14-й Мы не будем требовать или оговаривать, что люди также должны быть экспоненциальными по своей природе.

15-й Мы не будем использовать чистый алгоритм для получения точной картины человеческой реальности («программное обеспечение обманывает мир»), и мы не будем придавать технологии чрезмерную силу, только потому что она приносит экономические выгоды.

Вместе с тем вышеуказанные «не должны» подвергаются следующей критике:

- Они подвергают человечество рискам крупных аварий (ошибки, ведущие к несчастным случаям), которые технология могла бы предвидеть и предупреждать о нас, но эти прогнозы будут запрещены пунктом 11.
- Предписание в пункте 3 не «изменять людей с помощью

программирования» исключило бы меры по профилактике заболеваний, такие как перепрограммирование дефектных иммунных клеток, и даже могло бы рассматриваться как препятствование образованию (поскольку образование является формой «программирования»)

- Эти тезисы декларируют в качестве аксиологической аксиомы четкое разграничение между «человеком» и «машиной», не объясняя оснований этого разграничения. Напротив, людей можно рассматривать как «биологические машины».

Существуют и другие критические замечания. Так, прямой запрет в формулировке «Ты не должен» исторически был плохим примером построения морального закона. Прямой пример тому – история христианской этики. Когда христиане сочли целесообразным нарушить совершенно недвусмысленную 6-ю заповедь – «Не убий», они просто нашли в Библии другие отрывки, которые можно использовать для оправдания убийства. Это не критика христианской этики, а наблюдение за разработкой законов. Реальность всегда сложнее любой системы законов; вот почему у нас есть суды и судьи: закон не бинарный, его всегда нужно адаптировать – отсюда и известная в юриспруденции максима: «обстоятельства меняют суть дела».

Третья версия Трансгуманистического FAQ включает в себя следующие заявления относительно ценностей [https://hpluspedia.org/wiki/Transhumanist_FAQ_Version_3]:

Добровольная смерть как ценность

Если некоторые люди по-прежнему выбирают смерть, это выбор, о котором следует сожалеть, но, тем не менее, этот выбор необходимо уважать. Трансгуманистическая позиция в отношении этики смерти предельно ясна: смерть должна быть добровольной. Это означает, что каждый должен иметь возможность продлевать свою жизнь и организовывать крионическое приостановление разрушения своих деанимированных тел. Это также означает, что добровольная эвтаназия в условиях осознанного согласия является одним из основных прав человека.

Бессмертие как ценность

Аргументация ценности бессмертия в программных текстах трансгуманистов такова. До трансгуманизма единственной надеждой избежать смерти была реинкарнация или посмертное воскресение. У тех, кто рассматривал такие религиозные доктрины как плод воображения, не было другого выбора, кроме как принять смерть как неизбежный факт нашего существования. Светские мировоззрения, в том числе традиционный гуманизм, обычно включают какое-то объяснение того, почему смерть не была такой плохой вещью в конце концов. Некоторые экзистенциалисты даже зашли так далеко, что утверждали, что смерть необходима, чтобы придать смысл жизни.

То, что люди должны оправдывать свою смерть, понятно. До недавнего времени никто ничего не мог с этим поделать, и тогда имело смысл создавать утешительные философии, согласно которым умереть от старости – благо («смерть как благо»). Если такие убеждения когда-то были относительно безвредными и, возможно, даже приносили человечеству какую-то терапевтическую пользу, то теперь они утратили свое прежнее предназначение. Сегодня мы можем предвидеть возможность в конечном итоге отменить старение, и у нас есть возможность принять активные меры, чтобы сохранить здоровье и жизнь, используя методы продления жизни и, в

крайнем случае, крионику. Это делает иллюзии философских концепций, оправдывающих смерть как благо опасными и даже фатальными, поскольку они учат человека беспомощности и поощряют пассивность.

2.2. Теория ценностного аргумента разумного чувствующего интеллекта (SSIVA)

Теория ценностного аргумента разумного и разумного интеллекта (SSIVA), впервые представленная в книге Спрингера под названием «Руководство по трансгуманизму», была разработана как вычисляемая модель этики для искусственного общего интеллекта (AGI), которая защищает все формы разумного и чувствующего интеллекта. Модель SSIVA имеет решающее значение для ряда крупных трансгуманистических проектов, включая работу с Фондом в Доме трансчеловека [https://hpluspedia.org/wiki/Transhuman_House], а также с лабораторией AGI, которая использует ее в качестве основы для обучения моделей AGI уважению к человечеству.

Теория SSIVA гласит, что «этически» полностью разумный и чувствующий интеллект имеет одинаковую ценность независимо от того, на каком основании он работает. Это означает, что одна полностью разумная и осознающая себя *программная система* имеет такой же моральный статус и такую же ценность, что и столь же разумный и осознающий себя *человек*. Мы определяем «этическое» в соответствии с dictionary.com как относящееся к морали или принципам морали или имеющее к ней отношение; относящиеся к добру и злу в поведении. Моральное агентство, согласно Википедии, есть; «Способность человека выносить моральные суждения, основанные на некотором понятии добра и зла, и нести ответственность за эти действия. Моральный агент - это «существо, способное действовать в отношении добра и зла». Такие оценочные суждения по определению должны основываться на потенциале разума. Это, конечно, также превозносит ценность любого отдельного человека и его потенциал разума

практически над всеми вещами, за исключением единственного случая: некий возможный искусственный интеллект, способный расширить свой собственный разум и разумный интеллект, имеет *равную или большую ценность*, основанный на функции его потенциала для разумного и самосознающего интеллекта. Дело не в том, что человеческий или машинный интеллект по своей природе более ценен, чем какой-либо другой, но эта ценность является функцией потенциала разумного и самосознающего интеллекта. SSIVA утверждает, что на определенном пороге весь такой интеллект должен рассматриваться одинаково как имеющий моральную эквивалентность. Учитывая это равенство, мы можем, по сути, применять те же правила, которые управляют людьми (закон), к таким программным системам, которые демонстрируют одинаковый уровень разумности и чувствительности. Определим ключевые элементы аргумента SSIVA в качестве основы для таких применений закона.

Подразумевается, что различные формы интеллекта имеют одну и ту же моральную ценность, то же самое относится и к интеллектуальным программным системам как к агентам, морально равным людям. Любая «ценность» становится абстрактной и субъективной. Кроме того, именно определенному критерию «правильного» морального агентства является определяющим для того, чтобы расценить конкретный интеллект как разумный и чувствующий, равно с другими способный на потенциально моральный поступок.

Соответственно, в данной теории «интеллект» является самой важной вещью в существовании. В теории SSIVA «интеллект» определяется как способность понимать, использовать и генерировать знания или информацию независимо от кого-либо. Это определение более обширно по объему, чем значение, которое мы приписываем разуму, однако в результате подмены понятий оно в обыденном мышлении связывается именно с разумом. В регистре аналитической философской традиции эти категории разведены. Разум, в классической философской традиции противопоставлялся чувству

(sentiment) как способности чувствовать, воспринимать или осознавать, или иметь субъективные переживания. В современной западной аналитической философии чувство рассматривается как «квалиа» – способность испытывать ощущения или переживания, воспринимать ментальные образы реальности. В теории SSIVA именно разум и чувство вместе рассматриваются с помощью термина «интеллект» для обозначения взаимодействия их обоих. В этом пункте нашей работы мы будем применять термин «разумность», чтобы конкретно указать на способность понимать себя в каждом аспекте, посредством применения знаний, информации и независимого анализа, а также способность получать субъективный опыт. Хотя разумность зависит от интеллекта, точнее, степень разумности зависит от интеллекта, но на самом деле они различны. Предположение о том, что интеллект важен, и фактически самая важная вещь в существовании, более корректно сформулировано, поскольку разумный интеллект имеет первостепенное значение, но интеллект (по значению меньше, чем истинный разумный интеллект) относительно него сравнительно менее значим.

Почему интеллект, как определено ранее, так значим? Причина в том, что без него не было бы никакого свидетельства реальности, никакой оценки красоты, любви, доброты и всех намерений и целей, никакого преднамеренного творчества. Это важно с аксиологической и этической точки зрения, так как только с помощью прикладного «интеллекта» мы можем вообще определить ценность, даже если после установления интеллекта в качестве основы для присвоения ценности остальное становится в высшей степени субъективным.

Справедливо будет отметить, что даже при условии исключительно субъективной оценки невозможно было бы говорить о любви или доброте как о ценности, поскольку отсутствовал бы тот самый агент, осуществляющий оценку, придающий какой-либо вещи в реальности смысл ценности. Даже на примере вышеприведенного аргумента о субъективности, только с помощью нашего собственного разума мы можем сделать такую оценку, поэтому

основа любого субъективного опыта, который мы можем обсудить, всегда возвращается к тому, чтобы интеллект мог выдвинуть аргумент ценности чего-либо.

Без интеллекта не было бы никакого смысла в окружающей нас реальности; следовательно, интеллект является наиболее важным качеством разумного существа, поскольку его отсутствие означало бы, что у любой вещи мира нет значения или вообще какого-либо способа присвоить ей значение, и нет никого или ничего, чтобы фиксировать какое-либо значение или определять шкалу значений.

Иными словами, «интеллект», как определено ранее, является основой присвоения объекту статуса ценности и необходим, прежде чем что-либо еще может быть выражено в терминах ценности. Даже «субъективный» опыт данного разумного существа не имеет ценности без интеллекта, способного присвоить значение этому опыту.

Продолжая вслед за представителями аналитической философии сознания эту линию мышления, мы также заключаем, что интеллект как ценность не связан с условием «быть человеком», и вообще не связан с биологией. Интеллект, независимо от формы, является самой важной «вещью» в теории SSIVA.

Поэтому нашей аксиологической и этической необходимостью является сохранение нашего собственного или любого другого полностью чувствующего и разумного интеллекта как функции сохранения «ценности».

Какая бы сущность ни достигла состояния полного чувствующего интеллекта, как определено выше, она уже поэтому имеет наибольшую «ценность». Искусственный интеллект, относящийся к мягкому ИИ или даже запрограммированному поведению колонии муравьев, не важен в том смысле, что его сравнивают с полностью разумным и чувствующим интеллектом, и он с очевидностью проигрывает в этом сравнении; но идея «Сильного ИИ», который действительно является Чувствующим Интеллектом, будет иметь наибольшую ценность и, следовательно, будет

классифицирована как любой другой человеческий или подобный ему Чувствующий Интеллект.

С этической точки зрения «ценность» является функцией «потенциала» для полностью разумного и чувствующего интеллекта, независимого от других факторов. Следовательно, если AGI является «интеллектуальным» по вышеприведенному определению и способным к самоизменению (с точки зрения ментальной архитектуры, разумного и чувствующего интеллекта) и увеличения своего «интеллекта» до любых легко определяемых пределов, то его «ценность» равна ценности человеческой жизни. Учитывая, что «ценность» имеет тенденцию быть субъективной, SSIVA утверждает, что представители любого «вида» или системы, которые могут достичь этого предела, обладают моральным статусом и с точки зрения этики и аксиологии равны между собой. В этом случае у нас есть основание для определения AGI, которое соответствует этим критериям, как «личность» или «актор, обладающий правами личности». Это также ставит ценность любого отдельного полностью разумного и чувствующего интеллекта (человека или иных видов существ) и их потенциал для разумного и чувствующего интеллекта выше практически всех других ценностей.

Сложной частью теории SSIVA является порог SSIVA, который определяет границу для разумного и чувствующего интеллекта. Порог SSIVA – это порог в точке полного Разума и Чувства с точки зрения способности понимать и размышлять о себе и своей технической деятельности эмоционально и субъективно. Такое понимание должно быть достаточным для теоретической репликации без встроенной контролирующей системы, такой как биологическое воспроизведение или тиражирование компьютерной программы. Такое воспроизведение недостаточно для того, чтобы пересечь порог SSIVA.

Постараемся сравнить и сопоставить SSIVA с другими этико-аксиологическими теориями.

Теория «утилитарного монстра».

«Утилитарный монстр», или «монстр полезности» (Utility Monster) [1] был частью мыслительного эксперимента Роберта Нозика, связанного с его критикой утилитаризма. По сути, это был теоретический монстр полезности, который получил больше «пользы» от любого объекта X, чем от человечества, поэтому было принято считать, что «Монстр полезности» должен получить максимум пользы от всех объектов X даже ценой смерти всего человечества.

Одна из проблем, связанных с моделью Utility Monster, заключается в том, что он ставит желания и потребности одного объекта на основе присвоенных им значений выше, чем желания и потребности других объектов. Это принципиальное несоответствие с теорией SSIVA, поскольку SSIVA утверждает, что вы никогда не сможете поставить какую-либо ценность выше какой-либо другой вещи, кроме интеллекта, который превосходит его прежнее воплощение, что, в свою очередь, приведет к бесконечному циклу улучшений. Напротив, это будет означать, что сценарий с утилитарным монстром функционирует как потенциальное ограничение прогресса и предполагает превосходство одних интеллектов над другими, которое, таким образом, будет неэтичным.

Утилитаризм не соответствует теории SSIVA в отношении этико-аксиологических рамок, поскольку утилитаризм утверждает, что «польза» является ключевой мерой при оценке того, как мы должны или не должны поступать, и что декларировать в качестве ценности, в то время как SSIVA (аргумент ценности интеллекта) не дает такой оценки ценности или полезности, за исключением того, что Разумный и Чувствующий Интеллект с необходимостью требуется для присвоения значения любому объекту реальности, и после того, как это «значение» становится субъективным для интеллекта, о котором идет речь. Аргумент «Utility Monster» полностью игнорирует ценность пост-порогового разумного и чувствующего интеллекта, и по стандартам SSIVA будет абсолютно неэтичным.

Теория улучшения человеческих качеств Бьюкенена

В статье «Моральный статус и человеческое совершенствование» Бьюкенен выступает против создания неравенства посредством улучшения. Он утверждает, что улучшение может привести к неравенству в отношении любого агента, наделенного статусом морального существа, попадающего в области, которые SSIVA не рассматривает или откровенно игнорирует как неактуальные. Исключение составляет случай, когда, при условии, что агент обладает полной моральной властью, он не обладает правом налагать какие-либо ограничения на другого, не нарушая его способность к моральному действию.

Дополнительные критические аргументы против теории Бьюкенена включают в себя то, что чувство в его теории является основой морального статуса, тогда как SSIVA обосновывает чувство и разумность вместе, являясь основой для «ценности», которая, как мы предполагаем, соответствует определению «морального статуса», сформулированной Бьюкененом.

Интеллект и моральный статус

Другие исследователи, такие как Рассел Пауэлл, также приводят аргументы в пользу того, что когнитивные способности влияют на моральный статус [Пауэлл], когда SSIVA не имеет прямого отношения к моральному статусу, кроме возможности соответствовать порогу SSIVA, предоставляющему этот моральный статус. Пауэлл предполагает, что умственное улучшение изменит моральный статус, SSIVA, напротив, утверждает, что когда субъект становится способен переступить порог SSIVA, моральный статус остается прежним. Самое большое расхождение между концепцией Пауэлла и SSIVA в том, что Пауэлл доказывает, что мы не должны создавать разумных существ, а SSIVA будет утверждать, что это, напротив, является этическим императивом.

Люди, постлюди и пороги

Уилсон утверждает в статье под названием «Люди, пост-люди и пороги» [Уилсон] (которая связана с вышеупомянутой статьей Бьюкенена), что «пост-люди» (будучи людьми, улучшенными любыми средствами) не имеют права

на более высокий моральный статус. Он также утверждает, что «Чувство» должно присваивать «моральный статус», тогда как SSIVA утверждает, что суждение о «ценности» – это «Разумность и Чувство вместе». Теория SSIVA опирается на линию «ценности» или «морального статуса», включающую как разумность, так и квалиа.

Изъятие «человека» из прав человека [Харрис]

Этот документ действительно поддерживает аргумент SSIVA в значительной степени с точки зрения удаления «человека» из концепции прав человека. Сторонники SSIVA утверждают, что «права» являются функцией Разумного Чувствующего Интеллекта, а все, что ниже порога SSIVA, будет ресурсом, в то время как Харрис пишет, что права человека являются свойством существ определенного рода и не должны быть привязаны к видам, но все же признает, что порог должен существовать или, как утверждается в его статье, что эти свойства принадлежат юридическим лицам независимо от вида. Это также подразумевает, что такие свойства будут распространяться на ИИ, что будет соответствовать концепции SSIVA.

Моральный статус пост-людей [Хаускеллер]

Статья Хаускеллера о моральном статусе пост-людей частично сфокусирована на аргументе Николаса Агара о моральном превосходстве «пост-человека», и хотя сторонники SSIVA по большей части согласны с Хаускеллером, однако его аргумент, что было бы морально неправильно допускать когнитивное улучшение, по их версии, вращается вокруг двусмысленности присвоения значения. Отличие концепций SSIVA и Хаускеллера заключается в том, что в качестве функции Разума Хаускеллер будет придавать абсолютную ценность функции непосредственного самореализованного Разумного и Чувствующего Разума, и в этом случае превосходный Разум будет иметь равную ценность с другими с моральной точки зрения.

Теперь, если мы вернемся к аргументу Агара [Агар], который действительно не согласуется с SSIVA, а именно, что Агар утверждает, что

«создавать» превосходный интеллект «плохо». Теория SSIVA будет утверждать, что мы были бы морально или этически обязаны создать более совершенный интеллект, потому что он создает наибольшую «ценность» с точки зрения разумного и чувствующего интеллекта. Это не «моральное» предназначение, а базовая ценность Разумного и Чувствующего Интеллекта, функция наделения объектов значением, которая присваивает такую ценность как субъективную, какой бы она ни была. Двусмысленный аргумент Агара, в том отношении, что это было бы «плохо», и вывод, что «поскольку у нас нет морального обязательства создавать такие превосходящие нас существа, которых нам опасно создавать», полностью противоречит аргументу SSIVA, что мы морально обязаны создавать таких существ, если это возможно.

Права Искусственного Интеллекта

Эрик Швицгебель и Мара Гарза [Schwitzgebel] приводят доводы в пользу прав искусственного интеллекта, которые обладают высоким уровнем мышления, основанного на SSIVA, но при ее тщательном рассмотрении возникают вопросы. Например, Швицгебель и Гарза делают вывод, что разработка хорошей теории сознания является главной ценностью и моральным долгом любого мыслящего существа. Теория SSIVA игнорирует все это вместе как не связанное с основной проблемой, с которой работает SSIVA, исходя из утверждения, что проблема сознания в аналитической философии решена.

Кроме того, в их статье утверждается, что если мы можем создать моральные сущности, моральный статус которых достаточно спорен, то нам следует избегать создания таких интеллектуальных систем. Теория SSIVA не имеет дело с проблемой создания таких систем, но имеет дело с системами, уже созданными.

Большая проблема с SSIVA вокруг AGI состоит в том, что ценность существует для всех разумных и чувствующих интеллектов, и смысл состоит в том, чтобы оптимизировать их с максимальной пользой до уровня самого высокоорганизованного Интеллекта, который является полностью Разумным

и полностью Чувствующим.

2.3. Основная трансгуманистическая ценность: исследование постчеловеческого мира

Гипотеза о том, что в настоящее время существует больше ценностей, чем мы можем воспринять и понять, не подразумевает, что значения этих ценностей не определены в терминах нашей наличествующей категориальной системы. Возьмем, например, диспозиционную теорию ценностей, описанную Дэвидом Льюисом. [5] Согласно теории Льюиса, что-то является ценностью для вас тогда и только тогда, когда вы захотите этого, если вы прекрасно с ним знакомы и вы размышляете об этом как можно более ясно. С этой точки зрения, могут существовать ценности, которые в данный момент нам не нужны и которые мы даже не хотим в настоящее время воспринимать, потому что мы, возможно, не полностью знакомы с ними или потому, что мы не идеальные реципиенты. Некоторые ценности, относящиеся к определенным формам постчеловеческого существования, вполне могут быть такого рода; они могут быть ценностями для нас сейчас, и они могут быть таковыми в силу наших нынешних склонностей, и все же мы, возможно, не сможем полностью оценить их из-за наших нынешних ограниченных когнитивных способностей и отсутствия у нас способностей восприятия, необходимых для более полного знакомства с ними. Этот момент важен, потому что он показывает, что трансгуманистическое мнение о том, что мы должны исследовать сферу постчеловеческих ценностей, не влечет за собой того, что мы должны отказаться от наших нынешних ценностей. Постчеловеческие ценности могут быть нашими текущими ценностями, хотя они еще не совсем нам понятны. Трансгуманизм не требует от нас, чтобы мы говорили, что мы должны отдавать предпочтение постчеловеческим существам, а не людям, но что правильный путь благосклонности к людям заключается в том, чтобы мы могли лучше реализовывать свои идеалы и что некоторые из наших идеалов вполне могут

быть расположены за пределами пространства, доступного для нас с позиции нашей нынешней биологической конституции.

Мы можем преодолеть многие из наших биологических ограничений. Возможно, что есть некоторые ограничения, которые мы не можем преодолеть не только из-за технологических трудностей, но и из-за метафизических. В зависимости от наших взглядов на то, что составляет личную идентичность, возможно, что определенные способы существования, хотя и возможны в теории, на практике для нас невозможны, потому что любое существо такого рода будет настолько отличаться от нас, что они не могут быть нами. Проблемы такого рода знакомы из богословских дискуссий о загробной жизни. В христианском богословии Бог разрешит некоторым душам попасть на небеса после того, как их телесная жизнь закончится. Прежде чем попасть на небеса, души пройдут процесс очищения, в ходе которого они потеряют многие из своих прежних телесных качеств. Скептики могут сомневаться в том, что полученные в итоге умы будут достаточно похожи на наши нынешние умы, чтобы они могли быть одним и тем же человеком. Подобное затруднение возникает в трансгуманизме: если способ существования постчеловеческого существа радикально отличается от способа существования человека, то мы можем сомневаться в том, что постчеловеческое существо может быть тем же человеком, что и неизменный человек, даже если постчеловеческое существо произошло от человека.

Мы можем, однако, представить множество улучшений, которые не сделают невозможным для человека после преобразования быть тем же человеком, что и человек до преобразования. Человек может получить несколько увеличенную продолжительность жизни, усиленный интеллект, здоровье, память и эмоциональную чувствительность, не прекращая свой процесс существования в биологическом теле. Интеллектуальная жизнь человека может быть радикально преобразована путем получения образования. Ожидаемая продолжительность жизни человека может быть

существенно увеличена за счет неожиданного излечения от смертельной болезни. Все же эти события не рассматриваются как завершение существования исходной оригинальной личности. В частности, как нам представляется, модификации, которые увеличивают способности человека, могут быть более существенными, чем корректирующие модификации, такие как усовершенствование мозга.

Сохранение личности, особенно если этому понятию дать узкое толкование, - это еще не все. Мы можем ценить другие вещи, кроме нас самих, или можем считать ценностью, если некоторые части или продолжения нас самих выживают и процветают, даже если это влечет за собой отказ от некоторых частей себя, так что мы больше не считаем себя одним и тем же человеком. Какими частями себя мы могли бы пожертвовать, может быть неясно, пока мы не будем более полно информированы с полным спектром вариантов изменения. Тщательное, постепенное исследование постчеловеческого будущего может быть необходимым для получения такого понимания, хотя мы также можем учиться на опыте друг друга и на мысленных моделях.

Кроме того, мы можем предпочесть, чтобы будущие люди были постчеловеческими, а не человеческими, если постлюди будут вести жизнь более достойную, чем исходные люди. Любые причины, вытекающие из таких соображений, не будут зависеть от предположения, что мы сами можем стать постчеловеческими существами.

Трансгуманизм способствует поиску дальнейшего развития человека, чтобы мы могли исследовать недоступные до сих пор сферы ценностей. Технологическое улучшение человеческих организмов является средством, которое мы должны использовать для того, чтобы стремиться к этой цели. Существуют ограничения на то, сколько можно достичь с помощью низкотехнологичных средств, таких как образование, философское созерцание, моральный самоконтроль и другие подобные методы, предложенные классическими философами с перфекционистскими

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Трансгуманистическая этика и аксиология приобретает все большее значение в обстановке глобальных проблем, с которыми мировое человеческое сообщество столкнулось в 2020 году. Сосредоточение внимания только на текущих проблемах оставит нас не готовыми к новым вызовам, с которыми мы столкнемся. Многие из технологий и тенденций, которые обсуждают трансгуманисты, уже стали реальностью. Биотехнология и информационные технологии преобразовали большие сектора нашей экономики. Актуальность трансгуманистической этики и аксиологии проявляется в таких современных проблемах, как исследования стволовых клеток, генетически модифицированные культуры, генетическая терапия человека, скрининг эмбрионов, решения об окончании жизни, улучшение медицины, информационные рынки и приоритеты финансирования исследований. Важность трансгуманистических идей, вероятно, возрастет по мере того, как будут расширяться возможности для улучшения человеческого потенциала.

Трансгуманистический отказ от антропоцентризма является двусмысленным. В то время как постгуманизм радикально подвергает сомнению устоявшиеся нарративы и отвергает человеческую исключительность, трансгуманизм все еще опирается на фундамент гуманизма с его верой в рациональность и прогресс. Даже если трансгуманисты готовы отказаться от исключительно человеческой морали и предоставить моральный статус нечеловеческим и постчеловеческим формам жизни, «человеческое» так и остается мерой всех вещей. Нечеловеческие формы жизни признаются моральными агентами, если они обладают характеристиками, сходными с человеческими. Доказывается, что животные имеют моральный статус постольку, поскольку они являются низшими по отношению к человеку существами, а постлюди представляются как усовершенствованные существа, наделенные специфическими

характеристиками, которые всегда в истории были существенными для человека и вызывали либо его гордость либо вожделение. Трансгуманистическая преданность гуманизму является причиной, по которой возможность постличностного существования может оставить неразрешенными значимые моральные проблемы. Моральный статус гуманистических ценностей подтверждает иерархию между человеческим и постчеловеческим, что создает трудности для доказательства морального равенства всех существ. Радикальный антиантропоцентризм постгуманистов, который превозносит межвидовое различие, а не выравнивающую нормативность морали, можно рассматривать как привлекательную альтернативу гуманистической иерархии моральных статусов. Хотя трансгуманисты не всегда готовы к варианту конвенции в этических вопросах, пока они поддерживают доверие к своим собственным гуманистическим основам, будущий диалог между движениями трансгуманистов и биоконсерваторов, как и между движениями трансгуманистов и постгуманистов, может быть многообещающим.

В завершение приведем типично трансгуманистский аргумент, гласящий, что самый эффективный способ внести свой вклад в улучшение мира – это участие каждого человека в проекте улучшения человечества. Это так, потому что ставки огромны – будущее человечества может зависеть от того, как мы справимся с предстоящими технологическими переходами, – и потому, что в настоящее время относительно мало ресурсов направляется на усилия по позитивному преобразованию человека и общества. Ценность научных исследований усовершенствования человека, провозглашаемая трансгуманистами в качестве основной ценности, является самым иллюстративным примером этого. Вклад любого исследователя может иметь существенное значение для решения этой задачи.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Айден, К. Постчеловек как пустой идол: ницшеанская критика человеческого совершенствования. / К. Айден. // Журнал медицины и философии. – 2017. – № 42. – С. 304-27.
2. Алексеев, И. Ю. «Технолюди» против «постлюдей»: НБИКС – революция и будущее человека / И. Ю. Алексеев, В. И. Аршинов, В. В. Чеклецов // Вопросы философии. – 2013. – С. 12–22.
3. Аршинов, В. И. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистические преобразования в контексте парадигмы сложности / В. И. Аршинов // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. проф. Д. И. Дубровского. – Москва: Издательство МБА, 2013. – С. 94–107.
4. Диюн, М. С. Искусственный интеллект и суперинтеллект: экзистенциальные риски / М. С. Диюн, Л. А. Серединская // Философские дескрипты. – 2018. – № 19. – С. 7–10.
5. Диюн, М. С. Дефиниции постчеловека в философии трансгуманизма / М. С. Диюн, Л. А. Серединская // Философские дескрипты – 2017. – № 17. – С. 5.
6. Диюн, М. С. Трансгуманистические концепции виртуального общества: парадоксы цифровых утопий / М. С. Диюн, Л. А. Серединская // Философские дескрипты. – 2017. – № 17. – С. 6.
7. Серединская Л.А. Технологические риски NeuroNet (философский анализ). Философские дескрипты. – 2020. – № 21. [Электронный ресурс]. URL: <http://philosophdescript.ru/?q=node/179> (дата обращения 10.06.2020)
8. Transhumanist FAQ, 2016. [Электронный ресурс]. URL: <https://fil.wikireading.ru/62449> (дата доступа 10.06.2020)
9. Benedikter, R., Siepmann K. ‘Transhumanism’: A new global political trend? Challenge. - 2016, pp. 47–59.
10. Bostrom N. Transhumanist values. In *Ethical Issues for the 21st*

Century, ed. Adams F., Charlottesville, VA: Philosophical Documentation Center Press. - 2003, pp. 3–14.

11. More M. 1990. Transhumanism: Toward a futurist philosophy. *Extropy*. pp.: 6-7.

12. Ranisch, R. Morality. In: Ranisch, Robert & Sorgner, Stefan Lorenz (eds.): Post- and Transhumanism: An Introduction. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang. - 2014, pp. 149-172.

13. Bostrom, N. Transhumanist Values. In: Journal of Philosophical Research 30. Issue Supplement - Ethical Issues for the Twenty-First Century), - 2005, pp. 3-14.

14. Bostrom, N. What is a Singleton? In: Linguistic and Philosophical Investigations 5(2), - 2006, pp. 48-54.

15. Bostrom, N. Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up. In: Gordijn B./Chadwick, R.F. (eds.): Medical Enhancement and Posthumanity. Dordrecht : Springer, - 2008, pp. 107-136.

16. Bostrom, N. The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics. In: Ethics 116(4), - 2006, pp. 656-679.

17. Bostrom, N. The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement. In: Savulescu J./ Bostrom N. (eds.): Human Enhancement. Oxford: Oxford University Press. - 2009, pp. 375-416.

18. Braidotti, R. The Posthuman. Cambridge: Polity Press. DeGrazia, D. (2012): Genetic Enhancement, Post-Persons and Moral Status: A Reply to Buchanan. In: Journal of Medical Ethics 38(3). - 2013, pp. 135-139.

19. Douglas, T. Moral Enhancement. In: Journal of Applied Philosophy 25(3), pp. 228-245.

20. Dworkin, R. Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom. New York: Alfred A. Knopf. - 2016, 540 p.

21. Dworkin, R. Liberalism. In: Smith, G.W. (ed.): Liberalism: Critical Concepts in Political Theory. London: Routledge. - 2002, pp. 57-80.

22. Faust, H.S. Should We Select for Genetic Moral Enhancement? A

Thought Experiment Using the Moral Kinder (MK+) Haplotype. In: *Theoretical Medicine and Bioethics* 29(6). - 2008, pp. 397-416.

23. Fukuyama, F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar Straus & Giroux. - 2002, 342 p.

24. Fukuyama, F. Transhumanism. In: *Foreign Policy*. - 2004, pp 144.

25. Fuller, S. *Preparing for Life in Humanity 2.0*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. - 2013, 240 p.

26. Habermas, J. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press. - 2003, 520 p.

27. Harris, J. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton et al.: Princeton University Press. - 2007, 360 p.

28. Harris, J. Moral Enhancement and Freedom. In: *Bioethics* 25(2). - 2011, pp. 21-24.

29. Hauskeller, M. Prometheus Unbound: Transhumanist Arguments from (Human) Nature. In: *Ethical Perspectives* 16(1). 2014, pp. 38-43.

30. Herbrechter, S. *Posthumanism: A Critical Analysis*. London et al.: Bloomsbury. - 2013, 450 p.

31. Hughes, J. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Boulder: Westview Press. - 2004, 444 p.

32. Hughes, J. Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism. In: *Journal of Medicine and Philosophy* 35(6). - 2013. pp. 222-640.

33. Hughes, J. Parental Autonomy versus the Rights of Children to Enablement. URL: IEET. <http://ieet.org/index.php/IEET/more/hughes20130726> (accessed January 2, 2020).

34. Hayles, N.K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago et al.: The University of Chicago Press. - 2018, 280 p.

35. Hayles, N.K. Wrestling with Transhumanism. In: Hansell, G.R./Grassie, W. (eds.): *H±: Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus

Institute. - 2011, pp. 215-226.

36. Humanity+ Transhumanist FAQ: 3.0. URL: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/> (accessed May 3, 2020).

37. Humanity+ Transhumanist Declaration. In: More, M./ Vita-More, N.: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: Wiley-Blackwell/ - 2012, pp. 54-55.

38. Kass, L.R. *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*. San Francisco: Encounter Books. Kurzweil, R. (2005): *The Singularity is Near*. New York: Viking Books. - 2013, 420 p.

39. Kurzweil R. Preparing for our posthuman future of artificial intelligence. URL: <https://www.kurzweilai.net/preparing-for-our-posthuman-future-of-artificial-intelligence> (accessed May 3, 2020).

40. Latour, B. A Cautious Prometheus? A Few Steps Towards a Philosophy of Design (With Special Attention to Peter Sloterdijk). In: Glynne, J./ Hackne, F./Minto, V. (eds): *Networks of Design: Proceedings of the 2008 Annual International Conference of the Design History Society (UK)*. Boca Raton(FL):Universal Publishers/ - 2008, p. 2-11.

41. More, M. Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy/ URL: <http://www.maxmore.com/transhum.htm> (accessed May 4, 2020).

42. More, M. Principles of Extropy: Version 3.11. URL: <http://www.extropy.org/principles.htm> (accessed May 15, 2020).

43. More, M. The Philosophy of Transhumanism. In: More, M./ Vita-More, N.(eds.): *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: Wiley-Blackwell. - 2013, pp. 3-17.

44. Nordmann, A. If and Then: A Critique of Speculative NanoEthics. In: *Nanoethics* 1(1). - 2007, pp. 31-46.

45. PCBE: *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. A Report of The President's Council on Bioethics. URL:

<http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/beyondtherapy/index.html> (accessed May 4, 2020).

46. Pearce, D. The Hedonistic Imperative. URL: <http://www.hedweb.com/> (accessed May 4, 2020).
47. Persson, I. / Persson, I., Savulescu, J. The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity. In: *Journal of Applied Philosophy* 25 (3). - 2015, pp. 162-177.
48. Persson, I. / Persson, I., Savulescu, J. Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement. Oxford: Oxford University Press. - 2017, pp. 39-47.
49. Roduit, J.A.R. / Roduit, J.A.R., Baumann, H., Heilinger, J.-C. Human Enhancement and Perfection. In: *Journal of Medical Ethics*. 39(10). - 2013, pp. 647-650.
50. Ranisch, R. Morality. In: Ranisch, Robert & Sorgner, Stefan Lorenz (eds.): *Post- and Transhumanism: An Introduction*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang. - 2014, pp. 149-172.
51. Sandberg, A. Morphological Freedom: Why We Not Just Want It, but Need It. In: More, M./ Vita-More, N. (eds.): *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: Wiley-Blackwell. - 2013, pp. 56-64.
52. Sandel, M. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge(MA) et al.: Belknap Press of Harvard University Press. - 2007, 778 p.
53. Savulescu, J. Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children. In: *Bioethics*. 15 (5-6). - 2001, pp. 413-426.
54. Savulescu, J. Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of HumanBeings. In: Steinbock, B. (ed.): *The Oxford Handbook of Bioethics*. Oxford et al.- Oxford University Press,. - 2007, pp. 516–535.
55. Savulescu, J. The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings:What Do We Owe the Gods? In: Savulescu J./ Bostrom N. (eds.): *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press. - 2009, pp. 211-247.

56. Savulescu, J. / Savulescu, J., Kahane, G. The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life. In: *Bioethics*. 23(5). - 2010, pp. 274-290.
57. Singer, P. *Animal Liberation*. New York: HarperCollins Publishers. - 2002, 305 p.
58. Sloterdijk, P. *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. - 2010, 250 p.
59. Sloterdijk, P. Rules for the Human Zoo: A Response to the Letter on Humanism. In: *Environment and Planning D: Society and Space*. 27. - 2009, pp. 12-28.
60. Sorgner, S.L. Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism. In: *Journal of Evolution and Technology*, 21(2). - 2010, pp. 1-19.
61. Sorgner, S.L. Evolution, Education, and Genetic Enhancement. In: Sorgner, S.L./ Jovanovic, B.-R. (eds.): *Evolution and the Future: Anthropology, Ethics, Religion*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang. 2012, pp. 85-100.
62. Sorgner, S.L. Human Dignity 2.0: Beyond a Rigid Version of Anthropocentrism. In: *Trans-Humanities* 6(1). - 2013, pp. 135-159.
63. Sparrow, R. A Not-So-New Eugenics: Harris and Savulescu on Human Enhancement. In: *Hastings Center Report* 41(1). - 2011, pp. 32-42.
64. Verdoux, P. Transhumanism, Progress and the Future. In: *Journal of Evolution & Technology* 20(2). - 2014, pp. 49-69.
65. Walker, M. Ship of Fools: Why Transhumanism Is the Best Bet to Prevent the Extinction of Civilization. In: Hansell, G.R./ Grassie, W. (eds.): *H+: Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus Institute. - 2011, pp. 94-111.
66. Wolfe, C. *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago & London: Chicago University Press. - 2003, 237 p.
67. Wolfe, C. *What is Posthumanism?* Minneapolis et al.: University of Minnesota Press. - 2010, 129 p.