

# От социальной эпистемологии к Humanity 2.0

## Интервью со Стивом Фуллером

СТИВ ФУЛЛЕР

Именная профессура Огюста Конта, отделение социологии,  
Университет Уорвика. Адрес: CV4 7AL Coventry, United Kingdom.  
E-mail: s.w.fuller@warwick.ac.uk.

*Ключевые слова:* социальная эпистемология; трансгуманизм; нечеловеческое; русский космизм; принцип проактивности; риск.

В интервью Стив Фуллер очерчивает собственную интеллектуальную траекторию и изменение интересов. Будучи одним из создателей социальной эпистемологии, он рассказывает о контексте рождения и развития этого междисциплинарного проекта, а также о том, как пришел к исследованию и разработке трансгуманизма, которому посвящена недавняя трилогия *Humanity 2.0*. Фуллер обсуждает истоки трансгуманизма (викторианская фантастика, русский космизм, киберпанк), его политические следствия и объясняет его связь с современностью, характеризуемой как ультрамодернистская. В ультрамодернизме прежняя духовная трансцендентность становится материальной, и от бытия-к-смерти человек переходит к существованию в горизонте расширения возможностей биологического тела.

Фуллер подробно останавливается на собственных предпочте-

ниях в русском космизме, проблеме различия между людьми и нечеловеками, а также принципе проактивности, введенном им для описания трансгуманистического проекта. Этот принцип диктует отношение к риску как к возможности, а не угрозе, а потому легитимирует индивидуальные и общественные эксперименты и инновации. Противоположный ему принцип предосторожности, запрещающий внедрения и действия, сопряженные с риском негативных последствий, хотя и играет ключевую роль в инновационной сфере, появился сравнительно недавно, сменив проактивность. Прогресс человечества до 1960-х годов обусловлен именно последним, но он требует обновления: чтобы распределение ответственности и рисков опиралось на ответственность (*liability*), а не собственность (*property*) как правовое основание.

*Давайте начнем с предыстории. В 1987 году вы основали журнал «Социальная эпистемология», а в 1988-м опубликовали одноименную книгу<sup>1</sup>. Каким был интеллектуальный ландшафт исследований науки в те годы? Кто были вашими единомышленниками, кто — противниками? И что вы тогда хотели предложить сообществу исследователей науки?*

Я основал журнал, когда готовился к защите диссертации, а книга в основном включала работы, которые я написал, будучи студентом магистратуры (за исключением одной главы, появившейся в моей диссертации). Тогда, в середине — конце 1980-х годов, не существовало сколько-нибудь устоявшегося сообщества исследований науки и технологий. Была философия науки (именно этой дисциплине я обучался — истории и философии науки), которая уже пережила некоторые трансформации, сделавшие ее более восприимчивой к историческим и даже социологическим установкам. Но она по-прежнему фокусировалась на проблематике эпистемологических оснований [знания] в довольно классическом понимании. Это была одна сторона изучения науки, с которой я имел дело; вторая охватывала возникновение исследований науки. Профессиональному сообществу было всего около 10 лет, и большинство причастных к нему людей были относительно молоды. Зачастую они не имели социологического бэкграунда, многие пришли из естественных наук или философии. И они пытались демистифицировать укоренившийся взгляд на науку, все еще продвигавшийся философией науки. Мой подход — здесь в игру вступает социальная эпистемология — состоял в попытке преодолеть эти различия.

В то время социальные исследования науки или исследования науки и технологий не имели четкого фокуса. Да, существовали проекты в духе «Лабораторной жизни»<sup>2</sup>, од-

Перевод с английского Ксении Майоровой.

1. Fuller S. Social Epistemology. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
2. Latour B., Woolgar S. Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. Beverly Hills: Sage, 1979.

нако по-прежнему не было понятно, в чем должна заключаться специфика новой области, станет ли она отдельной дисциплиной. Но в ней преобладало критическое отношение к философии науки. Сам я считал науку чем-то вроде наиболее respectable формы знания, легитимность которой, однако, должна устанавливаться не так, как ее традиционно концептуализировали философы, — не в терминах абстрактных теорий рациональности и т.п. И здесь в игру вступает социальная эпистемология: она использует ресурсы социальных и гуманитарных наук, чтобы проблематизировать и подвергнуть критике философию науки, а затем предложить новый нормативный подход, в котором эпистемология станет, скорее, наукой о принятии решений (какого типа исследования стоит проводить, чему нужно учить детей в школах) и будет иметь практическую ориентацию, хотя и останется нормативной.

*Что изменилось в вашем проекте социальной эпистемологии с конца 1980-х годов? И как бы вы описали изменения, произошедшие за это время в социальной эпистемологии в целом?*

Я не изобретал термина «социальная эпистемология». То есть я был человеком, который написал первую книгу и основал первый журнал на эту тему, но не я придумал сам термин. На самом деле он существовал в 1960-х годах в библиотековедении и информационной науке (*library and information science*) и частично относился к тому, как информационные технологии уже тогда переопределяли наше понимание организации знания. В философии же понятие социальной эпистемологии развивалось в рамках аналитической эпистемологии. В 1987 году журнал *Synthese* выпустил специальный номер по социальной эпистемологии<sup>3</sup>, и именно в нем я впервые опубликовал текст, впоследствии ставший первой главой книги «Социальная эпистемология». Остальные авторы номера были аналитическими философами — например, Элвин Голдман. Некоторые из них уже занимались обычной эпистемологией, и для них социальная эпистемология состояла в добавлении социального измерения к эпистемологии в ее классической форме.

3. Fuller S. On Regulating What Is Known: A Way to Social Epistemology // *Synthese*. 1987. Vol. 73. № 1. P. 145-183.

Думаю, это было неверно: социальная эпистемология не была просто ветвью классической эпистемологии. Скорее, она переопределяла на самом фундаментальном уровне, что такое эпистемология и, возможно, даже что такое философия. Я всегда был убежден, что внутри философии присутствует своего рода взаимное отчуждение между нормативными областями, в ведении которых находится знание, — такими как эпистемология и философия науки или логика, с одной стороны, и этика, политическая теория, социальная философия, теория права — с другой. И те и другие нормативны, но понимаются как разные сферы. И моя версия социальной эпистемологии отчасти пыталась воссоединить их, потому что если вы не знаете, каковы цели знания, для чего оно нужно, то нет смысла говорить о том, как оно должно производиться. Вопросы о ценностях и целях во многом составляют часть моего проекта. А аналитические эпистемологи, занимающиеся социальной эпистемологией, по сути, представляют ее как ветвь обычной эпистемологии.

*Какие изменения, произошедшие с социальной эпистемологией с 1980-х годов по настоящий момент, вы считаете ключевыми?*

Я бы сказал, что за это время я стал больше интересоваться институциональными структурами, в которых производится и распределяется знание. В своих ранних работах — «Социальной эпистемологии» и, скажем, первых трех книгах — я принимал как данность, что знание в определенном смысле разделяется на разные дисциплины и производится в университетах. Поэтому в том контексте (в конце 1980-х — начале 1990-х годов) вопрос заключался в том, как побудить дисциплины к диалогу друг с другом, как достичь междисциплинарности (которая всегда была важной для меня темой). В каком-то смысле у нас не было правильной формы знания: разные его ветви были слишком специализированы, слишком отчуждены друг от друга. Можно по-разному описывать эту ситуацию. Вот на таких вещах я и концентрировался в то время, полагая, что университеты и дисциплины довольно стабильны и что нужно каким-то образом их встряхнуть.

Думаю, за последние двадцать лет ситуация изменилась. Сейчас университеты нуждаются в защите, потому что они

в значительной степени разделились, и зачастую в междисциплинарном направлении. Этот вектор развития задается не академией, а, скажем, бизнесом, государством или чем-то подобным. Поэтому важно прояснить, почему нам нужны университеты как особые институты, производящие знание. Другими словами, почему бы так называемым аналитическим центрам (*think tanks*) не заняться этим? Почему бы корпоративным отделам НИОКР не заняться этим? Что такого особенного в академическом знании, что его нужно продвигать? Думаю, сейчас актуальны эти вопросы, хотя, когда я начинал, они еще не ставились. Это очень влияет на отношение, потому что теперь я более уверен в важности автономии — в смысле возможности развивать ваше исследование, куда бы оно вас не завело: вы запускаете проект, вы хотите что-то понять, и вы свободны держаться намеченного пути, даже если последствия окажутся неожиданными, нежелательными, негативными. Тем не менее вы с этим справляетесь, вас не принуждают думать о том, что продукт вашего знания должен соответствовать требованиям клиента. И я думаю, наша проблема в том, что на сегодняшний день культура слишком ориентирована на клиента и очень сложно думать о производстве знания, не думая о том, кто в конечном счете его купит. Конечно, культура грантов вписывается в эту логику. Все больше и больше выживание производителей знания в академии зависит от грантов (и все чаще от внешних грантов). Сам этот факт подвергает опасности смысл интеллектуальной автономии. Вот такие произошли изменения...

Был еще один момент: меня стала больше интересовать природа агента познания — можете назвать это онтологией, поддерживающей социальную эпистемологию. И это сильно связано с обширной областью трансгуманизма, которую я исследую последние пять-шесть лет. Одной из важных проблем социальной эпистемологии всегда был вопрос о том, где проводятся границы общества. Каждый раз, пытаясь понять, что такое социальная эпистемология, люди первым делом спрашивают: а что такое «социальное»?

Разумеется, есть типичные ответы: социальное — это общество, в котором я живу, что-то вроде национального государства (британское общество, российское общество и т. д.). Это очень по-дюргеймовски. Так основатель социологии понимал общество. В сущности, оно совпадало с национальным государством. Разумеется, можно понимать общество в тер-

минах меньших сообществ, самоорганизации, скажем, семьи (это тоже широко обсуждается в социологии). Но возникают проблемы, когда вы допускаете возможность существования нечеловеческих социальных агентов, в частности когда говорите об искусственном интеллекте или о животных. Различия между людьми, машинами и животными артикулируются уже не так, как раньше. Это связано как с направлением научного развития, так и с глобальным изменением человеческой восприимчивости к миру под воздействием движений по защите окружающей среды (в случае с животными) и отчасти (в случае искусственного интеллекта) — киберкультуры. Существуют люди, которые предпочли бы проводить больше времени с животными и машинами, чем с другими людьми. Я думаю, это очень серьезный, сильный тезис, затрагивающий то, как определяются границы общества, особенно если мы обсуждаем, кто обладает правом голоса, кто обладает властью и т. д. Весь проект *The Humanity 2.0*<sup>4</sup>, которым я занимаюсь в последнее время, связан с такими вопросами.

*Можно ли сказать, что социальная эпистемология — своего рода анализ управленческих решений (policy analysis) в духе STS?*

В целом да, за исключением того, что она пытается выстроить собственную повестку. Вспомните вопрос, который вы только что мне задали. Когда мы говорим о разных типах агентов познания, мы должны подумать о том, какое общество способно принять этих радикально разных агентов. Разумеется, это вопрос о политических решениях, но на данный момент он не стоит на повестке ни у одной политической силы... потому что в определенном смысле он слишком абстрактный, возможно, слишком футуристичный. Политические деятели обычно занимаются более приземленными вещами с более ограниченным временным горизонтом. Мы же говорим о политике в большем временном масштабе — таком, на котором формируются общества. Так что социальная эпистемология — это своего рода политический анализ, но в большем временном масштабе.

4. *Idem.* *Humanity 2.0: What It Means to Be Human in the Past, Present and Future.* N.Y.: Palgrave Macmillan, 2011; *Idem.* *Preparing for Life in Humanity 2.0.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012; Fuller S., Lipinska V. *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism.* N.Y.: Palgrave Macmillan, 2014.

*Вы опубликовали целую трилогию о трансгуманизме. В чем вы видите истоки современного трансгуманизма?*

Зависит от того, насколько глубоко копать. Сейчас живет так называемое цифровое поколение (*digital natives*) — люди вашего возраста, которые всю свою жизнь проводят за компьютером и всю информацию получают через экран. И это действительно меняет отношение к обществу, потому что ценность, которой исторически наделено общение лицом к лицу, начинает понемногу исчезать. То есть в каких-то сферах она сохраняется, но уже не имеет той аутентичности, того значения, которое придавалось ей раньше, например когда я был ребенком. Таким образом, социальные отношения действительно меняются, меняется и то, как люди оценивают и реализуют их.

Вы знаете, традиционные институты имеют истоки в конкретных социальных практиках. Культура размывает их различными способами, поэтому многие спорят о том, устоят ли они, если в ход пойдут биотехнологии — если мы, к примеру, начнем редактировать гены своих детей. Мы вступаем в совершенно другой мир, который разворачивается до всякого теоретизирования, которое дает прогнозы о том, в какую сторону могут развиваться события. И речь идет о тенденциях не просто на уровне науки и технологий, но на уровне мировосприятия: люди внутренне готовы жить в другом мире.

А если копнуть чуть глубже... становится интересно посмотреть на интеллектуальные истоки, которые, можно сказать, открываются заново. В Великобритании Герберта Джорджа Уэллса долгое время считали преимущественно научным фантастом викторианской эпохи, а сейчас его перечитывают и воспринимают всерьез. Люди вроде меня пытаются вернуть его в социологическую традицию, потому что он открыто верил в социологию как науку об утопиях, и это был один из возможных вариантов будущего социологии.

Также я бы указал на переоткрытие русских космистов<sup>5</sup>. Их восприняли комплексно, интерес вызвал не только Федоров — его еще можно было бы счесть за сумасшедшего русского религиозного мыслителя с буйной фантазией.

5. Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С. Г. Семенова, А. Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993.

Обратили внимание и на то, как Циолковский, Вернадский и все эти люди, довольно уважаемые в своих кругах, транслировали его идеи. И это позволяет понять, где находимся мы, как мы размышляем о своем существовании.

Или возьмем Италию с движением футуристов. Это раннее модернистское направление было популярно во времена Муссолини и в значительной мере вовлечено в продвижение национальной идеи. Тогда был культ скорости и акселерации, нечто схожее с законом Мура. Знаете, в наши дни Рэймонд Курцвейл<sup>6</sup> много говорит о законе Мура, который описывает способность технологий к ускоряющемуся развитию<sup>7</sup>. В начале XX века футуристы активно продвигали похожее мировоззрение. Я думаю, в некотором роде эти вещи снова становятся актуальны уже в контексте того, что я назвал *ультрамодернизмом*.

Обычно мы думаем, что, когда холодная война начала стихать, модернизм сменился постмодернизмом, полным скептицизма по отношению к большим идеологиям, «великим рассказам» и всему подобному. Но сейчас мне кажется, что с трансгуманизмом мы вступаем в другую фазу, которая, пожалуй, больше похожа на ультрамодернизм. Это будет не старый модернизм, потому что, возможно, в нем иначе будет восприниматься отношение между наукой и религией. Более открытое отношение, чем у модернистов, — старый модернизм был гораздо секулярнее в строгом смысле слова. Это совершенно другая игра; переопределение того, что значит быть человеком, становится интересным, поскольку люди определяют смысл жизни... Скажем так: в эпоху модернизма экзистенциализм как движение имел большое значение в понимании смысла жизни. И все экзистенциалисты, религиозные мыслители и атеисты, разделяли одну идею — идею бытия-к-смерти: смысл жизни дан бытием-к-смерти. Трансгуманизм бросает вызов этой идее. Смысл жизни заключается не в этом; до определенной степени смысл жизни преодолел

6. Рэймонд Курцвейл — изобретатель, предприниматель и один из ведущих мировых футурологов. См.: *Kurzweil R. The Age of Intelligent Machines.* Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
7. Согласно оригинальному предположению Гордона Эрла Мура, одного из бывших руководителей *Intel*, с каждым новым поколением модели микросхем усложняются таким образом, что количество транзисторов в них удваивается. Формулировка закономерности пережила несколько корректировок.



вает такую постановку вопроса. И здесь на повестку возвращаются довольно радикальные религиозные темы, предполагающие, что смысл человеческого существования лежит в некотором трансцендентном состоянии. Теперь это трансцендентное состояние, однако, не обязательно является духовным в традиционном смысле, а, скорее, оказывается материальным состоянием — и здесь становятся интересными люди вроде Федорова, потому что у него было отчетливо материалистическое понимание этих классических религиозных понятий. Можно говорить об этом в терминах загрузки сознания в машины, неограниченного расширения возможностей биологического тела — есть множество способов! Трансгуманисты по многим пунктам не согласны друг с другом, например в вопросе о критериях жизни, но все они согласны с тем, что жизнь предполагает некую трансценденцию смерти. И это отличает трансгуманизм от модернистских экзистенциалистских концепций смысла жизни.

*Кто из русских космистов кажется вам самой интригующей или интересной фигурой?*

О, это хороший вопрос... Наверно, я пытаюсь разобраться в личности Федорова как основателя космизма. Почему? Откуда возник этот интерес? Некоторые западные христиане видят в русском и восточном православии особое внимание к идее теозиса<sup>8</sup>. Теозисом в католицизме называется преобразование Иисуса, это момент, когда Иисус осознает, что он Бог. Доктрина теозиса всегда выступала источником ереси в христианстве, поскольку из нее вытекал вопрос: каждый ли индивид/человек может пережить момент, когда он осознает себя Богом? Или здесь требуется посредничество Иисуса либо какого-то его последователя? Может быть, необходимо второе пришествие Христа? Все наиболее интересные ереси в христианстве — по крайней мере те, которые были как-то связаны с развитием в сторону науки, — выстраивались вокруг этих проблем. Восточное православие тоже сильно сфокусировано на этих идеях. Вот, например, украинский мыслитель, который в начале XX века покинул Россию и переехал в Америку, очень важная фигура Феодосий Добржанский.

8. Теозис — христианское учение о соединении человеческого и божественного.

Это один из ученых, создавших первые версии неodarвинистского синтеза<sup>9</sup>. Добржанский изучал естественную историю (прямо как Дарвин) в Российской империи. Затем переехал в Нью-Йорк: был приглашен в Колумбийский университет и работал в главной лаборатории генетических исследований США под руководством Томаса Ханта Моргана, а после смерти Моргана сам возглавил эту лабораторию. Он прочно обосновался в американской биологии и был значимой фигурой вплоть до своей смерти в 1970-х годах, обучил множество выдающихся биологов. Его учеником был Ричард Левонтин. Будучи православным украинцем, Добржанский во многом повлиял на возрождение идей Пьера Тейяра де Шардена, французского иезуита и палеонтолога, который через Вернадского перенял представление о ноосфере как кульминационном моменте человеческой эволюции. Добржанский был первым, кто организовал перевод работ Тейяра де Шардена на английский, как только был снят папский запрет на публикацию его работ (существовавший, поскольку тот был еретиком, и снятый в 1955 году после его смерти). И вот Добржанский и британский основатель неodarвинистского синтеза Джулиан Хаксли издали книги Тейяра де Шардена — их очень интересовала идея контроля человеком эволюции. Им не нравилось в Дарвине то, что его взгляд на эволюцию, кажется, не предполагал цели. Не существует никакой цели, люди не являются самым совершенным видом — мы просто следующие в ряду других. Нет никакой гарантии, что мы будем существовать всегда, в случае чего мы просто исчезнем, как исчезли все остальные. Но Хаксли и Добржанский вслед за Тейяром де Шарденом верили в то, что благодаря генетике мы узнаем, как создавать людей.

Если посмотреть на историю до нацистской Германии, то любой генетик, независимо от его национальности, был евгенистом. По крайней мере, они так думали — думали, что им удастся опровергнуть Дарвина и доказать, что люди не просто очередной вид, который будет стерт с лица земли естественным отбором: мы возьмем верх над процессом и повернем его в ту сторону, в какую захотим.

9. *Dobzhansky Th. Genetics and the Origin of Species*. N.Y.: Columbia University Press, 1937.

А теперь о том, откуда взялись эти идеи. На самом деле фоном мы здесь видим космистов. Разумеется, многое из этого вы можете найти в антропоцентричной биологии. Но почему Тейяр де Шарден интересен всем этим людям? Он не занимается ни одной из интересных им дисциплин, зато дает им своего рода космологическую систему отсчета, в которой это все имеет смысл. И здесь вы снова видите, что ему известны работы Вернадского, то есть космисты присутствуют здесь, на заднем плане. И даже в советское время, когда нельзя было говорить о религии, мне кажется, все равно была замороженность идеей путешествий по космосу, его колонизации, вера в то, что люди созданы, чтобы жить везде, — своего рода материализация некоторого само-обожествления человечества. Мне кажется, что это по-настоящему глубинное течение, и в некотором роде его следует учитывать, чтобы понять, где мы сейчас находимся. Почему космос так важен? И почему не только здесь, но и в США есть люди, от которых можно услышать: «Проблемы окружающей среды? Мы решим их, просто улетев на другие планеты! Мы решим эти проблемы, основав космические колонии! Мы освоим Луну!» Кто в это поверит? И вот что важно: откуда исходит этот импульс? Вот что меня поражает в космистах, вот какие космистские вещи тут происходят — эта скрытая тенденция. У Добржанского я читал маленькую книжку «Биология предельного интереса»<sup>10</sup>, написанную в конце жизни. Выражение «предельный интерес» — это экзистенциалистское выражение<sup>11</sup>. В этой работе он имеет дело с генетикой (а пишет он в 1960-е годы, когда о ДНК уже широко известно), и он предвидел, что мы сможем управлять генами на микроуровне (то, о чем мы сейчас говорим в связи с биотехнологиями). И теперь мы должны более осознанно задаться вопросом о смысле жизни, потому что есть столько возможностей, не обязательно все закончится смертью. Такой мне кажется глубинная история трансгуманизма...

10. *Idem*. The Biology of Ultimate Concern. N.Y.: New American Library, 1967.

11. Выражение *ultimate concern* отсылает к теологии Пауля Тиллиха. См.: Тиллих П. Динамика веры. Вводные замечания // Избр. Теология культуры / Пер. с англ., сост. С. Я. Левит, С. В. Лезов. М.: Юрист, 1995.

*В чем фундаментальное различие между людьми и нечеловеками, согласно вашей позиции?*

О! Хороший вопрос. Прежде всего, в этом отношении я склоняюсь к позиции Джона Локка. Он считал понятие личности судебным (*forensic*), то есть, в сущности, формальным юридическим понятием. Оно не обязательно соответствовало какой-либо конкретной материальной сущности, скорее предполагало, что вы играете конкретную роль. Если вам позволяется совершать определенные поступки, если к вам относятся как к совершившему определенные поступки, то вы — личность. Например, вы встаете, и я воспринимаю вас как личность, если представляю, что вы имели намерение встать, — я приписываю вам ментальные состояния. Я никогда не узнаю наверняка, были ли у вас эти ментальные состояния, то есть это не совсем материальный критерий, а скорее, формальный, который касается того, как я вас воспринимаю. Так возникают определенные ожидания, связанные с вашим поведением: как вы собираетесь действовать, чтобы я определенным образом вас понимал. Так выглядит идея личности как судебного понятия — сейчас я склоняюсь к этой точке зрения. Иными словами, я не ограничиваю понятие человека видом *Homo Sapiens*, биологической плотью и кровью или особым генетическим паттерном, потому что я не думаю, что мы когда-либо найдем такой паттерн. Не думаю, что эти видовые различия будут работать на генетическом уровне, например: «Поскольку у вас этого гена на один больше, а этого — на один меньше, вы принадлежите тому или иному виду». Так это не работает! Так что, думаю, нам нужно другое определение. Вы можете сказать: «Хорошо, тогда в чем отличие между личностью и человеком?»

На самом деле у понятия личности много разных категорий и степеней. Вы, например, можете задать минимальное понятие личности, и мы довольно часто видим это в литературе о правах животных: приписывая животным личность, люди заявляют о правах животных жить собственной жизнью, не испытывая страданий. То есть существует представление, в котором личность связана со своего рода телесной неприкосновенностью. Но на этом, собственно, и все! Иными словами, личности не обязательно наделяются правами, но это позволяет их защищать. А затем можно расширить понятие личности, и здесь мы подходим ближе к чело-

веку, поскольку человек не только защищается, но и надеется особыми правами. Он получает разрешение делать определенные вещи, получает свободу действий в определенных вопросах, а также обязательство делать определенные вещи, поскольку предполагается, что вы разумны, несете ответственность и т. д. И теперь возникает вопрос: какие сущности подпадают под такое сильное понимание личности как человека? По-моему, некоторые машины можно...

*Какого рода машины?*

Искусственный интеллект, его продвинутое версии... Но я бы подошел к этой проблеме через тест Тьюринга: если я не способен отличить ответы, которые дает машина, от ответов обычного человека, то машина считается человеком! Думаю, в конечном счете нам придется прийти к этому. Предположим, мы верим, что животные обладают продвинутой формой коммуникации. Мы не очень хорошо их понимаем, но по каким-то причинам считаем, что они обладают значительным интеллектом. Тогда возникает очень серьезная нормативная проблема. И в биоэтике есть линия мышления, которое отчасти вдохновляется распространенной в научной фантастике идеей возвышения (*uplift*). Она состоит в том, что мы сможем настолько усилить когнитивные способности животных, что они войдут в человеческое сообщество и станут считаться людьми!

*Как в «Планете обезьян»?*

Да, что-то вроде того. Еще раз: критерий для определения, кого считать человеком, состоит в том, может ли существо жить среди людей, может ли всерьез восприниматься ими и быть не просто рабом, домашним питомцем или чем-то еще, а равным. И тогда дело в том, что нам нужна определенного рода *политика возвышения*. Но *возвышение* может происходить по-разному: почему бы нам не усовершенствовать себя, чтобы суметь расшифровать какие-то из сложных типов животной коммуникации? Если мы серьезно отнесемся к этим идеям, нам нужно будет моделировать эти возможные миры. Что касается телесного воплощения, то мое понятие человека может быть достаточно гибким. Но это существо должно быть способным жить среди людей на равных.

Я знаю, что вы критикуете Латура. А что вы думаете о работах Эндрю Пикеринга, например о его книге «Кибернетический мозг»?<sup>12</sup>

Эта книга посвящена британским ученым, которые занимались кибернетикой, но иначе, чем американские и советские исследователи. У них были гораздо более холистичные взгляды на кибернетику, они серьезнее подходили к роли мозга в материальной среде и подобным вещам. В определенном смысле их взгляды походили на взгляды Пикеринга... Но я не уверен, хочет ли он придерживаться их взглядов или просто отмечает их достижения. Можно сказать, что это серьезный проект, что его не оценивают по достоинству, нужно дать ему место. Но я не уверен, что он на чем-то настаивает. То есть он действительно встречался с другими трансгуманистами несколько лет назад, однако отказался пойти за ними в нормативном направлении — у него были определенные возражения. Я бы сказал, что его критика трансгуманизма похожа на латуровскую: для них трансгуманизм — это слишком редукционистская стратегия. И здесь, мне кажется, можно провести интересное различие между *транс*-гуманизмом и *пост*-гуманизмом: я думаю, Латур и Пикеринг — постгуманисты, в особенности Латур. И отличие в том, что трансгуманист похож на ультрамодерниста. Но он также и ультрагуманист, то есть он сосредоточен на отличительных признаках человека и расширяет их как угодно, даже если это означает пойти дальше биологических ограничений. Но в чем бы ни состояли наши отличительные признаки (это обычно в том или ином смысле наша разумность), мы доводим их до предела. Это очень видоцентричный (*speciesist*) проект, сосредоточенный на очень конкретных вопросах, хотя его можно преподнести по-разному. У Рэймонда Курцвейла и Обри де Грей довольно разные взгляды на будущее человечества, тем не менее речь идет именно о будущем человечества. В то время как постгуманисты говорят о децентрации человека, они лишают человека статуса главной ценности, они распределяют эту ценность, можно сказать, равным образом между всеми сущностями, людьми и нелюдьми, — и это со-

12. *Pickering A. The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2010.*

вершенно иная картина. Она лучше соотносится с определенным родом энвайронментализмом, поскольку вы не переоцениваете какие-то человеческие качества, что раньше приводило к дестабилизации планеты, но, скорее, стараетесь сохранять некоторый баланс между разными сущностями. И именно поэтому, как мне кажется, поздний Латур все больше обращается к экологии. Но между ними и мной есть некоторая мировоззренческая разница.

*Какой из современных стилей мышления кажется вам наиболее удачным для схватывания феномена постчеловеческого, который входит в нашу повседневную жизнь?*

Если говорить о постчеловеческом... Что касается постгуманизма — думаю, такой дисциплиной будет экология. Дисциплина, сосредоточенная на Земле, дисциплина с длительным временным горизонтом, что само по себе будет снижать значение человеческих существ. Что же насчет трансгуманизма... Плохо ли, хорошо ли, но научная фантастика по-прежнему остается лучшим источником для воображения трансгуманистов. И я это говорю с невероятным уважением не потому, что считаю, что научная фантастика хороша как литература, — я бы так не сказал, — но она имеет хорошую информационную базу и способна предсказывать какие-то вещи, которые уже появляются в нашем мире. Даже когда речь идет о пришельцах, то очевидно, как мне кажется, что научная фантастика сосредоточена на человеке. Даже если эти существа не очень похожи на людей. Вся фантастика описывает человеческий разум, человеческие эмоции. Эти нечеловеческие существа на самом деле аллегории человеческих существ. «Планета обезьян» — хороший пример, но есть и другие. И это совсем не плохо, я не думаю, что здесь что-то не так.

*Что вы, как STS-исследователь, думаете о проекте НБИК<sup>13</sup>, предложенном Уильямом Бейнбриджем и Михаилом Роко в 2001–2002 годах?*

13. НБИК-конвергенция — сфера взаимного влияния нано-, био-, информационных технологий и когнитивных наук. См.: *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science* / M. Roco, W. Bainbridge (eds). NSF-DOC Report. Arlington, 2004.

Я думаю, такого рода проекты выгодны исследователям *STS*: у них появляется предмет для изучения, материал. Они ищут глубинный смысл в том, как люди мыслят о подобных проектах, потому что вся хитрость проекта Роко и Бейнбриджа заключается в следующем: он должен был, с одной стороны, заложить глубокие основы для исследовательской повестки, а с другой — собрать публику, которая могла бы проект поддержать. Ведь это исследование требует длительного времени, привлечения большого количества ресурсов, и, разумеется, есть множество конфликтующих точек зрения относительно того, будет оно успешным или нет, и т. д. Так что *STS* находятся в хорошем положении для изучения этой сложной, текучей ситуации — люди могут менять свои взгляды на подобные вещи. У *STS* есть нужные инструменты, говорим ли мы о фокус-группах, опросах или вики-медиа. И конечно, многие исследователи *STS* проходили обучение в тех областях, которые они сейчас изучают. Они действительно в очень удачном положении для того, чтобы исследовать и транслировать знание о таких вещах.

Что касается исследований в *STS*, не думаю, что их авторы до конца преданы самой идее; мне кажется, они всегда сохраняют некоторую долю скепсиса. Но, с точки зрения Роко и Бейнбриджа, это нормально, поскольку в определенном смысле они должны знать, откуда исходит сопротивление подобному типу мышления. И, как вы знаете, *STS*, начиная с Латура, научились отлично анализировать разного рода сопротивление. Для Роко и Бейнбриджа *STS* связаны с поиском ошибок, когда вы где-то видите проблему, опознаете ее, а затем устраняете. Сейчас *STS*-исследователям может быть не очень интересно устранять ошибки, но они могут их выявлять. А это значит, что Роко и Бейнбридж могут получить то, чего хотят. *STS*-исследователям нужна работа, поэтому они публикуют свои исследования в профессиональных журналах — тех, которые читают только они сами. Профессиональные журналы, в свою очередь, в основном перерабатывают эмпирические материалы этих статей, используя концепты Латура или того, кто на тот момент окажется в зените славы; они концептуализируют происходящее. И исследование всегда преподносится в скептической или беспристрастной манере... точно без энтузиазма. Но очевидно, что так они зарабатывают.



Последняя книга трилогии, которую вы написали вместе с Вероникой Лепинской, называется «Императив проактивности: основы трансгуманизма»<sup>14</sup>. В чем состоит принцип проактивности и почему его нужно понимать как императив?

Трансгуманисты зачастую описывают себя в терминах своих взглядов на будущее и на новые технологии, которые сделают возможным все. Но на самом деле трансгуманизм — это позиция, определенный взгляд на мир, это мировоззрение. И оно содержит определенное отношение к риску. Если говорить реалистично, трансгуманисты предлагают радикальную трансформацию человеческого состояния в условиях, значительно превосходящих те, что мы можем обеспечить в обычной лаборатории. Чтобы достичь этих условий, этой утопии, трансгуманисты призывают к индивидуальным и общественным экспериментам. Это очень открытое отношение к риску: не как к угрозе, а как к возможности. Вот что такое принцип проактивности.

Во многом он основан на определенном прочтении истории науки и техники, довольно прогрессивном, позитивном прочтении. В этой трактовке признается, что в истории было много зверства и жестокости, что людям было причинено много вреда. Но сама история не отрицается, потому что в определенном смысле оно того стоило. Это своего рода принцип «без боли нет и результата». К сожалению, сегодня несмотря на то, что мы находимся на пороге множества научных и технологических открытий, мы испытываем ограничения. Мы заключены в тесные рамки, мы можем бояться взять на себя риски. И здесь принцип проактивности противостоит принципу предосторожности (*precautionary principle*). Принцип предосторожности — это юридический принцип, часто используемый в праве, особенно в правовом регулировании окружающей среды и здравоохранения. Он постоянно упоминается на крупных конференциях по климату, которые ни к чему не приводят, поскольку США, Австралия и некоторые другие страны его не поддерживают. Согласно принципу предосторожности, необходимо отказаться от причинения вреда: это что-то вроде клятвы Гиппократа в медицине. Иными словами, если есть вероятность возникновения риска и риск повлечет негативные

14. Fuller S., Lipinska V. Op. cit.

последствия, не ввязывайтесь в это! Этот принцип используется и в инновационной политике. Как следствие, усложняется внедрение новых идей. И Европа, в которой принцип предосторожности, возможно, действует сильнее, чем где бы то ни было, столкнулась со значительными трудностями, пытаясь популяризовать генетически модифицированные организмы — ГМО. Это сопровождается огромным количеством протестов, юридических проблем — такого нет в США, например. Принцип действует, потому что нам неизвестны долгосрочные эффекты этих искусственных сельскохозяйственных культур. Вспомните о призывах выращивать так называемые естественные культуры! Поскольку вы не знаете последствий и возможны сценарии даже более ужасные, чем вам известны, то не ввязывайтесь в это!

Трансгуманисты верят, однако, что до этого в истории принцип предосторожности не применялся. С ним мы бы просто никогда не добрались от античности до настоящего времени. В действительности до 1960 года люди во имя науки и технологий постоянно брали на себя гораздо больше рисков, чем после. Среди трансгуманистов встречаются люди, которые верят, что в результате темпы нашего развития в науке и технике замедляются. И если мы можем совершать прорывы в информационных и компьютерных технологиях, то лишь потому, что в этих областях этические ограничения слабее. С другой стороны, если мы говорим о биомедицинских исследованиях, там все четко и ясно: вы не так уж много можете сделать (если только вы не в Китае, разумеется). И есть другие зоны, свободные от этики. Довольно серьезный вопрос, не правда ли? Потому что пока существуют эти этические ограничения, особенно на исследования людей (но все больше и на исследования животных благодаря защитникам прав животных), трудно двигать науку вперед. Ведь вам не позволяют брать ответственность за человеческие жизни, даже если люди готовы дать добровольное согласие.

Так что это довольно серьезная проблема. Люди, обеспокоенные этой проблемой, способны зайти далеко — могу привести пример. У знаменитого миллиардера из Силиконовой долины Питера Тила (первым вложившего деньги в фейсбук, по сути, венчурного капиталиста, очень умного человека со стэнфордской степенью доктора юриспруденции) есть идея создать большое судно с оборудованной по последнему слову науки лабораторией, на котором могли

бы жить люди. Оно плавало бы за пределами водного пространства США, то есть находилось бы вне зоны действия их законов. Ученые жили бы там и по обоюдному согласию могли бы ставить любые эксперименты. Они подписали бы соответствующие индивидуальные контракты, что невозможно на американской территории. За пределами Европы и других стран с суровыми этическими ограничениями могло бы быть целое множество подобных судов. Но есть одна маленькая проблема. Дело не в деньгах: средства там есть, вы можете зайти на *seasteading.org* и увидеть, что их поддерживает, например, Ларри Пейдж из *Google*. Все дело в том, что никто не опубликует такое исследование. Этические предприятия, о которых мы говорили и которые распространяются на обычные исследования, распространяются и на их публикацию. Подавая статью в научное издание, вы должны предоставить информацию о том, на какие средства и при каких обстоятельствах были проведены ваши исследования.

Я думаю, что это предложение не будет реализовано. Но оно дает представление о том, как люди практикуют радикальное мышление, чтобы обходить принцип реактивности и продвигать проактивность. Я называю этот принцип императивом, так как, мне кажется, он основан на верном предположении о том, что отличает людей как вид. Сближает нас с другими видами, с животными, нечто иное: мы способны к адаптации, мы умеем выживать. Но если говорить об отличиях от животных, нужно учитывать эту способность принимать серьезные риски — риски просчитываемые и тем не менее крупные. Я называю его императивом, поскольку для трансгуманистов само собой разумеется, что мы стремимся сохранить отличительные свойства человека нетронутыми, что мы не хотим быть в одном ряду с другими животными. Если мы желаем оставаться людьми, я думаю, нужно следовать по этому пути.

*Не могли бы вы привести еще примеры принципа проактивности?*

Хорошо, приведу другой пример. В журнале *Wired*<sup>15</sup> у меня вышла статья, которая в целом выражает проактивное мыш-

15. См.: Fuller S. Copyright's Over, It's Time to Go Proactionary // *Wired*. 29.10.2014. URL: <http://www.wired.co.uk/article/copyright-over-time-to-go-proactionary>.

ление: она направлена против концепции интеллектуальной собственности в ее традиционных формах. Интеллектуальная собственность в основном связана с защитой собственности (помните, я чуть раньше говорил о защите личности — интеллектуальная собственность делает то же самое с собственностью). Она как бы не позволяет ценности собственности, ее капиталу, полностью реализовать свой потенциал; она ограничивает доступ. Но принцип проактивности означает не защиту, не ограничение доступа, а реализацию потенциала и предоставление возможности сделать это всем желающим. В своей статье я говорю о том, что необходим сдвиг в правовом мышлении: речь идет о различии, предложенном в статье «Нормы собственности, нормы ответственности и неотчуждаемость» Гвидо Калабрезе и Дугласа Меламеда — классической работе начала 1970-х годов по экономическому анализу права<sup>16</sup>. Я думаю, это различие между собственностью (*property*) и ответственностью (*liability*) как основаниями права сейчас приобретает особое значение.

Идея собственности защищает то, чем человек владеет, и это базовая интуиция, даже если вы сами и никто другой ее не использует. Подумайте о понятии собственности, против которой возражал Маркс и большинство продвинутых капиталистических мыслителей вроде Рикардо: это идея того, что вы можете владеть собственностью и принуждать людей платить ренту, ничего при этом не делая для развития своей земли. С точки зрения как капитализма, так и социализма это худшее, что может произойти. Это *непродуктивный* капитал. И понятие собственности в определенном смысле поощряет этот принцип, поскольку теоретически вы можете богатеть, просто защищая свою собственность.

Подход, ориентированный на ответственность, в корне переворачивает картину и, по сути, заявляет: хорошо, любой может получить доступ к вашей собственности, но недопустимо, чтобы вы терпели от этого убытки. Интересные аспекты возникают в контексте доступа к информации — многие законодательные акты об интеллектуальной собственности сегодня посвящены информационной собственности. Но, конечно, мы живем в мире, где у одних людей есть доступ к любой информации о других людях: вспомните про

16. Calabresi G., Melamed D. Property Rules, Liability Rules and Inalienability: One View of the Cathedral // Harvard Law Review. 1972. Vol. 85. P. 1089–1128.

*Wikileaks*, Эдварда Сноудена, *Google* или Агентство национальной безопасности США. Больше нельзя провести четкую границу: вы можете тратить большие деньги и пытаться защитить свою информацию изошренным способом, но будут ли усилия в конце концов стоить? Заключается ли ценность в дефиците, в том, что лишь у вас есть доступ? Нет, ценность зависит от того, удастся ли вам извлечь прибыль или вы терпите убытки. Поэтому в определенном смысле меня не волнует, что другие люди имеют доступ ко всему, что я знаю, до тех пор, пока это не начинает приносить мне убытки. Они могут чего-то достичь за счет этого доступа, но я при этом не должен ничего терять. В этом и состоит идея ответственности. Так что люди могут получить доступ ко всему, к чему можно отнестись, руководствуясь принципом предосторожности. Вы уже платите за это на старте — оплачиваете доступ заранее. То есть если человек потерпит убытки от вашего доступа, то вы уже ему заплатили — это культура компенсации. Концепция спорная, но мне кажется, этот режим учитывает, как вы будете обращаться с капиталом и собственностью в проактивном мире. Не обязательно есть четкие границы между вашим и только вашим и моим и только моим. Эта идея нуждается в дальнейшем развитии, но в первую очередь нужна новая правовая система. Если вы взглянете на историю современного права, вы найдете поддержку этой идеи как у радикальных капиталистов, так и у радикальных социалистов, что во многом отражает суть принципа проактивности.

*Связан ли принцип проактивности с проблематикой постгуманизма?*

Только в одном отношении, а именно: принцип проактивности не фетишизирует человеческое тело как некоторый...

*Привилегированный объект, «девственную природу»?*

Да, именно в этом аспекте наше биологическое происхождение было привилегированным. Принцип проактивности разделяет с постгуманизмом некоторую враждебность по отношению к теории естественного права. Вспомните, как католическая церковь относится к человеку и его телу: привилегированным положением наделяется не только че-

ловек как концепт, но и человеческое тело — до такой степени, что темы вроде абортотв и эвтаназиист становятся проблемной из-за отношения к телу. Здесь я бы сказаль, что сторонники принципа проактивности и постгуманисты находятся по одну сторону линии фронта против подобной фетишизации. Да, это что-то вроде бунта против природы.

*Хотите ли вы полностью заменить принцип предосторожности принципом проактивности или вы предлагаете некий новый баланс между ними?*

На этот счет я часто спорю со своими критиками. Многие из них (особенно те, кто имеет какое-либо отношение к праву) согласны, что в наиболее радикальной форме принцип предосторожности не будет работать. С ним ничего нельзя будет завершить — все будет предотвращаться! Так что вопрос будет состоять в том, удастся ли вам встроить проактивные аспекты в принцип предосторожности. В правовой системе координат в определенном смысле действует принцип реактивности. Проще будет сделать его более проактивным, чем начать с нуля и поменять весь правовой баланс в сторону проактивности. Я понимаю этот аргумент, и многие люди в Евросоюзе, говорящие об ответственных инновациях, придерживаются таких же взглядов. По-моему, этого недостаточно; я считаю, что мы должны жить в культуре, более приспособленной к принятию рисков. Иными словами, это вопрос мировоззрения. И мы должны жить в культуре, которая не просто побуждает людей рисковать, но еще и учит уважать то, что происходит, когда люди берут риски на себя. Приведу вам конкретный пример. В своей книге я обсуждаю следующую идею. Хорошо, в проактивном мире мы не будем ждать от каждого готовности к рискам. Некоторые люди просто останутся нормальными, будут жить нормальной жизнью. Конечно, мы не будем никого принуждать брать на себя риски... Тем не менее останется некоторый процент населения, которому, я думаю, не потребуется сильный внешний стимул, даже в форме денег. Они сами захотят поучаствовать в рискованном эксперименте. И это здорово! Однако эти эксперименты могут оказаться неудачными, нанести урон и даже привести к необратимым потерям. Поэтому нужно что-то вроде страхового фонда для таких случаев. Но кто за это заплатит? Люди, которые не берут на себя

риски. Иными словами, люди, которые не рискуют, будут частично спонсировать людей, берущих на себя риски. Почему? Потому что даже если эксперименты пойдут не так, то люди, не берущие рисков, смогут внести хотя бы косвенный вклад, ведь в результате будет получена информация, вы узнаете что-то новое. А если мы говорим о радикальных экспериментах, узнать можно довольно много, даже если подопытный погибает. То есть эти люди, не берущие рисков, действительно вносят большой вклад, не делая при этом ничего, в то время как другие рискуют собственной жизнью. И здесь возникает проблема распределительного правосудия: люди, не берущие на себя рисков, должны спонсировать тех, кто рискует. Вот что означает жить в культуре «информированности о рисках», «рискового сознания» (*risk consciousness*). Дело не в том, что все рискуют, а в том, что если вы сами не рискуете, то все же видите ценность риска других.

*Иногда, когда вы пишете о политических следствиях трансгуманизма, вы используете различие «черные/зеленые» вместо «правые/левые». Не могли бы вы побольше рассказать об этой оппозиции?*

На протяжении XIX–XX веков в демократических обществах борьба левой и правой мысли разворачивалась вокруг проблемы государственного контроля, и среди обсуждаемых вопросов была проблема справедливости. Вопрос был в том, до какой степени государство может обеспечивать справедливость. Или государство в определенном роде отстраняется и доверяет более традиционным элементам общества вершить справедливость? Так появилось различие левых и правых — так оно разворачивалось в политике.

Если вы посмотрите на молодое поколение, то очевидной становится еще одна проблема. Различие «левые/правые» больше не имеет смысла. Люди больше не считают государство предметом спора, не думают, что политическая власть, распределенная в обществе, сводится к государству. Оппозиция старых правых и старых левых начинает распадаться, но непонятно, что придет на замену. И здесь, я думаю, стоит вспомнить, что как левые, так и правые в течение всей своей истории никогда не были однородными, цельными направлениями. Левые (и это определено верно для западных обществ по обе стороны Атлантики) всегда включали

две категории людей. Во-первых, левыми были технократы, влюбленные в науку и технологии. Они выступали за распределительную справедливость и социальное обеспечение, за действия сверху вниз: нужно помогать людям организовывать общество, делать его более рациональным, прогрессивным. Очевидно, таких технократов было много в Советском Союзе. Разумеется, все это было очень популярно — социал-демократические страны были к этому причастны. Во-вторых, всегда были левые другого толка, можно сказать, левые малого масштаба, коммуитаристы — что-то вроде анархистского движения, низового движения, не уделяющего столько внимания науке и технологиям. Они больше говорили о человеческих связях и взаимопомощи, хорошем отношении друг к другу, о жизни в лучшем мире.

### *Gemeinschaft...*

Именно *Gemeinschaft!* Это люди *Gemeinschaft*. Так что здесь действует различие между *Gesellschaft/Gemeinschaft*. Это левые, и, думаю, это понятно. Эти две группы людей, даже голосуя за одного президента, или партию, или что-то еще, остаются людьми разного типа, они по-разному смотрят на мир. То же расхождение мы увидим и у правых. Потому что, с одной стороны, есть либертарианцы, и либертарианцы не любят «большое правительство», потому что это препятствие на пути к индивидуальной свободе. Индивидуальная свобода — это свобода делать все, что я захочу. И такое правое крыло совершенно отличается от правого крыла семейных ценностей, традиций, церкви и враждебности по отношению к секулярной культуре.

И например, когда ребята из Силиконовой долины участвуют в политике, они часто принимают сторону либертарианцев. Но эти правые сильно отличаются от правых церкви и семьи, от правых *Gemeinschaft*. Теперь вы видите, что эта черно-зеленая история в каком-то смысле разрезает эти позиции поперек. И на стороне черных, которых я называю «верхним крылом», устремившим взгляд в небеса, мы видим комбинацию либертарианцев и технократов, ратующих за науку и технику, экспериментаторов, бросающих вызов пределам человеческих возможностей. На стороне же зеленых — консервативные поборники семейных ценностей и «низовые» анархисты. На чем же они сосре-



доточивают свои силы? Разумеется, они фокусируются на природе.

Этих ребят я называю «нижним крылом». И здесь я вижу идеологический раскол будущего. Верхнее и нижнее крылья, черные и зеленые. Одни хотят сбежать на небеса и, по сути, рассматривают Землю как всего лишь первый шаг, колыбель. Другие же говорят: «Земля — вот что нам нужно!» В каком-то смысле проблемы окружающей среды, с которыми мы столкнулись, — это печать нашей греховности. Они плохо сказываются на нас как моральных существах. Посмотрите на все, что связано с глобальным потеплением: в этом столько морализма! Это не физическое уничтожение природы, а разрушение предельной ценности.

Я думаю, что эта битва верхнего и нижнего крыльев станет еще важнее в свете того, как политические союзы будут формироваться в будущем. И самый интересный вопрос: как будут выглядеть техники управления? За что они будут бороться? Как они будут контролировать то, что захотят организовать? Потому что, повторяю, здесь государство теряет свою значимость в качестве основы политической жизни. Чем именно они будут управлять? Посмотрите хотя бы, как проваливаются попытки использовать социальные медиа для политического активизма. Неудачи одна за другой! Это хорошо иллюстрирует проблему. В таком постгосударственном мире не может быть четкого понимания власти.

*Последний вопрос. С одной стороны, из разных источников можно узнать, что вы ведете очень активную академическую жизнь, участвуете в различных дебатах и публикуете по одной или две книги в год (по крайней мере последние десять лет). С другой стороны, вы посвятили много работ социологии интеллектуальной жизни. Мой вопрос в следующем: сложно ли быть публичным интеллектуалом?*

Думаю, это зависит от вашей стартовой позиции. В целом я считаю, что если у вас академическая должность, если вы профессор на пожизненном контракте и вас не могут уволить, то вы обязаны быть публичным интеллектуалом<sup>17</sup>, потому что в определенном смысле вы институционально

17. См.: Фуллер С. Социология интеллектуальной жизни: карьера ума внутри и вне академии. М.: Дело, 2017.

защищены от любых последствий, которые могут повлечь ваши слова. Однако мы живем в мире, где подобных позиций становится все меньше и меньше. Всякий раз, когда пожилой профессор уходит на пенсию, на его место не обязательно приходит молодой: его заменяют множеством краткосрочных контрактов с людьми, выполняющими части той работы, которую выполнял профессор. Они не могут строить карьеру; просто перебиваются с одного краткосрочного контракта на другой. В таких условиях сотрудник не очень-то защищен. И в определенном смысле он всегда должен кого-то ублажать, то есть он не в том положении, чтобы разрабатывать собственную точку зрения. Это не поощряется и может вызвать проблемы. Думаю, поэтому так сложно быть публичным интеллектуалом. Когда я начинал свою карьеру, то думал, что если ты академический сотрудник, то обязан быть публичным интеллектуалом. Я все еще верю в это, но не думаю, что устройство академического мира способствует этому.

Так что теперь, думаю, жизнь публичного интеллектуала во многом зависит от медиа, и это не обязательно плохо, потому что многие специалисты в сфере медиа имеют неплохую академическую выучку. Люди в целом становятся грамотнее, они больше читают, больше узнают. Возникает более обширный рынок идей. Может быть, не тех идей, которые вы хотели бы, но... Я вижу развитие в этой сфере. Что сложно, так это почувствовать аудиторию и понять, как себя перед ней позиционировать. Все так быстро меняется, большое значение имеет мода... Сложно разобраться, как говорить правильно, чтобы четче изложить свою идею. Есть один момент, который я использовал на протяжении своей карьеры и который по-прежнему актуален: публичный интеллектуал должен уметь использовать разные медиа для передачи своих идей. Сейчас я бы сказал, что, если вы находитесь в начале карьеры и хотите быть публичным интеллектуалом, вы должны научиться делать аудиозаписи (цифровые записи), вы должны освоить видеосъемку, вы должны уметь писать в форматах разных медиа, то есть быть способным написать газетную статью, интернет-пост, твит. Вы должны уметь все это наряду с написанием книг и прочими академическими занятиями. Потом вы дойдете до выступлений по телевидению или радио. Думаю, вы должны уметь это все, потому что, судя по моему опыту, вы просто

не можете знать, какой из каналов сработает. Не существует какого-то одного медиаканала, который бы гарантировал качественную передачу ваших идей публике. Вам просто нужно уметь работать со всеми медиа и стремиться к лучшему результату. Очевидно, сейчас люди, работающие в медиа за деньги, понимают это — в некотором роде это стиль их жизни. Поэтому они кочуют от одного медиа к другому, работают на разных площадках.

Проблема в том, чтобы приучить к этому академических работников. Уверен, вы с этим сталкивались. Вокруг столько академических работников, в том числе относительно молодых, которые в основном говорят о своих академических компетенциях так, будто это препятствие. «О нет, я не смогу выступить на радио, потому что все, что я умею, — это писать статьи, которые никто не будет читать. Так что я не могу выступить на радио, радио — это слишком сложно... Как можно уложить то, что я пишу на 300 страницах, в 30-секундную реплику? Как это возможно? Это несправедливо по отношению ко мне». Если честно, когда вы не можете уложить свои 300 страниц в 30-секундную реплику, возникает вопрос, понимаете ли вы, что именно важно в том, что вы пишете. Кроме того, вы должны знать что-то о медиа, вы должны знать, что такое радио, зачем оно нужно, о чем там говорят. Писать академические статьи — не то же самое, что писать эссе. Писать академические книги — не то же самое, что писать бестселлеры. Существуют определенные техники, навыки. То же самое с неакадемическими медиа. Поэтому я не люблю, когда академические работники жалуются на телевидение, радио и другие способы распространения знания. Нет! Если они понимают, о чем говорят, они должны быть способны справиться с форматом медиа. Такова моя точка зрения. Но я не уверен, что люди всегда понимают, о чем говорят. И зачастую, как я думаю, роль академического языка — замаскировать этот факт, поскольку академический язык имеет свои автономные ритуалы презентации, которые зачастую не зависят от содержания. Когда вам выдают список абстракций, список имен, слоганов и отстаиваемых положений, но вы не очень понимаете доводы, не очень понимаете, в чем дело, то вы можете усомниться в том, действительно ли в сообщении заложена какая-то идея. С таким академическим собеседником беседа может превратиться в демонстрацию ав-

торитета. Академический язык призван вас запутать: «Эй, я знаю имена этих людей, я знаю такие технические термины, я умею составлять длинные предложения. У-у-у! Бойтесь меня!» Не думаю, что с таким подходом можно стать публичным интеллектуалом.

*Беседовали Сергей Астахов и Евгений Быков*

*Москва, Институт философии РАН*

### *Библиография*

- Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С. Г. Семенова, А. Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993.
- Тиллих П. Динамика веры. Вводные замечания // Он же. Избр. Теология культуры. М.: Юрист, 1995.
- Фуллер С. Социология интеллектуальной жизни: карьера ума внутри и вне академии. М.: Дело, 2017.
- Calabresi G., Melamed D. Property Rules, Liability Rules and Inalienability: One View of the Cathedral // Harvard Law Review. 1972. Vol. 85. P. 1089–1128.
- Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science / M. Roco, W. Bainbridge (eds). NSF-DOC Report. Arlington, VA: The National Science Foundation, 2004.
- Dobzhansky Th. Genetics and the Origin of Species. N.Y.: Columbia University Press, 1937.
- Dobzhansky Th. The Biology of Ultimate Concern. N.Y.: New American Library, 1967.
- Fuller S. Copyright's Over, It's Time to Go Proactionary // Wired. 29.10.2014. URL: <http://wired.co.uk/article/copyright-over-time-to-go-proactionary>.
- Fuller S. Humanity 2.0: What It Means to Be Human in the Past, Present and Future. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2011.
- Fuller S. On Regulating What Is Known: A Way to Social Epistemology // Synthese. 1987. Vol. 73. № 1. P. 145–183.
- Fuller S. Preparing for Life in Humanity 2.0. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.
- Fuller S. Social Epistemology. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Fuller S., Lipinska V. The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2014.
- Kurzweil R. The Age of Intelligent Machines. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
- Latour B., Woolgar S. Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. Beverly Hills: Sage, 1979.
- Pickering A. The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2010.

## FROM SOCIAL EPISTEMOLOGY TO HUMANITY 2.0. AN INTERVIEW

STEVE FULLER. Auguste Comte Chair in Social Epistemology, Department of Sociology, s.w.fuller@warwick.ac.uk.  
University of Warwick, CV4 7AL Coventry, United Kingdom.

*Keywords:* social epistemology; transhumanism; nonhuman; Russian cosmism; proactionary principle; risk.

In this interview Steve Fuller outlines his own intellectual trajectory and changing interests. As one of the creators of social epistemology, he talks about the context of the birth and development of this interdisciplinary project, as well as how he came to the study and development of transhumanism, which is the topic of his recent trilogy *Humanity 2.0*. He discusses the origins of transhumanism (Victorian science fiction, Russian cosmism, cyberpunk), its political implications and explains its connection with the present which he characterizes as ultra-modern. In ultra-modernism, Fuller argues, spiritual transcendence becomes material, and a human being passes from a being-unto-death to the expansion of the possibilities of the biological body as a horizon of existence.

Fuller dwells on his own preferences in Russian cosmism, the problem of differentiation between humans and nonhumans, as well as the proactionary principle which he introduced to describe the transhumanist project. This principle demands an attitude toward risk as an opportunity not a threat, and it therefore legitimizes individual and social experiments and innovations. Even though the opposite precautionary principle, which prohibits innovation and action with a risk of negative consequences, currently plays a key role in the innovation process, it has appeared relatively recently as a replacement the proactionary principle. In fact, the progress of European humanity until the 1960s had been based on the proactionary principle, but it now requires a kind of update: the distribution of responsibility and risks is to be based on responsibility (liability) rather than property as its legal rationale.

DOI: 10.22394/0869-5377-2018-5-1-28

### References

- Calabresi G., Melamed D. Property Rules, Liability Rules and Inalienability: One View of the Cathedral. *Harvard Law Review*, 1972, vol. 85, pp. 1089–1128.
- Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science* (eds M. Roco, W. Bainbridge), NSF-DOC Report, Arlington, VA, The National Science Foundation, 2004.
- Dobzhansky Th. *Genetics and the Origin of Species*, New York, Columbia University Press, 1937.
- Dobzhansky Th. *The Biology of Ultimate Concern*, New York, New American Library, 1967.
- Fuller S. Copyright's Over, It's Time to Go Proactionary. *Wired*, October 29, 2014. Available at: <http://wired.co.uk/article/copyright-over-time-to-go-proactionary>.
- Fuller S. *Humanity 2.0: What It Means to Be Human in the Past, Present and Future*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.
- Fuller S. On Regulating What Is Known: A Way to Social Epistemology. *Synthese*, 1987, vol. 73, no. 1, pp. 145–183.

- Fuller S. *Preparing for Life in Humanity 2.0*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012.
- Fuller S. *Social Epistemology*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- Fuller S. *Sotsiologiia intellektual'noi zhizni: kar'era uma vnutri i vne akademii* [The Sociology of Intellectual Life: The Career of the Mind in and Around Academy], Moscow, Delo, 2017.
- Fuller S., Lipinska V. *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism*, New York, Palgrave Macmillan, 2014.
- Kurzweil R. *The Age of Intelligent Machines*, Cambridge, MA, MIT Press, 1990.
- Latour B., Woolgar S. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Sage, 1979.
- Pickering A. *The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 2010.
- Russkii kosmizm: Antologiiia filosofskoi mysli* [Russian Cosmism: An Anthology of the Philosophical Thought] (eds S. G. Semenov, A. G. Gachev), Moscow, Pedagogika-Press, 1993.
- Tillich P. *Dinamika very. Vvodnye zamechaniia* [Dynamics of Faith. Introductory Remarks]. *Izbr. Teologiia kul'tury* [Selected Works. Theology of Culture], Moscow, Iurist, 1995.