

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ НАУКА: ВЫЗОВЫ XXI ВЕКА

DOI: 10.14515/monitoring.2019.6.02

Правильная ссылка на статью:

Катерный И. В. Концептуализация социальной онтологии постгуманизма: социологические импликации // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2019. № 6. С. 13—34. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2019.6.02>.

For citation:

Katernyi I. V. (2019) Theorizing social ontology of posthumanism: sociological implications. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 6. P. 13—34. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2019.6.02>.



И. В. Катерный

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ ПОСТГУМАНИЗМА: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ
ОНТОЛОГИИ ПОСТГУМАНИЗМА: СО-
ЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ

THEORIZING SOCIAL ONTOLOGY OF
POSTHUMANISM: SOCIOLOGICAL
IMPLICATIONS

КАТЕРНЫЙ Илья Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии, Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, Москва, Россия; старший научный сотрудник, Институт социологии ФНИСЦ РАН, Москва, Россия
E-MAIL: yarkus@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-5505-4941>

Ilya V. KATERNYI^{1,2} — Cand. Sci. (Phil.), Associate Professor; Senior Research Fellow
E-MAIL: yarkus@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-5505-4941>

Аннотация. В XXI веке радикальные социальные метаморфозы на стыке рефлексивной модернизации и технологической революции ведут к изме-

Abstract. Peculiar to the 21st century deep social metamorphoses delivered by the double power of reflexive modernization and technological advance

нению базовых онтологических и аксиологических констант человеческого развития и конституированию новой исторической ситуации, известной под названием «постгуманизм» (К. Вольф, Р. Брайдотти и др.). Такие социальные явления, как трансценция, десекуритизация, морфологическая свобода, плоская онтология и др., рассмотренные в статье, трактуются как основания для переосмысления базовых категорий гуманизма и социологии как части гуманитарного проекта. Постгуманизм конституируется вокруг трех основных метаморфоз: (а) изменений биологической природы человека и его социальной идентичности, (б) качественных сдвигов в природе человеческого общества и (в) трансформаций в природе социальных и биосоциальных процессов. Важнейшей стороной постгуманизма с социологической точки зрения является то, что он элиминирует примордиальные аскриптивные различия между «мужским» и «женским», «человеческим» и «нечеловеческим», «естественным и искусственным», «физическим и нефизическим», выводя на авансцену постчеловеческие номадические агентивы, включающие в себя человеческие палимпсесты, цифровые эпистемические объекты, андройды, искусственный интеллект, животные и эмбрионы, клоны, природные явления и физические объекты. На основе понятия диспозитива М. Фуко автор анализирует некоторые социальные последствия четвертой индустриальной революции, включая цифровизацию и развитие робототехники как примеры постгуманизации человека и общества. Смещая витрувианского человека с пьедестала эволюции, постгуманизм раздвигает границы социальности до предела,

have engendered profound ontological and axiological shift of the human existence towards a brand new historical setting, named posthumanism (C. Wolfe, R. Braidotti, et al). Phenomena like transience (social acceleration), de-securitization, morphological freedom, flat ontology, addressed in the article, trigger re-thinking of the major categories of both humanism and sociology as a part of European humanistic project. Posthumanism features the triple transformation, including (a) transmobility of the biological and social identity of the human, (b) morphogenesis of the communicative community and (c) growth of riskiness and unpredictability of social and biosocial processes. Sociologically significant is that posthumanism by eliminating primordial ascriptive distinctions between male and female, human and sub- and non-human, natural and artificial, material and non-material brings to the foreground posthuman nomadic agentives, including human palimpsests, digital objects, android robots, AI, animals and embryos, clones, as well as different natural and physical objects. Drawing upon M. Foucault's concept of dispositif, the author addresses some social consequences of posthumanism by inquiring into development of the Fourth industrial revolution and its most evident manifestations of digitalization and robotics. It is concluded that alongside with knocking Vitruvian man off his pedestal posthumanism extends the domain of the social extremely making it a single universal reality for all enacted subjects and objects and consequently making sociology a fundamental science. In the remnant part, an issue of moral challenges of posthumanism is raised. To meet these challenges, it is argued for reconsideration of communicative ethics

превращая социальное в единственную реальность и делая социологию фундаментальной наукой. В конце статьи ставится вопрос о необходимости осмысления морально-этических сторон постгуманизма. Для этого автор апеллирует к коммуникативной этике дискурса (К.-О. Апель) и классическому идеалу хорошо информированного гражданина (А. Шюц).

Ключевые слова: гуманизм, постгуманизм, социальное ускорение, морфологическая свобода, плоская онтология, постправда, четвертая индустриальная революция

of discourse (K.-O. Apel) and classical sociological ideal of the well-informed citizen (A. Schutz).

Keywords: humanism, posthumanism, posthuman, social acceleration, morphological freedom, flat ontology, post-truth, fourth industrial revolution

На протяжении почти двухсот лет своего развития социология занимается решением проблемы амбивалентности отношений человека и общества, предлагая различные ее концептуализации в терминологических связках «субъекта» и «объекта», «структуры» и «участия», «действия» и «фрейма», при этом определяя самого человека то «актером», то «агентом» социальных отношений зачастую со взаимозаменяемым смыслом. Но как бы там ни было, объединяющей пресуппозицией всех социологических подходов до последнего времени было представление о том, что социология — это всегда наука о человеческом обществе. Даже когда социологи приходили к выводу, что общество как «самодостаточная» система не состоит из конкретных индивидов [Парсонс, 1993: 100], а всякое действие следует трактовать как «со-осуществление аутопойетической репродукции социальной системы» [Луман, 2007: 228], или что социальное в современном мире уничтожается и поглощается анонимной монструозной «массой» [Бодрийяр, 2000], все это было лишь изощренной версией теоремы о примате изучения общества как человеческого образования. В феминистских подходах даже радикальные критики самой социологии как сугубо маскулинного эпистемологического проекта не отказываются от понимания социальности как «процессов согласования и координации человеческой деятельности» [Smith, 1999: 6—7], ставя просветительское понятие «человека» на пьедестал познания. Таким образом, история социологии, несмотря на всю разность существующих подходов, в полной мере всегда была историей исследования общества как сферы «взаимодействия и форм объединения людей, в которой выражается их всесторонняя зависимость друг от друга», как это точно выразил в свое время Ю. Н. Давыдов [Давыдов, 1998].

Операционализируя концепты «человек» и «человеческое общество», унаследованные социологией от традиции европейского гуманизма, можно указать на три важные идеи, вокруг которых они исторически конституируются со времен Сократа: приоритет человеческого над природным (антропоцентризм), контроль

над бытием с помощью человеческого разума (рационализм), а также признание отдельной человеческой личности и ее свобод как базовой моральной ценности (либерализм). Само название социологии, как известно, апеллирует к старофранцузскому *societe* (собрание, компания), которое, в свою очередь, происходит от латинского *socius* в значении «компаньон», что с самого начала синтезировало в образе объекта познания новой науки представления о свободном, рациональном объединении граждан на основе общих ценностей в условиях современности. «Общество» в социологии конституируется как интеллектуальный проект, направленный на либерализацию европейского самосознания, последовательно избавлявшегося от традиционного культурного дуализма *sacerdotium* (царства Бога) и *regnum* (царства короля). В «обществе» видели новую силу, способную объединить людей в их общем движении к современности — эпохе торжества либерализма, капитализма и демократии. Именно это триединство, несмотря на всю его критику «слева», доказало свою историческую эффективность успехами антиколониализма, расовой десеграции, феминизма и глобализации. Вывод, который делают социологи на основе продолжительных глобальных исследований, заключается в том, что модернизация, по сути своей, представляет собой процесс человеческого развития, усиливающий гуманистический характер общества, в котором все большее значение придается свободе и самовыражению личности (подробнее см.: [Инглхарт, Вельцель, 2011]). Таким образом, социология как наука о «современности» (П. Бергер) всегда была порождением и культурной платформой классического (сократического) гуманизма, в рамках которого (протагоровское) «человек есть мера всех вещей» оказывается онтологическим и аксиологическим фундаментом познания мира.

Однако гуманизация социального пространства в процессе модернизации сталкивается с собственными противоречиями, поскольку прометеевское стремление к свободе на основе повсеместного прогресса требует на определенном этапе преодоления самих гуманистических идеалов и границ человеческого как такового. Как известно, от К. Маркса до Дж. Ритцера в социологии обсуждается диалектика отчуждения человека от человеческого, но даже в самом дегуманизованном состоянии человек здесь остается в центре познаваемого мира. Постгуманизм, идущий на смену эпохе гуманитарной модернизации, делает следующий шаг и ставит вопрос уже не об отчуждении, а *децентрации* и *замещении* человека и человеческого в социальной онтологии и аксиологии.

Социальные метаморфозы: от гуманизма к постгуманизму

Когда в 1985 г. вышло известное эссе Д. Харауэй «Манифест киборгов» [Haraway, 1985; Харауэй, 2016], о постгуманизме еще не говорили, но именно здесь, отталкиваясь от критики отчуждающего господства расового, гендерного и классового сознания, рождается дискурс, призванный обосновать новую природу социального за пределами человеческого. Создавая свой «ироничный политический миф» об обществе без границ, Харауэй провозглашает важнейшие постулаты постгуманизма, воплощенные в образе «киборга» как аллотопичной метафоры нового типа социального участия, для которого характерны гибридность, текучесть и подвижность онтологических (и аксиологических) границ

между человеческим и субчеловеческим (движение за права животных как «признание связи, пересекающей дискредитированную брешь между природой и культурой»), животным и человеческим (естественным) и искусственным/техническим («нашим машинам свойственна тревожная живость, сами же мы пугающе инертны»), а также физическим и нефизическим (электронные коммуникации, которые «сделаны из солнечного света: они все легкие и чистые, поскольку они не что иное, как сигналы, электромагнитные волны, сектора спектра») [Харауэй, 2016: 9—11]. Как социально-политический проект постгуманизм, по Харауэй, следовало не бояться и сознательно приближать в борьбе с идеологизацией и контролем, но, как показала практика, постгуманизированный мир стал реальностью слишком быстро и без всякой борьбы за него. Как описывает эту ситуацию К. Кнорр-Цетина, «одна из отличительных особенностей современной жизни состоит в том, что, пожалуй, впервые в истории встает вопрос о том, действительно ли другие люди являются наиболее интересным элементом окружающей среды — тем, на которые люди тоньше и охотнее всего реагируют и которым они уделяют наибольшее внимание» [Кнорр-Цетина, Брюггер, 2006: 308—309]. Развитие новой мультикультурной, мультимедийной и свертехнологической культуры в XXI веке ведет к последовательному распространению смешанных коммуникаций или постсоциальных отношений, в рамках которых нечеловеческие, неживые и даже нефизические объекты все чаще замещают людей как партнеров по взаимодействию и во все большей мере опосредуют социальные отношения, делая последние зависимыми от них. Таким образом, постгуманизм, обозначающий в работах современных авторов новый этап эволюции общества [Hayles, 1999; Badminton, 2000; Wolfe, 2010], характеризуется, прежде всего, появлением особого социального действующего субъекта, который Р. Брайдотти, в частности, называет «постчеловеческим номадическим субъектом» [Braidotti, 2013: 49]. В эту категорию теперь входят не только все люди, имеющие возможность и право трансформировать свою биологическую и социальную идентичность, но и природные «другие» (от эмбрионов и отдельных животных до климатических процессов и Земли в целом) и нечеловеческие «другие» (роботы, дроны, аватары и т. п.) — все то, что не обязательно способно говорить (как человек), иметь личность и разум, но способно быть «эмпирическим», то есть производить действия или быть задействованным. Человеческое общество, для изучения которого задумывалась социология, более не описывается сугубо «человеческими» категориями, так как примордиальная аскриптивная демаркация, служившая основой социально-нормативного порядка, — демаркация между «мужским» и «женским», «человеческим» и «субчеловеческим», «естественным и искусственным», «физическим и нефизическим», — элиминируется. По мнению специалистов, грядущее «человечество 2.0» должно будет решить по крайней мере два критически важных вопроса: (а) двигаться ли в сторону максимального расширения возможностей человека с помощью технологий и еще большего увеличения своей власти над природой или в сторону замещения человека на пьедестале эволюции другими жизненными формами и искусственными созданиями, которые станут претендовать на статус равных человеку субъектов; (б) и в каком виде будет возможным существование идей толерантности, вовлечения и признания

как основы современной солидарности, если человек перестанет быть человеком в своем традиционном онтологическом статусе [Fuller, 2016].

В любом случае определения социологии как науки о «действиях людей в эпоху современности» [Гидденс, 2011: 128] уже недостаточно, ибо содержание социологических концептов *действия, человека, современности и общества* подвергаются глубинной метаморфозе.

Сама метаморфность, понимаемая как постоянное движение к приобретению новых, невиданных ранее состояний и качеств, видится ключевой структурной характеристикой современности [Кравченко, 2018]. «Ускользание» современности становится результатом того, что гуманизм, требовавший максимальных «структурных возможностей» (Р. Мертон) для каждого человека, достигает на стадии метаморфных социальных изменений своего собственного структурного предела, преодоление которого становится неизбежным. Свобода развития человека оборачивается созданием нового «постчеловеческого» мира, чья метаморфность как фундаментальная черта может быть описана, по крайней мере, следующими пятью факторами.

1) Трансценция (недолговечность) — максимальное ускорение всех социально значимых процессов, не поддающихся полному контролю и управлению со стороны человека и традиционных социальных институтов. Главное понятие современности с точки зрения социальной динамики — это скорость (в производстве, в передаче, в потреблении). Скорость делает почти неразличимым настоящее и будущее, которое наступает слишком быстро, вызывая «депривацию статус-кво» в процессе социализации и адаптации к окружающей среде, где новизна постоянных метаморфоз не успевает превращаться в нечто привычное, сменяясь следующей новизной. Уже в 1970 г. Э. Тоффлер, подводя итоги пятилетнего исследования культурного переворота, охватившего Америку и другие передовые западные страны, пришел к выводу о нарастающем разрыве между человеком и человечеством в процессе ускоряющихся социальных изменений в форме распространения «шока будущего» [Тоффлер, 2004]. Проблемой каждого человека, по мысли Тоффлера, будет не выживание в условиях режима типизации, стандартизации и эксплуатации, но проблема выживания в условиях полной новизны и полной свободы. Сегодня социологи выделяют, по крайней мере, три формы социального ускорения [Rosa, 2013: 71—80]: (а) технологическое — сокращение времени, требуемого для различных целеориентированных действий и институциональных процессов (производство товаров, услуг, информации, транспортировка, связь, коммуникации); (б) ускорение темпа жизни — переживание дефицита времени на повседневном уровне, перманентный цейтнот и спешка, что становится парадоксальным результатом технологического и информационного развития; (в) ускорение общества в целом — рост числа и темпа изменений самих социальных изменений, то есть постоянная трансформация окружающей среды без задержек, ведущая к элиминации социальной статики и постоянной футуризации настоящего. В этих условиях распространяются новые формы межличностных отношений и институциональных и познавательных практик, которые основаны на эпизодичности, временности, сменяемости и новизне. Если модернистский гуманизм видел будущее прогрессивным и рациональным, то наступивший посту-

манизм делает его слишком непредсказуемым и некаузальным в логике «стрелы времени». Текучесть и неустойчивость существования, перманентная нестабильность, отсутствие простых и надежных решений, утрата управляемости и контроля за происходящим вокруг делают окружающий мир все менее близким и понятным. В итоге образуется качественный дисбаланс между жизненным миром отдельного человека, всегда ограниченным биологическими, материальными и временными ресурсами, и человечеством в целом, которое только наращивает обороты суперускорения и техно-информационной экспансии. В концептуальном смысле происходит эрозия констант «дома», о котором в свое время писал А. Шюц как о системе базовых релевантностей человека, основанных на заведенном, привычном и повторяющемся характере определенных социальных отношений [Шюц, 2004а]. Символически дом мог включать в себя географический район, родной язык, семью, друзей, любимый пейзаж, детские песни, личные привычки и даже особым образом приготовленную пищу. Однако ускорение изменения социальных ландшафтов делает возвращение домой в прямом и символическом смысле почти невозможным. Центробежные силы шок-футуризации вызывают в человеке синдром «перманентного чужака» и ведут к увеличению употребления наркотиков, росту мистицизма, периодическим вспышкам вандализма и неспровоцированного насилия, политике нигилизма и ностальгии по тираническим режимам, болезненному равнодушию миллионов людей [Тоффлер, 2004: 373]. По словам Э. Гидденса, мир все больше похож на колесницу Джаггернаут — «неудержимую машину невероятной силы, которой мы, люди, в определенной степени можем совместно управлять, но которая также угрожает выйти из-под нашего контроля и расколоться на части» [Гидденс, 2011: 279]. Движение этой колесницы может быть разным, но замедление или остановка в пути уже невозможны. Онтология человеческого существования впервые оказывается слишком беспочвенной и иллюзорной. В статически значимых масштабах это отражается и на здоровье людей, а именно в массовом распространении такого психического расстройства, как депрессия (продолжительное угнетенное состояние психики), которая, по данным ВОЗ, уже является основной причиной плохого состояния здоровья и инвалидности во всем мире [WHO Report, 2017: 13].

2) «Десекуритизация», то есть элиминация социальной безопасности и доверия. Процессы социального ускорения, призванные сделать окружающий мир более комфортным, безопасным и гуманным для человека, в XXI веке стали нести мощный заряд потенциальной социальной травмы, опасности и риска. Страхи и беспокойства, вызванные самим фактом разнообразия, глубины, широты и неожиданности социальных изменений, ведут к переживанию перманентной «травмы современности» (П. Штомпка). Происходящие изменения могут быть позитивного характера (новые технологии) или негативного (теракты), но так или иначе они разрушают зону экзистенциальной безопасности и взаимного доверия внутри жизненного мира. Современные авторы указывают, что распространение рисков и уязвимостей существования на всех уровнях стало настолько всеобъемлющим, что постоянные технические аварии становятся «нормальными» (Ч. Перроу), а человеческое сообщество превращается в «мировое общество риска» (У. Бек). В современном обществе уже нет действий, свободных от риска

нанесения ущерба и разрушения. Риски делокализованы, неисчислимы и зачастую не поддаются адекватной компенсации из-за непредвиденности и масштаба их реализации. Более того, надо оставить надежду, что новое знание увеличивает вероятность перехода от риска к безопасности. Напротив, чем лучше мы знаем то, чего мы не знаем, тем более глубоким становится наше осознание риска. Для дихотомии «риск — безопасность» это означает, что нет абсолютной надежности или безопасности, тогда как из дихотомии «риск — опасность» вытекает, что нельзя избежать риска, принимая какие-либо решения. Более того, как указывает Н. Луман, «попытки уменьшить риск сами являются рискованными, отличаясь от уже существующего риска лишь по времени, масштабу и распределению выгоды или ущерба» [Луман, 2013: 22]. Более того, ущерб, сопряженный с вероятностью рисков неблагоприятных исходов в будущем, наносится уже в настоящем, ибо само ожидание ущерба связано с расходом психологических, материальных и других ресурсов. Десекуритизация на почве онтологизации рисков аварий, терактов и т. п. напрямую связана с утратой взаимного доверия между гражданами, а также гражданами и социальными институтами. На смену традиционному обществу «хлеба и зрелищ» как модуса социального порядка современность постепенно усиливает общество надзора или наблюдения (*surveillance society*), воплощающего мечту И. Бентама о всеобщем Паноптиконе как механизме тотального контроля меньшинства за большинством. Однако если Бентам, а вслед за ним и М. Фуко [Фуко, 1999] рассуждали о распространении дисциплинарных процедур посредством установления закрытых заведений и определенных очагов контроля в обществе (от школы до тюрем), то сегодня благодаря цифровым технологиям наблюдения и сбора информации власть государства, СМИ и корпораций становится повсеместной, но при этом почти невидимой. Рискованность существования в больших городах, прозрачность частной и публичной жизни и невидимая тотальность власти делают свободу личности почти невозможной, а доверие — разрушенным. Даже разоблачения «всевидящего ока» власти в духе Э. Сноудена не делают ее более подотчетной и видимой для граждан, а самих разоблачителей, скорее всего, ждет судьба «социальных невидимок», ограниченных в правах и передвижениях из-за необходимости обеспечить сохранность собственной жизни и здоровья. В поисках безопасности единственным выходом для человека становится собственное пристальное наблюдение за другими, за властью, за собой. Таким образом, Паноптикон сочленяется с механизмами «синоптикона» [Mathiesen, 1997], позволяющим массам наблюдать за элитой через вездесущие электронные СМИ, и даже «омниоптикона» [Jouze, 2003; de Melo Pimenta, 2010], то есть возможностью подглядывания и подсматривания друг за другом в социальных сетях. К другим значимым симптомам социальной травмы, вызванной дефицитом безопасности и доверия, можно отнести социальную апатию или, наоборот, социальное беспокойство в форме распространения слухов, тревог, сплетен и т. п., значительное сокращение повседневного горизонта планирования в жизни людей, а также массовое увлечение ностальгическими чувствами и образами.

3) «Нормативная трансгрессия» как понятие используется для описания характерной для метаморфной современности ситуации «чрезмерности и суверен-

ности», производящей всевозможные формы выхода в область невозможного и немислимого, изменения запретов, моральных регулятивов и традиционных норм в общественной жизни. Различение между «добром» и «злом», «истиной и ложью», «красивым и безобразным» не просто антигуманно или злонамеренно игнорируется во имя хаоса и разрушения общественных устоев, но спонтанно наполняется новым практическим содержанием, ненормируемым традиционными гуманистическими принципами. Постгуманизм в этом смысле характеризуется новой «просторностью» и анархией в ее первоначальном смысле, то есть самоорганизацией и стремлением к предельному свободному опыту. Например, практика эвтаназии до сих пор не имеет универсального нормативного ответа, и разные страны регулируют ее применение по-разному. Согласно же исследованиям швейцарских ученых, более 30 % клиентов одной местной организации, помогающей сотням людей в год умереть тогда и там, когда и где им хочется, выбирают эвтаназию не из-за медицинских показателей, а просто потому, что они «устали от жизни» и смерть видится ими желаемой [Fischer et al., 2008]. Новыми вызовами гуманизму в ближайшее время станут практики клонирования человека и наделение искусственным разумом автомобильного транспорта, что потребует разработки особых (этических) кодексов поведения машин в аварийных ситуациях. Дж. Александер указывает на современный постгуманизм в переживании зла — когда совершение злодеяний вызывает в обществе отторжение, но одновременно и тягу, и смакование. Так, он приводит в пример известную правозащитную организацию «Amnesty Int.», которая считается на Западе столпом борьбы со вселенским злом, но в то же время в центре дискурса которой находится «доходящее до одержимости беспокойство о том, чтобы определить, исследовать и представить в наглядном виде зло, чтобы в итоге подвергнуться искупительному переживанию эмоционального и физического воздействия зла» [Александер, 2013: 340], что проявляется в ее откровенных мрачных фильмах о пытках и в самом логотипе, амбивалентно сочетающем свечу и колючую проволоку. То же самое относится к практике некоторых СМИ, которые в погоне за рейтингом показывают во всех деталях и подробностях ужасы терроризма и военных действий, как бы преследуя благую цель вызвать отвращение ко злу, но только через погружение в него с головой. Сочетание несочетаемого, амбивалентность и противоречивость характерна и для сардонического юмора «Шарли Эбдо», и для тех, кто во имя Аллаха устроил расстрел редакции этого французского еженедельника. Что касается нормативной дихотомии «истина — ложь», то Оксфордский словарь английского языка в 2016 г. в качестве слова года выбрал термин «постправда», относящийся «к обстоятельствам, при которых объективная реальность и факты оказывают меньшее влияние на формирование общественного мнения, чем обращение к эмоциям и личным убеждениям»¹. Другими словами, пост-правда — это то, что кажется или ощущается как правда, но не обязательно является таковой. Хотя сам термин существует с 1990-х годов, но именно 2010-е годы превратили его в политическую реальность: присоединение Крыма к России, Брекзит в Англии,

¹ Word of the Year 2016. *Oxford Languages*. 2016. URL: <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016> (accessed: 05.12.2019).

избрание Д. Трампа президентом США считаются яркими примерами применения инструментария пост-правды в политике и геополитике.

4) «Морфологическая свобода» (М. Мор, А. Сандберг и др.), подразумевающая максимальное расширение права человека на владение и распоряжение собственными и чужими висцеральными (телесно-корпоральными) воплощениями («человек — нечеловек», «мужчина — женщина», «живой — мертвый»). Свобода висцеральной трансформации идентичности, возможно, с помощью таких технологий, как косметическая хирургия (от «омоложения» до смены пола), генная инженерия (редактирование генома), нанотехнология (вживление чипов), киборгизация (искусственные протезы), загрузка сознания (нейронные сети), дегеронтизация (медицинское омоложение организма), витрификация (быстрое замораживание перед или сразу после смерти). Как известно, операции по смене пола, вживление искусственных органов и частей тела, пересадка искусственно выращенных органов, редактирование генома уже стали реальностью. Проблема старения также находится, по мнению некоторых ученых-генетиков (Дж. Чёрч), на грани своего решения. Продолжением морфологической свободы является также свобода репродуктивная, уже далеко шагнувшая в практике клонирования целых организмов и набирающая обороты в практике генетического программирования человеческого размножения («генетический дизайн»), которая уже сегодня дает право выбирать способ зачатия, назначать количество родителей и заранее модифицировать будущий генетический портрет детей, исправляя возможные отклонения и задавая природные склонности и таланты. Г. Грили, правовед из Стэнфорда, в книге «Конец секса и будущее человеческого размножения», обобщил результаты исследований в этом направлении и делает вывод, что в ближайшие 20 лет оплодотворение с помощью стволовых клеток (взятых из кожи родителей) и генетическое программирование детей станет доступной, легальной и безопасной технологией, что сделает обычный секс ненужным и ненадежным предприятием для размножения [Greely, 2016]. Несмотря на ожесточенную критику этих инноваций со стороны так называемых биоконсерваторов (Л. Касс, Дж. Рифкин, М. Сандел и др.), указывающих на проблемы нового генетического неравенства и непредсказуемых медицинских последствий евгенических опытов, беспристрастный взгляд показывает неизбежность развития и распространения новых услуг. В этом смысле социологи делают вывод о последовательном сращивании биотехнологий и социальных институтов, что ведет к формированию *биоэкономики, биокапитализма, биогражданства и биосоциальности* в целом. В частности, один из наиболее влиятельных современных английских социологов Н. Роуз говорит о современном «молекулярном дискурсе» как апофеозе исторической биополитики, открытой в свое время М. Фуко в качестве одного из базовых элементов социального контроля в обществе, направленного на осуществление (био)власти над здоровьем людей: «молекулярная биополитика дарует новую мобильность самим элементам жизни, которые становятся объектами биологических, межличностных, географических и финансовых операций» [Rose, 2007: 15]. Традиционные же отношения между мужчиной и женщиной уже давно постгуманизировались с учетом того, что гендерный выбор стал определяться свободно и индивидуально. Например, с 2014 г. всемирная сеть Facebook официально пре-

доставила своим пользователям в США и Великобритании возможность выбора более 70 вариантов ответа на вопрос о своей гендерно-половой идентичности при регистрации — от асексуала и андрогина до «пангендера» и «двоедуха» (two-spirit). Также можно выбрать и местоимение для обращения к себе — «он», «она» или «они/мы». Многие страны (от Непала до Канады) в последние годы юридически признали внебинарную сексуальную норму, позволяя людям при рождении или в течении жизни обозначать в документах «третий» или «иной» пол. Таким образом, морфологическая свобода меняет природу человека изнутри, преодолевая традиционно ригидные структуры приписывания гендерных, сексуальных, возрастных, расовых и других «природных» аскрипций на основе практик висцеральной трансмобильности. В этом смысле трансгендеры и транссексуалы, андрогины, люди-киборги, экстремальные модификаторы и хакеры тела (bodmods) образуют новое сообщество транслудей. Все перечисленные статусы характеризуют их носителей как *биосоциальных палимпсестов*², т. е. действателей с переписанной аскриптивной идентичностью.

5) «Плоская онтология» (М. ДеЛанда, Г. Харман и др.) — стирание онтологических границ между человеческим и нечеловеческим мирами с точки зрения вовлеченности в социальные процессы. Если модернистские науки об обществе рассматривали социальность как «моральное пространство», то есть совокупность различных зависимостей людей друг от друга как носителей морали, то в постгуманизованном мире человек перестает быть единственным носителем моральной субъективности (personhood) и автором социального действия. Первые шаги в этом направлении были сделаны в рамках экологической этики, начиная с XVII века, когда зарождается движение за права животных. Новым толчком в осмыслении моральных и правовых оснований социальности стало развитие био- и экологической этики, а также робототехники и информационных технологий во второй половине XX века. В дверь общества стали настойчиво стучаться невиданные ранее субъекты и объекты, обладающие в то же время фундаментальным, но не свойственным (обычным) людям качеством: у них не развита субъективность, а значит и их моральный статус не определен. Поэтому обычное социальное *взаимодействие* с ними оказывается под вопросом. Массы неродившихся эмбрионов, коматозных больных, подопытных животных, исчезающих видов, роботов, «умных вещей», виртуальных аватаров, ботов, а также целых природных явлений (например, климат) создают новую область гибридных коммуникаций в обществе, то есть коммуникаций с участием «нерациональных», «невидимых», «некомпетентных», «неполноценных», «нечеловеческих» и даже «неодушевленных» субъектов и объектов. И такие «участники» существенным образом переструктурируют природу социальности, разрушая традиционный паттерн человеческого взаимодействия как структурную связь (интер)субъективности, рациональности и морали. Неосоциусы, не являясь полноценными акторами, тем не менее оказываются *задействованными* (enacted) в социальном сообществе *наравне* с людьми, образуя кластер социальных *коагентов* — субъектов и объектов, производящих социальные процессы совместно с людьми. Различные конфигурации

² Изначально «палимпсесты» (от древнегреч. *παλιμψηστον* — переписанный) — древние рукописи или наскальные рисунки с много раз переписанными поверх друг друга текстами или изображениями.

социальных объектов и субъектов выступают активными факторами формирования социальных общностей, норм, событий и т. п., то есть структуры социальной солидарности или, точнее говоря, «коллективности» (Б. Латур) как системообразующей силы социального порядка. Базовое социологическое понятие «участие» (agency), применяемое для исключительной характеристики социальной (интер) активности людей, трансформируется в «сборку», или «у-частье» (agencement)³, акцентирующее одновременно коннотации «участия» и «части», то есть распределенной и взаимосвязанной активности субъектов и объектов в едином ансамбле зависимостей и привязанностей. Это значит, что всякий дуализм, противопоставляющий сознание материи, живое неживому, естественное искусственному, активное пассивному, утрачивает свое значение в контексте плоского социального пространства. Происходит снятие «сильных» онтологических оппозиций: (а) между человеческим и субчеловеческим (например, через легитимацию прав эмбрионов); (b) между культурным и природным (например, климат); (с) между одушевленным и неодушевленным (например, через задействование гуманоидных роботов); а также (d) между физическим и нефизическим (например, через развитие аватар-технологий). Следствием подобной трансформации становится деконструкция понятия и института владения и распоряжения (как составляющих понятие собственности), легитимизировавших во все времена власть человека над миром и его объектами. Распространенность, сложность и подвижность неосоциусов делают их неподвластными человеку, сгоняя его с пьедестала «венца природы». Ничем нельзя распорядиться или завладеть окончательно, так как такие объекты и субъекты становятся слишком «странными» — либо по-человечески активными, либо не до конца изученными, либо слишком пугающими, либо ненадежными. На смену власти и собственности идет новая практика и этика *приглядывания и ухода* за миром объектов. Человек учится быть не хозяином, а всего лишь посетителем и привратником в окружающем мире, где он призван не управлять, а охранять, ухаживать и заботиться, а возможно, и поклоняться нечеловеческим объектам. Так, в рамках своей так называемой темной экологии англо-американский философ Т. Мортон, призывая вслед за Э. Гидденсом и У. Бемом отказаться от устаревшей дихотомии «природа — общество», выдвигает в качестве предмета социально-экологических исследований особый вид гибридов — *гиперобъекты*. Особенности их являются неразличимость естественного и искусственного компонентов их внутренней структуры, а также широкомасштабность проявлений в социальном пространстве и времени. К таким объектам следует относить, в частности, климатические изменения, пенополистирольные

³ Французское слово «agencement» впервые было применено в философии Ж. Делезом в рамках его постструктуралистской концепции «машинной сборки», описывающей принципы организации окружающего мира как сложной стратифицированной системы сочлененных друг с другом объектов материального и символического свойства. «Нет никакой биосферы или ноосферы, повсюду есть только одна и та же Механосфера», — пишет Делез [Делез, Гваттари, 2010: 115]. В акторно-сетевой теории в социологии данное понятие специально используется вместо английского аналога «assemblage» для того, чтобы подчеркнуть связь с понятием «agency»: «Понятием agencements мы обозначим социотехнические системы, когда они рассматриваются с точки зрения их способности действовать и придавать смысл действиям... (Пере)настройка “участия” означает осмысление “у-частия” как конституирующей роли социотехнических порядков, которые требуют участия материальных, знаковых и других инвестиций [Callon, Çalişkan, 2005: 1]. В предлагаемой авторской трактовке понятие «agencement» включается для обозначения задействования в области социального не только техники, но и других субчеловеческих и нечеловеческих категорий социальных объектов и субъектов.

массы, плутониевую радиацию [Morton, 2010: 130]. В своей «гиперреальности» (превосходящей по длительности своих последствий жизнь всех известных биологических форм) они проявляют себя как вестники новой эпохи, где они станут «демоническими инверсиями религиозных сущностей», ибо будущие поколения людей будут вынуждены сотни и тысячи лет непрерывно заботиться о том, чтобы эти объекты не уничтожили их совсем. И эта «темная экология», возможно, будет основанием новой духовности и новой религии человечества [ibid.: 132].

Как мы видим, постгуманизм конституируется вокруг трех основных метаморфоз: (а) изменений биологической природы человека и его социальной идентичности, (б) качественных сдвигов в природе человеческого общества и (в) трансформаций в природе социальных и биосоциальных процессов. Фундаментальность производимых изменений не позволяет сводить постгуманизм к частным или экзотическим последствиям современных социальных изменений. Напротив, постгуманизм предстает как более глубокое и масштабное изменение всей среды человеческого существования даже по сравнению с институциональным переходом от традиционного общества к современному.

Пансоциальность в эпоху постгуманизма

Близким для характеристики онтологии постгуманизма является понятие *диспозитива* М. Фуко, под которым он подразумевал «некий ансамбль — радикально гетерогенный, — включающий в себя дискурсы, институции, архитектурные планировки, регламентирующие законы, административные меры... сеть, которая может быть установлена между этими элементами» [Фуко, 1996: 268], и с помощью которого он анализировал эволюцию социальных отношений как стратегической ситуации, центральными элементами которой являются распределение власти и знания. Диспозитив описывает наличную конфигурацию источников социальной силы со всеми своими дискурсивными и недискурсивными элементами. В этом отношении постгуманизм характеризуется как новый супердиспозитив, приходящий на смену диспозитивам модерна и глобализации. Если последние конституировались вокруг идеи укрепления иерархического господства властизнания (секулярного) человека над пространством и временем и населяющих их объектов и субъектов, то постгуманизм кардинально децентрирует человека в мир *флюксуса* (от лат. *fluxus* — поток, течение), где источники власти максимально рассредоточены во всеобщей поднадзорности, разлитой в обществе, а объекты и субъекты образуют симбиотические коллективности, в рамках которых они могут быть вложены друг в друга, проникать друг в друга, извлекаться друг из друга или создавать сложные ансамбли друг с другом.

Ярким, набирающем обороты глобальным проявлением наступившей эры постгуманизма становится развертывание и укрепление по всему миру ценностей и институтов Четвертой промышленной революции. Термин «индустрия 4.0» появился в Европе в 2011 г. на одной из промышленных выставок в Ганновере, где правительство Германии представило стратегию более широкого применения информационных технологий в производстве. Этому примеру последовали и другие страны, а термин «индустрия 4.0» быстро стали использовать как синоним четвертой промышленной революции [Шваб, 2016]. Суть ее заключается в том,

что материальный мир соединяется с виртуальным, в результате чего рождаются новые киберфизические комплексы, объединенные в одну дигитализированную экосистему. Отличительный постгуманистский характер четвертой индустриальной революции подчеркивается тем, что все предыдущие революции были связаны с централизацией власти-знания над миром в руках человека: первая революция заменила производящую мускульную силу человека управлением энергией пара и воды, вторая воплотила власть человека над электричеством, внедрив в производство электрификацию и конвейер, третья развила технологии числового программного управления, создав цифровой мир. «Индустрия 4.0» характеризуется как «глубинное изменение» человека и общества на основе технологий распределенной власти-знания, ведущих к *сапиентизации* (от лат. *sapiens* — разумный) реальности. Элементы и одновременно этапы такой сапиентизации включают в себя создание и совершенствование «умных вещей», «умных технологий», «умных производств», «умных городов», «умного общества» и, в конце концов, рождение универсального или «сильного» искусственного интеллекта. Как указывает К. Шваб, последовательное развитие подобных технологий меняет «не только то, „что“ и „как“ мы делаем, но и то, кем мы являемся» [там же: 9]. С социологической точки зрения важно, что меняется и то, что лежит в основании человечности, а именно социальность. Примером здесь служит эволюция отношений человека и робота.

В разных уголках планеты владельцы роботов-пылесосов «Roomba» умиляются своим маленьким автоматизированным помощникам и дают им имена, как домашним питомцам, тем самым устанавливая с ними эмоциональную связь и внушая себе иллюзию существования неких отношений, как с живыми существами. И бывшие когда-то фантастические образы гуляющих среди людей антропоморфных роботов уже не кажутся таким уж далеким будущим. Сегодня мы находимся в начале эры тотальной роботизации, но с социологической точки зрения можно говорить, что уже существующие прототипы роботов гуманоидного (т. е. напоминающего человека) и особенно андроидного типа (то есть максимально копирующего человека), претендуют на звание неоморфных *личностей*, воплощая в человеческом восприятии необходимую амальгаму узнаваемого человеческого тела, рационального поведения и уникальной личности («персоны»), т. е. образа «Другого», (ре)конструирующего в ситуации соприсутствия паттерн социальности. Уже наличие у робота «лица», копирующего человеческое, кардинально меняет ситуацию взаимодействия, наделяя ее чертами публичного контакта со всеми вытекающими нормативными и социально-психологическими последствиями. В высокоиндивидуализированном мире, где внимание со стороны «Других» дефицитно, ситуации, намекающие на сигналы от живых существ, выделяются мозгом на общем фоне. Во взаимодействии с роботами постоянно помнить о том, что их сигналы неживые и их можно игнорировать, мозг не в состоянии. «Человечность» таких объектов создает фундаментальную ситуацию *социального ожидания*, поэтому рано или поздно человек начинает относиться к человекоподобным машинам так же, как и к людям. Когда ученые из Гарвардского университета Т. Бёрнхем и Б. Хэйр попросили участников эксперимента сыграть в игру, в которой они должны были жертвовать деньги, то всего лишь контакт с человекообразными

глазами робота по имени Кисмет увеличивал взносы на 30%. Ученые пришли к выводу, что это стало следствием *эффекта присутствия Другого* (человека), перед которым общество нормативно требует быть или казаться более добрым и щедрым [Burnham, Hare, 2007]. Мы уже давно коммуницируем с домашними и переносными компьютерами, но обычно воспринимаем их не более как полезные вещи (инструменталис). Но если сделать компьютер более живым, то ситуация поменяется. В еще одном исследовании участникам эксперимента предложили сыграть с компьютером, обладающим своим виртуальным «аватаром» («личностью»), в карты, чтобы установить речевые реакции настоящего человека на предлагаемый визуальный образ. Для проведения эксперимента ученые создали два типа аватаров, идентичных по внешнему виду, но различающихся по поведению. Один полностью воспроизводил человеческую мимику, улыбался, поднимал брови и мог устанавливать контакт на невербальном уровне. Другой был более «механическим» и не воспроизводил особенностей мимики. При взаимодействии с более «живым» аватаром участники эксперимента психологически воспринимали его как реального. Изучение записанных речевых актов на грамматическом уровне показало, что диалог человека и компьютера в языковом отношении полностью соответствует диалогу человека с человеком [Heyselaar, Nagoort, Segaert, 2017].

Вчера компьютеры и роботы были бездушными механическими агрегатами, существующими в своем собственном нечеловеческом мире. Сегодня они уже успешно проходят тесты Тьюринга, как, например, китайский чат-бот Сяоайс, работают продавцами-консультантами, устраивают свадьбы между собой, всюю заменяют человека в качестве сексуальных партнеров и успешно играют в театре. И как простодушно высказалась одна актриса после такого экспериментального спектакля с участием робота-андроида, «работать с роботами ничем не отличается от работы с живыми людьми». С учетом внедрения чат-ботов типа «Siri» искусственный интеллект становится неотъемлемой частью повседневной коммуникации и впервые делает базовую реальность полностью доступной неоморфным (т.е. никогда ранее не существовавшим) созданиям. Заселение «умных» механизмов в область человеческих взаимодействий снимает не только онтический разрыв, предполагавший существование двух радикально несоизмеримых классов созданий — человека и всех остальных, но и превращает социальность в социальный симбиоз человеческого и нечеловеческого, что ведет к значимым нормативным последствиям. Особый размах этот процесс получил в Японии. На это существуют, как минимум, две базовые причины: культурная и социальная. С культурной точки зрения повсеместное увлечение робототехникой поддерживается традиционными идеями синто, согласно которым дух Будды живет во всех вещах, включая механические, и если на Западе пугают злобным и бездушным «Терминатором», то в Японии робот по своей «духовной» сути ничем не отличается от живого человека, поэтому эмоциональная привязанность к домашнему роботу может соперничать с дружбой с реальным человеком, а похоронить по всем правилам вдруг сломавшуюся любимую роботизированную собачку Айбо не будет считаться отклонением от нормы. И, во-вторых, высокая продолжительность жизни в купе с низкой рождаемостью и почти нулевой иммиграцией диктует необходимость развития отрасли, способной создавать в большом количестве эмоционально

активных роботов-сиделок для пожилых японцев. Неслучайно именно в Японии с 2016 г. на государственном уровне принята на вооружение программа создания «Общества 5.0», то есть «суперумного» общества, основанного на максимальной степени интеграции физического и киберпространства, роботизации и повсеместном развитии искусственного интеллекта [Report on..., 2015]. В «Обществе 5.0» предполагается устранить все сдерживающие региональные, возрастные, гендерные и нормативные барьеры на пути внедрения симбиотической социальной системы, что, как предполагается, даст новый толчок экономическому развитию Японии и будет способствовать решению ее социальных, экологических и демографических проблем.

Таким образом, постгуманизм актуализирует постановку вопроса о природе не только человеческого в человеческом, но и человеческого в социальном. Некоторые социологи уже обосновывают необходимость выделения особой «искусственной социальности» в отдельный кластер явлений, включающий все коммуникации с участием «разумных» машин (в системах «человек — машина», «человек — машина — человек» и «машина — машина») [Rezaev, Tregubova, 2018]. В то же время прямое общение с искусственным интеллектом в виде чат-ботов не всегда распознается человеком, как это произошло с уже упоминавшимся ботом Сяоайс в 2014 г., представлявшимся чуткой и заботливой девушкой в одном из китайских сервисов микроблогов, поэтому видимость коммуникативных границ фрейма «искусственной социальности» может намеренно или ненамеренно исказиться одной из сторон общения. Более того, несмотря на всю очевидность и распространенность подобных явлений в современной жизни, вопрос о метаморфозе социальности как предмете социологии требует более глубокого анализа. Само сведение социальности к типам интерактивной коммуникации не может считаться удовлетворительным решением с концептуальной позиции. Следует сделать вывод, что «неискусственной» социальности как зиммелевской «чистой» формы взаимодействия «человек-человек» в современном мире уже не существует, так как все общественное пространство обрело новую структуру — в виде симбиоза физической и кибернетической реальности. В каждой точке пространства и времени беспроводная инфраструктура цифровой коммуникации делает каждого человека квантовым элементом тотальной сети распределенного искусственного интеллекта. Сбор и обработка информации о каждом человеке происходит непрерывно и скрытно, попадая в базы данных «туманных» вычислений удаленных разумных машин. Невидимый искусственный интеллект, существующий в десятках миллиардов устройств интернета вещей (без учета специально созданных для этого компьютеров и гаджетов), создает симбиотическую среду, избежать которой не представляется возможным. Как указывает, американский исследователь новых медиа У. Митчелл, «разделение битов и атомов осталось в прошлом» [Митчелл, 2012: 10]. Сетевой разум оказывается внедрен повсюду, а сам человек в общественном пространстве неотделим от все более изоциренных электронных органов.

Другая идея «объект-ориентированной социальности» [Кнорр Цетина, 2002], подчеркивающая все большую зависимость людей от сложных эпистемических объектов (электроника, интернет, знания, информация), также ограничивает ме-

тодологический простор имманентной картезианской дихотомией «субъект — объект», где презумпция субъектности неявно делегируется человеку как единственно «мыслящей субстанции». Подобный взгляд, раскритикованный еще Дж. Локком, не позволяет увидеть, как многие организмы (животные, эмбрионы), механизмы (андроиды) и программные алгоритмы (чат-боты, аватары) обретают субъектность в правовом, моральном, когнитивном и поведенческом аспектах. Поэтому, на наш взгляд, более важно подчеркнуть, что постгуманизм трансформирует поле интерсубъективности (в феноменологическом смысле) и поле признания (в нормативном смысле), которые составляют структуру социальности. Социология не может изучать разные социальности, ибо это метапонятие определяет как название самой науки, так и единство ее предмета, выступая критерием научности. Но если раньше социальность мыслилась как высшая, но особая форма реальности, отличная от других (физической, биологической, психологической), то в среде флюксуса социальность становится тотальной. Таким образом, социология с вершины лестницы наук О. Конта перемещается в ее основание, ибо постгуманизм превращает социологию в примордиальную науку, а *пансоциальность* делает единственной и исключительной реальностью. Переосмысление же базовой дилеммы социологии — отношения «структуры» и «участия» — в постгуманистской перспективе через категории «задействования», «коагентации», «социального симбиоза», «трансмобильности» [Katernyi, 2018] требует и новых социологических подходов и, несомненно, междисциплинарных переходов в самой науке.

Вместо заключения: гуманен ли постгуманизм?

Понятие постгуманизма в своем нынешнем виде описывает не конец эпохи гуманизма в этическом или моральном смысле, но, прежде всего, провозглашает новую онтологию человеческого существования. Социология как наука не перестает существовать от этого, но ее сократические основания как гуманитарной науки будут меняться. Проводя далее историческую связь, постгуманизм в культурном смысле возвращает нас к временам досократической философии. Досократики (ионической школы) ставили в центр познания космос, а не человека или его разум. Гилозоистические идеи об универсальной одушевленности сущего делали всякое противопоставление человека миру чуждым их представлению о всеобщей зависимости всех явлений: природа, общество и индивид подчинены действию одних и тех же законов и рассматриваются как изоморфные структуры, зеркально отражающие друг друга. Человек и вся сфера социального не выделяются из общекосмической жизни, бытие и небытие, материальное и идеальное не имеют четкого различия. Так же и постгуманизм: с концептуальной точки зрения он не отрицает человека и достижения гуманизма, но максимально раздвигает границы коммуникативного и аксиологического сообщества. Поэтому «новый гилозоизм» строится не на примате природы, а на примате общества. Социальный космос становится всеобщим планом имманентности, в котором укоренены все наличные тела, события и процессы. Говоря словами М. Фуко, постгуманизм говернментализирует социальность как источник власти-знания — через устранение антропоцентризма в праве и морали, через создание новых коллективных и индивидуальных форм разума (от интернета до искусственного

интеллекта) и через изменение природы самого человека, максимизируя индивидуальную морфологическую свободу до пределов воображения. Освобождая социальность от человеческой исключительности, постгуманизм является естественным историческим ответом либеральному гуманизму, оказавшемуся неспособным удовлетворять собственным требованиям ценностного плюрализма, толерантности и равенства для всех в пансоциальном мире. Конечно, смещая витрувианского человека с пьедестала эволюции, постгуманизм рискует заменить его либо новым монстром Франкенштейна, либо новым сверхчеловеком. Развитие искусственного интеллекта, биоинженерии, киборгизация и создание неорганической жизни предоставляют все инструменты для этого. Вызовы антигуманизма уже сейчас воплощаются в распространении «некрополитики», которая, в частности, выражается в бюджетировании новых разработок в области высокотехнологичных и все более автономных (от человека) средств уничтожения людей [Braidotti, 2013: 122—130].

В то же время эпоха постгуманизма не означает тотальной дегуманизации социальной жизни. Дегуманизирующие тенденции были свойственны модерну с самого его зарождения, о чем нам поведали еще К. Маркс и М. Вебер, описывая злые гримасы капитализма и скрежет «железной клетки» рационализации. Наоборот, постгуманизм нуждается в нормативном морфотаксисе, то есть механизме сдерживания изменений и поддержания морального порядка в условиях «мирового общества риска» (У. Бек). Развитие постгуманизма может быть отталкивающим, бесполезным, беспорядочным, но может быть и возбуждающим или исполненным надежд, потому что пока живы институты современности, чувства онтологической безопасности и экзистенциальной угрозы будут сосуществовать в своей постоянной социальной амбивалентности.

Таким образом, на повестку дня встает вопрос о том, как не превратить постчеловеческий мир в бесчеловечный. По мнению Р. Брайдотти, новая этика постгуманизма в противовес индивидуализму классической либеральной утопии должна исходить из «усиленного чувства взаимозависимости между Я и Другими, включая нечеловеческих и всех земных существ», ведущего к формированию «аффективной солидарности» в каждодневной практике взаимодействия с Другими [ibid.: 191]. Однако, моральный потенциал аффективного действия всегда имеет ограниченный характер, так как сфера блага здесь может реально конституироваться только вокруг значимых Других. В реальной же ситуации люди, как указывал еще А. Шюц, «все менее детерминированы отношениями с индивидуальными партнерами, доступными нам непосредственно или опосредованно, и все более — анонимными лицами, которые не имеют никакого фиксированного места в социальном космосе» [Шюц, 2004b: 567]. Поэтому в эпоху постгуманизма единственным инструментом сдерживания деструктивных тенденций может быть только развитие рациональных форм солидарности на основе этики дискурса (К.-О. Апель, Ю. Хабермас) как особого метаинститута по отношению ко всем другим социальным практикам, конвенциям и контрактам. Внутри дискурса, как поясняет К.-О. Апель, «мы все наделены ответственностью, а точнее взаимной ответственностью, которая априори соединяет нас друг с другом через признание *первичной солидарности* со всеми другими возможными членами аргументативного сообще-

ства» [Arel, 1993: 23—24]. И частью этого сообщества призваны стать не только люди, но и все субчеловеческие и нечеловеческие (искусственные) создания. Сетевые формы коммуникации уже предоставляют достаточную организационную инфраструктуру для подобного сообщества. Социальные акторы в рамках первичной солидарности признаются моральными в том случае, если они стремятся сами (или представляют интересы адвокатским образом) к прогрессу в области коммуникации и совместного решения проблем, сознательно ограничивая собственную и чужую волю к принуждению, разрушению или пренебрежению чужими интересами. Таким образом, этика постгуманизма неизбежно апеллирует прежде всего к общественному благу, а не индивидуальному, требуя осознания пансоциальности как онтологической основы новой этики. Отсюда возникает и потребность в новых «хорошо информированных гражданах» (А. Шюц), задача которых состоит в том, чтобы постоянно прояснять источники навязываемых обществу релевантностей, противостоя как экспертным (в том числе политическим), так и наивным концепциям блага. Такие граждане способны не полагаться только на инструментальную или аффективную рациональность в ситуации столкновения с неизведанным, но приходиться к «разумно обоснованным мнениям» за счет дискурсивной коалиции и тем самым ставить под общественный контроль источники (потенциально) разрушительной власти-знания. Демократия и свобода в мире манипуляций и фабрикаций в стиле постправды могут быть гарантированы, только если хорошо информированные граждане будут способны делать свое мнение не только видимым, но и доминирующим в обществе. И все это, несомненно, ставит социологию в центр познания нового мира. Постгуманизм требует нового качества социального мышления от хорошо информированного гражданина, поэтому социология с ее традицией применения силы воображения к изучению и преобразованию действительности становится востребованным инструментом гуманизации будущего.

Список литературы (References)

Александр Дж. Смыслы социальной жизни : Культурсоциология. М. : Праксис, 2013.
Alexander J. C. (2013) *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Moscow: Praxis. (In Russ.).

Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург : Издательство уральского университета, 2000.
Baudrillard J. (2000) *In the Shadow of the Silent Majorities, or, the End of the Social*. Yekaterinburg: Ural University. (In Russ.).

Гидденс Э. Последствия современности. М. : Праксис, 2011.
Giddens A. (2011) *The Consequences of Modernity*. Moscow: Praxis. (In Russ.).

Давыдов Ю. Н. Определяя «общество»: от истории понятия к уточнению концептуальных границ // Социологический форум. 1998. Т. 1. № 1.
Davydov Ju. N. (1998) *Defining Society: From the Conceptual Path to Clarifying the Conceptual Scope*. *Sociological Forum*. Vol. 1. No. 1.

Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. М. : Астрель, 2010.
Deleuze G., Guattari F. (2010) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*.
Moscow: Astrel. (In Russ.).

Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М. : Новое издательство, 2011.
Inglehart R., Welzel C. (2011) *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*. Moscow: New Publ. (In Russ.).

Кнорр Цетина К. Объектная социальность: общественные отношения в постсоциальных обществах знания // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002. Т. V. № 1. С. 101—124.

Knorr Cetina K. (2002) *Sociality with Objects: Social Relations in Postsocial Knowledge Societies*. *The Journal of Sociology and Social Anthropology*. Vol. V. No. 1. P. 101—124. (In Russ.).

Кнорр-Цетина К., Брюггер У. Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках // Социология вещей. Сборник статей / под ред. В. С. Вахштайна. М. : Территория будущего, 2006. С. 307—341.
Knorr-Cetina K., Bruegger U. (2006) *The Market as an Object of Attachment: Exploring Postsocial Relations in Financial Markets*. *Sociology of things*. Ed. by V.S. Vakhshstain. P. 307—341. (In Russ.).

Кравченко С. А. Усложняющиеся метаморфозы — продукт «стрелы времени» и фактор социоприродных турбулентностей // Социологические исследования. 2018. № 9. С. 3—11. <https://doi.org/10.31857/S013216250001952-0>.

Kravchenko S. (2018) *Increasingly Complex Metamorphoses — the Product of «Arrow of Time» and Factor of Socio-Natural Turbulences*. *Sociological Studies*. No. 9. P. 3—11. <https://doi.org/10.31857/S013216250001952-0>.

Луман Н. Риск и опасность // Отечественные записки. 2013. № 2 (53). С. 19—51.
Luhmann N. (2013) *Risk and Peril*. *Otechestvennyye zapiski*. No. 2 (53). P. 19—51. (In Russ.).

Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб. : Наука, 2007.
Luhmann N. (2007) *Social Systems*. St. Petersburg: Nauka. (In Russ.).

Митчелл У. Я++: Человек, город, сети. М. : Strelka Press, 2012.
Mitchell W. J. (2012) *Me++: The Cyborg Self and the Networked City*. Moscow: Strelka Press. (In Russ.).

Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // THESIS. 1993. Вып. 2. С. 94—122.
Parsons T. (1993) *The Concept of Society: The Components and Their Interrelations*. *THESIS*. No. 2. P. 94—122. (In Russ.).

Тоффлер Э. Шок будущего. М. : АСТ, 2004.
Toffler A. (1970) *Future Shock*. Moscow: AST. (In Russ.).

- Фуко М. Воля к знанию // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко. М. : Магистериум, Касталь, 1996.
- Foucault M. (1996) The will to knowledge. In: Foucault M. The will to truth: beyond knowledge, power and sexuality. Moscow: Magisterium, Kastal. (In Russ.).
- Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М. : Ad Marginem, 1999.
- Foucault M. (1999) Surveiller et punir: Naissance de la Prison. Moscow: Ad Marginem. (In Russ.).
- Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М. : Ad Marginem, 2016.
- Haraway D. (2016) A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. Moscow: Ad Marginem. (In Russ.).
- Шваб К. Четвертая промышленная революция. М. : Эксмо, 2016.
- Schwab K. (2016) The Fourth Industrial Revolution. Moscow: EKSMO. (In Russ.).
- Шюц А. Возвращающийся домой // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. : РОССПЭН, 2004а. С. 550—556.
- Schuetz A. (2004) The Homecomer. In: Schuetz A. Selected works: A world glowing with meaning. Moscow: ROSSPEN. P. 550—556. (In Russ.).
- Шюц А. Хорошо информированный гражданин // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. : РОССПЭН, 2004b. С. 557—572.
- Schütz A. (2004) The Well-Informed Citizen. In: Schuetz A. Selected works: A world glowing with meaning. Moscow: ROSSPEN. P. 557—572. (In Russ.).
- Apel K.-O. (1993) How To Ground a Universalistic Ethics of Co-Responsibility for the Effects of Collective Actions and Activities? *Philosophica*. Vol. 2 (52). P. 9—29.
- Badminton N. (ed.) (2000) Posthumanism. Basingstoke: Palgrave.
- Braidotti R. (2013) The Posthuman. Cambridge: Polity Press.
- Burnham T. C., Hare B. (2007) Engineering Human Cooperation. Does Involuntary Neural Activation Increase Public Goods Contribution? *Human Nature*. No. 18. P. 88—108. <https://doi.org/10.1007/s12110-007-9012-2>.
- Callon M., Çalışkan K. (2005) New and Old Directions in the Anthropology of Markets. Paper presented at New Directions in the Anthropology of Markets Workshop, April 9, 2005, Wenner — Gren Foundation for Anthropological Research, New York.
- Fischer S., Huber C. A., Imhof L., Mahrer Imhof R., Furter M., Ziegler S. J., Bosshard G. (2008) Suicide Assisted by two Swiss Right-to-Die Organizations. *Journal of Medical Ethics*. 2008. Vol. 34. No. 11. P. 810—814. <http://dx.doi.org/10.1136/jme.2007.023887>.
- Fuller S. (2016) Is Future «Human», «Posthuman» or «Transhuman». Paper presented at the Third International Sociological Association Forum of Sociology, July 13, 2016, Vienna, Austria. <https://isaconf.confex.com/isaconf/forum2016/webprogram/Paper79259.html>.

- Greely H. T. (2016) *The End of Sex and the Future of Human Reproduction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hayles N. K. (1999) *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heyselaar E., Hagoort P., Segaert K. (2017) In Dialogue with an Avatar, Language Behavior is Identical to Dialogue with a Human Partner. *Behavior Research Methods*. Vol. 49. No. 1. P. 46—60. <https://dx.doi.org/10.3758%2Fs13428-015-0688-7>.
- Joyce P. (2003) *The Rule of Freedom: Liberalism and the Modern City*. London: Verso.
- Kateryni I. V. (2018) Trans-Mobilities in Post-Human Era: How is Social Order Still Possible? *RUDN Journal of Sociology*. Vol. 18. No. 4. P. 638—650. <http://dx.doi.org/10.22363/2313-2272-2018-18-4-638-650>.
- Mathiesen T. (1997) The Viewer Society: Michel Foucault's «Panopticon» Revisited. *Theoretical Criminology*. Vol. 1. No. 2. P. 215—234. <https://doi.org/10.1177/1362480697001002003>.
- de Melo Pimenta E. D. (2010) *Low Power Society*. <https://www.emanuelpimenta.net/ebooks/archives/lowpower/EMANUEL%20PIMENTA%20low%20power%202010%20third%20edition%20US.pdf>.
- Morton T. (2010) *The Ecological Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Report on The 5th Science and Technology Basic Plan Tokio: Council for Science, Technology and Innovation, Cabinet Office, Government of Japan, 2015.
- Rezaev A. V., Tregubova N. D. (2018) Are Sociologists Ready for «Artificial Sociality»? Current Issues and Future Prospects for Studying Artificial Intelligence in the Social Sciences. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 5. P. 91—108. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.5.10>.
- Rosa H. (2013) *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press.
- Rose N. (2007) *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Smith D. (1999) *Writing the Social: Critique, Theory, and Investigations*. Toronto: University of Toronto Press.
- WHO Report (2017) *Depression and Other Common Mental Disorders Global Health Estimates*. Geneva: World Health Organization.
- Wolfe C. (2010) *What is Posthumanism?* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.