

Философия

УДК 1:007:008(045)

И.В. Родин

О ТРАНСГУМАНИЗАЦИИ СОЗНАНИЯ В РОССИИ И НА ЗАПАДЕ¹

В предлагаемой статье будет затронута проблема трансгуманизации культуры в разрезе того, что можно назвать трансгуманизацией языка и сознания. Под последней подразумевается поступательная инволюция языка как семантического поля, поля абстрактной «избыточности» культуры в той форме, в которой она прописана в мыслеформах и формах межличностного взаимодействия. Следуя кибернетическому императиву, трансгуманизация языка и, соответственно, сознания и субъективности сводит язык к средству передачи информации, отсекая от него все «лишнее» и делая вопрос о сути субъективности предельно острым и актуальным. Сравнительный эпистемологический анализ русской и западной кибернетики и соответствующих траекторий трансгуманизации культуры выявляет разную природу и суть этих двух онтологем, а значит, и позволяет сделать более сложные выводы в отношении трансгуманистической реальности по разные стороны цивилизационных баррикад. Протягивание онтологической нити от дореволюционной философии русского самоопределения через «русский космизм» и русскую кибернетику позволяет понять, почему трансгуманизм не был изобретен в России и не может стать ее новой Идеей.

Ключевые слова: субъективность; язык; кибернетика; трансгуманизм; алгоритмизация культуры.

DOI: 10.35634/2412-9550-2022-32-4-349-358

Кибернетическая переоценка ценностей

Кэтрин Хэйлс (Katherine Hayles) в своей книге «How We Became Posthuman» [31] напоминает нам о том, что в своей основе макроидея кибернетики предельно проста и заключается она в том, что информация мыслится в отрыве от ее носителя, то есть тела. Минуя метафизику данной логики и вопрос о том, как и почему западный человек пришел к такой концепции реальности, заметим, что речь идет о революционной концепции человека, разобранного на элементы и мыслимого — вопреки и языческой, и христианской, и восточной идее человека — в качестве суммы исчисляемых и измеряемых частей.

Для лучшего понимания кибернетики как парадигмы мышления и бытия, бытия социального и экзистенциального за гранью «сухих формул», полезно лишний раз обратиться к идеям Норберта Винера, который, как это часто бывает, не столько сформулировал новый план действий, перезапустил социальный проект, сколько отразил внутренние чаянья культуры, в данном случае американской, — культуры, сделавшей ставку на экономику и технологии, дабы не обнаружить себя в капкане «бесцельных» душевных мук, подобно их заокеанским современникам — философам-экзистенциалистам, завсегдадатам семинаров Жака Лакана и тем, в чьих сердцах находили отклик идеи Франкфуртской школы.

Вернемся к базовым дефинициям, составляющим ядро винеровского кибернетического проекта и в более широком смысле кибернетического или трансгуманистического сознания. Кибернетика, по Винеру, являет собой а) теорию предсказания и конструирования устройств, воплощающих ее результаты; и б) теорию управления и связи в машинах и живых организмах. «Континентальным» антиподом такой теории субъективности и взаимодействия с оной, позволяющей понять ее от противного, является психоанализ Лакана.

Фигуры Винера и Лакана, рассматриваемые в качестве эпистемологических полюсов, не являются произвольной диадой, что проявляется в полной мере в исторической перспективе. В то время как теория Винера расширила свои владения до транскультурного пособия либерального капитализма, Лакан из центра притяжения интеллектуальной жизни, коим являлись его семинары в Париже, перекочевал на периферию, присоединившись к прочим «обскурантам» и «алхимикам» — Фридриху Ницше, Жоржу Батаю и прочим. И если винеровский радикализм, а точнее определенная методоло-

¹ Исследование выполнено в рамках проекта «Генеалогии “алгоритмической рациональности” в позднем СССР: от кибернетической утопии к информационному обществу» ИГИТИ им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ.

гическая топорность, неизбежно присущая охваченному экзальтацией от ощущения революционности и новизны собственных концептуальных конструкций, «рассеялась» и «смягчилась», переплавившись в «банальность трансгуманистического зла», то лакановские попытки спасти человеческую уникальность доступными ему — человеку «рухнувших европейских упований на разумность человека» — обернулись в итоге против него. В духе лукавой западной инклюзивности его постигла та же участь, что Ницше или Фрейда — быть разобраным на бесконечные цитаты, вырванные из контекста философского прозрения или клинической работы, в угоду возникшим *ex nihilo* квазидисциплинам — современных версий теории кино¹, сравнительного литературоведения и прочих интердисциплинарных формаций.

Диаметрально противоположная судьба линий Винера и Лакана связана с рядом краеугольных камней, задававших вектор внутреннего развития и самоопределения двух дисциплин — кибернетики и психоанализа. Главным из них и по сути вбирающим в себя все остальные является *метапозиция* Винера, без которой в принципе невозможно говорить ни о каком контроле и которая исходит из возможности работать с социумом и его частными представителями, рассматривая их в качестве закрытых, анти- или негэнтропийных систем. Лакановская же максима о том, что «метаязыка не существует», в корне противоречит подобной логике, не позволяя психоаналитику быть вызволенным из средоточия бытия и присущих ему глобальных процессов и исходить из позиции априорного знания (о другом субъекте). Примеряя на себя «крылья бога», Винер протягивает нить между прошлым/настоящим и будущим, «разрешая» в квазигегельянском ключе напряжение между «актом выверенного контроля» (к примеру, запуском «умной ракеты» по самолету противника) и автономным бытием внешнего объекта (движением самолета противника в пространстве) в форме поражения цели. Будучи математиком, Винер мыслит такое разрешение в качестве «решенной задачи» или конечной и обозреваемой точки, могущей рассматриваться в отрыве от онтологической тотальности истории и сопутствующих непосредственному «акту контроля» событий и обстоятельств. В этом свете цитата Винера как нельзя более точно подытоживает данную логику мысли: «Всякое математическое доказательство, за которым мы можем следовать, выразимо конечным числом символов. Эти символы, правда, могут быть связаны с понятием бесконечности, но связь эта такова, что ее можно установить за конечное число шагов» [4, с. 58].

Эсхатология субъективности: пост- и теневая субъективность

В этом смысле настало время перестать воспринимать «математически безошибочное счастье», «величие незыблемой закономерности исчисляемости», над которыми рефлексировал главный герой романа «Мы» Евгения Замятина, в качестве антиутопии, то есть умозрительной и оттого могущей восприниматься в абсурдистско-комическом ключе концептуальной конструкции при ее сопоставлении с «реальной» жизнью. Тот факт, что вычленимая из человека информация во всей своей несхватываемости и размытости своих границ мыслится кибернетизированным (трансгуманистическим, либерально-капиталистическим) сознанием в качестве *сущностного объекта* — факт этот является фундаментальным, обозначивая водораздел, по разные стороны которого оказывается современный человек.

На трансгуманистском склоне метафизического хребта располагается субъективность, для которой телесность не мыслится ни онтологическим фундаментом, ни судьбой. В свете этого встает ребром вопрос о том, какое же место в пространстве такого субъекта занимает тело, будучи подвергнутым концептуальному и экзистенциальному остракизму: *реально не то, что человек делает, а то, что он говорит о своих действиях, не имманентный разрыв между словом и делом, а буквальный смысл, на уровне которого и оценивается умертвляемое процедурой буквализации означающее*. На условном метауровне субъект, располагающийся на противоположном склоне, являет собой изнанку трансгуманистического постсубъекта, его тень. При этом теневое его качество следует воспринимать с предельной серьезностью, ибо в эпоху экранной, виртуальной и СМИ-иммерсивности вырисовывается новый априорный императив: *то, что не репрезентировано, не существует*. И если в кадре бес-

¹ Начиная с девяностых годов, теория кино фактически «сожгла мосты», связывавшие ее неразрывными узами с философией и психоанализом, с которыми она находилась в процессе непрерывного взаимного осмысления со всей онтологической заряженностью соответствующих дискурсов. Речь, разумеется, идет не о некоей «диверсии» со стороны формальных сил, а о том, что постепенное схождение с международной интеллектуальной сцены психоанализа и континентальной философии не могло не сказаться на «дисциплинах-побратимах».

конечного голливудского фильма доминирует утопический в своей кибернетической подконтрольности человеческому – режиссерскому, продюсерскому – замыслу субъект, в чьих действиях, в свою очередь, нет ничего человеческого – читай, спонтанного, случайного, абсурдного, несуразного, эксцентрического и алогичного – в таком случае его изничтожаемый визави – человек судьбы, души, веры в бога – пребывает не только за кадром образов, но и за кадром мысли. Иными словами, бытие такого субъекта есть *бытие вопреки и исподволь*.

Оценивая субъективность в контексте «испепеляющих все живое технологий двадцатого века», Антон Фортунатов с коллегами [22] выявляет то, что самим своим названием указывает на бытность свою неким побочным эффектом, а не магистральным явлением. Человека, вещающего из-под руин «человеческого, слишком человеческого», Фортунатов называет «ускользающим» – парадоксальным образом ускользающим от культуры в том виде, в котором она предстает перед субъектом современности и обнажающим, соответственно, ее абсолютную, фундаментальную антигуманность. Если человека следует искать на полях культуры, в человеке абсурда, по Камю [12], в косноязычном юродстве и аутизме, по Беккету [17], значит Фрейд был «недоволен» этой самой культурой по праву [23]. Однако прочерчивая траекторию трагичного самоотрицания, инерция списывания всех бед человечества на бездушную машину продолжает проявляться в современных попытках проблематизировать то, что в двадцатом веке действует под эгидой трансгуманизма, в частности игнорируя поворотный в антропологическом отношении момент разработки кибернетической парадигмы, в которой не машину попытались приблизить к человеку, но человека стали мыслить в терминах, в которых мыслят машину.

Иными словами, одной из структурных в культурном смысле проблем, проявляющихся в свете данного положения дел, является то, что довлеющий как в популярной культуре, так и в научном дискурсе консенсус рассматривает трансгуманизм преимущественно с позиций технократизации культуры и технопротезирования тела [14]. Ахиллесовой пятой такого подхода является подспудная идея о том, что инструменты и результаты трансгуманистического поворота внеположны субъекту, чья «истинная самость» якобы скрывается под техно- и медиапластами. Из подобного же идеализма проистекает желание осмыслить так называемый «BANI-мир» и вера в то, что ему можно противопоставить некое идеологическое/философское/системное «противоядие» [5; 32; 36]. Иными словами, упомянутый выше консенсус видит потенциальную панацею в реорганизации риторики, а не в осмыслении первопричин и работе на их уровне. Парадоксальным и опасным образом такая позиция отталкивается от тех же предпосылок, на которых зиждется сам трансгуманизм, а именно на идее свободного выбора «протезов», коими мыслятся не только протезы в буквальном смысле этого слова, но также пол, гендер, убеждения, ценности и формы их выражения [19]. Структурное, бессознательное, архетипическое, социозволюционное и прочие протосубъективные измерения, таким образом, сводятся на нет или «преодолеваются» в пользу ризоматической трансгуманистической этики произвольных слов (диктат частного мнения), действий (императив «жить сегодняшним днем») и, соответственно, нарративов и идентичностей. То, что обобщенно можно назвать «теорией перформанса», депроблематизирует трансгуманистический антропологический сдвиг, придавая ему утопическое измерение и смысл бесконечного расширения тела-сознания, то есть мысля его в количественных, а не качественных терминах. Как было сказано, подобный угол зрения чаще всего характеризует и критически настроенную по отношению к трансгуманизму мысль или ту, что позиционирует себя в качестве таковой [8; 15; 29].

Однако хрупкость мира и хрупкость субъекта и языка, посредством законов и понятийного аппарата которого человек интерпретирует мир и себя, отражаются друг в друге во взаимопроникающей причинно-следственной циркуляции динамических процессов, а значит глобальная трансгуманизация сознания (машинообразная «эффективизация» субъективности как на уровне ее внутренней самоидентификации, так и на уровне внешних проявлений) не может восприниматься как совокупность частных случаев, в чем нас пытается убедить психиатрия. В смысле своей внутренней логики последняя идет рука об руку с кибернетикой и противится как «шуму» живого языка, чувствительного и ищущего субъекта, так и невротической цикличности традиционного толка, проигрывающей типические формы жизни. Оба эти псевдополюса вмещают в себе измерение философии, которая и является эпистемологическим «яблоком раздора» между обобщенной западной и русской/советской кибернетикой.

Эпистемологический разлом: философия и/или кибернетика

Сопоставление западной (англо-американской [32]) и русской кибернетической мысли делает очевидным разрыв на уровне различного метафизического фундамента — тем неуловимым, что проявляется в той или иной эпистемологии. Русская кибернетическая мысль примечательна тем, что (предсказуемым для простого русского человека образом) она оказывается «неспособной» произвести тотальную редукцию человека до гидравлической системы, подвластной буквальному воздействию внешних технологических и методологических рычагов. Неизбывная, навязчивым образом онтологизирующая дискуссию касательно взаимодействия человека, технологий и информации отсылка соответствующей русской мысли к Гегелю таким образом снова и снова отмежевывает себя от западных визави, в своем материалистическом детерминизме, желают они того или нет, отталкивающихся от классической кибернетики 50-х, которая довела до логической концовки процесс «избавления» Запада от лубой формы трансценденталистского (диалектического) толкования социального устройства [30].

В этом смысле тот формальный исторический факт, что советские апологеты кибернетики пытались офилософить, космологизировать кибернетику, наделив ее диалектическим измерением, не может исчерпываться бюрократическим объяснением в плане попытки новоявленной дисциплины встроиться в конъюнктуру диалектического материализма. Ключевой здесь является сама траектория развития кибернетической мысли в контексте ее взаимоотношений с философией. Если для Запада явление кибернетики стало «удобным поводом» для окончательного (нигилистического) изживания трансцендентализма из стана культурной саморефлексии, то в русско-советском изводе кибернетика обернулась *расширением пространства философии* и поводом задуматься о неочевидности границ разделяемых ими территорий, что само по себе является философской проблемой.

Эволюция русской мысли в рамках новой истории в этом смысле предельно симптоматична. Как показывает Борис Гройс [7], в пред- и постреволюционный период антинигилистический трансцендентализм Ницше — еще одного разоблачителя западного позитивистско-академического «фарисейства» — очаровал умы как советской марксистски ориентированной конъюнктуры, так и ее оппонентов, представителей русского философско-религиозного ренессанса, основополагающей фигурой среди которых был Владимир Соловьев [18]. В то время как первые вычленили из Ницше атеистический фундамент для дальнейшей культурной самореконструкции, последние, «минуя» фигуру Антихриста, концентрировали свое внимание на «дионисийском начале», в котором для них отражалась русская соборность. Главным образом такое прочтение рассматривало Ницше в качестве глашатая крушения рационалистического Запада, а значит символического трамплина для становления соловьевского «Богочеловека». Иными словами, русская культура во всех своих противоположных в социополитическом плане проявлениях искала идеального, абсолютного, предельного и с готовностью их инкорпорировала.

Развивавшийся параллельно этому «русский космизм» [6] (Николай Федоров [21], Александр Богданов [3], Константин Циолковский [25] и другие), задействуя все доступные ему риторические и экспериментальные ресурсы, силился вывести научную мысль за рамки «лабораторности» и банальности прикладной целесообразности. Федоровские рассуждения о бессмертии и воскрешении из мертвых, панпсихизм Циолковского, размывавшего границы между органическим миром и материей — все эти радикальные, по большому счету «антинаучные» идеи, вопреки артикулируемой интенции и вторя Николаю Бердяеву [2], возвращали русскую мысль в лоно имманентного для нее эсхатологизма. Бердяев, к примеру, связывает русский эсхатологизм как форму мировосприятия с укорененными в русской культуре физическим и духовным странничеством и не могущей не развиться из нее стихийностью духа и его устремленностью в физическую и метафизическую бесконечную будущность.

Однако и «научная дотошность» искала выходов из «тихой гавани» эмпирического герметизма и вытекающих из него консенсуальностей, в которых стагнирует творческая мысль. К примеру, Георгий Щедровицкий [27] не удовлетворяется стандартным системным подходом, узревая в нем тенденциозность технологической эпохи, эпохи, оперирующей большими корпусами объектов и данных. По Щедровицкому, любой детерминизм, в частности методологический, к которому склоняет широкомаштабность и многовекторность современной человеческой деятельности, чреват антиномиями и ложными решениями поставленных задач. Он отказывается принимать системы и структуры в качестве априорных методологических точек отсчета в разработке научных идей, призывая к специальным логико-методологическим исследованиям, которые он открыто называет *методологической онтологией* и с помощью которых можно, по его мнению, выявить подоплеку самого системного подхода,

расширив спектр потенциальных исследовательских возможностей. Отнюдь не второстепенным побочным эффектом такого подхода является развитие личности и творческих способностей, в пределе превращая любого человека в первооткрывателя. Методология же для Щедровицкого «включа[е]т в себя моделирующую мир онтологию» (26, с. 13). «[О]шибочным является тезис, время от времени всплывающий в философской литературе», пишет он, «что-де теория познания и логика являются наукой о деятельности и процессах познания, а не о мире» [там же]. На такой закваске не могла развиться кибернетика закрытых (антиэнтропийных) систем, всей своей сутью противостоящая самодовлеющей онтологичности, космологичности феноменального человеческого бытия.

Уже в наши дни Григорий Тульчинский «закрывает гештальт», возвращая дискурс о сути русской культуры на «богословские круги своя», прорабатывая идею апофатичности русского сознания (в пике катафатичности западного сознания) и примата органических «низовых» (экзистенциальных и природных) процессов становления убеждений, идей и представлений над «институционализацией институтов», могущих вылиться в органическое же укоренение последней. «[А]пофатика не ориентируется на конкретику, логику и рациональность. Это путь сверхсознания и над-рациональности», – пишет Тульчинский (со ссылкой на В. Н. Лосского и П. Адо) [20, с. 34]. «Катафатичность [же] католицизма и особенно протестантизма обернулась буквальной реализацией гуманизмом Возрождения и Просвещения в изводе общества массового потребления» [20, с. 45]. Данный тезис можно вписывать в неизбежную реинкарнацию «русской идеи», а можно воспринимать ее в качестве абстрагированной концептуальной рамки. В любом случае корневая, «почвенная» причинно-следственная логика от этого не меняется, ровно как не меняется и то, насколько естественной и очевидной, не сказать тривиальной, она является для русского уха. Точно таким же трюизмом для западного, либерально-капиталистического сознания является идея о примате субъективного ощущения над бытием, рассматриваемом в качестве порождения первого. «Just do it» — призывает фирма Nike. «Impossible is nothing» — вторит ей фирма Adidas.

Энтропийное сопротивление энтропии

Узловой эпистемой в контексте кибернетической мысли является энтропия, это «жуткое» Западной культуры научного знания, тревожившее своим подрывным потенциалом как Фрейда (влечение к смерти) [24], так и Норберта Винера [4] – тех, для кого термодинамика стала трамплином для трансдисциплинарного квантового – психоаналитического и кибернетического, соответственно, скачка. В итоге Запад на концептуальном уровне «преодолеет» энтропию в качестве имманентного дестабилизирующего любую систему фактора. Русская же кибернетическая мысль двадцатого и двадцать первого веков неизбежно упирается в тупиковость тотального научно-экспериментального подхода к человеку, не будучи способной этот тупик проигнорировать [13]. Осмысляя путь, уже проделанный кибернетикой, и предвосхищая Четвертую промышленную революцию Клауса Шваба [34], Эвальд Ильенков пишет: «Логика редукции, уводящая все дальше и дальше от той конкретной «сущности», которую хотели понять, логика разложения конкретности на неспецифичные для нее составляющие части, в конечном итоге с неизбежностью приведет к «социо-био-химически-электрофизически-микрофизически-квантово-механическому» пониманию сущности человека. И совсем не по праву представители подобной механистической логики мнят себя материалистами. Проблема человеческой индивидуальности (личности) – как раз та проблема, где механистический материализм сам собой выворачивается в свою собственную противоположность, в самую плоскую форму идеализма – в физиологический идеализм, в позицию, где архаические представления о «душе» пересказываются на грубо-физикальном языке, переводятся в терминологию физиологии мозга или биохимии, кибернетики или теории информации, не меняясь от этого ни на йоту по существу» [9, с. 390-391].

Однако западная концептуализация трансгуманизма, являющаяся по сути своей одной из форм западной самоконцептуализации, мыслит космос на парадоксальном антикосмологическом уровне. Лука Валера, к примеру, поясняет, что постчеловеческое не имеет никакого отношения ни к континентальной метафизике, ни к восточной мистике, а уже через два абзаца постулирует навязчиво циркулирующую в среде современных материалистов квазиделезианскую идею искомой гармонии с миром и с космосом [35]. Что, спрашивается, может быть ближе к восточной (буддистской, даосской) мистике? Впрочем, никакого противоречия здесь нет. Спекулятивная попытка деконструировать западную метафизику со стороны Жака Деррида, как известно, ни к какой гармонии с миром и с космосом его не привела, поскольку, испепеляя трансцендентное, он остался наедине с сомнением, которое

все же должно разбавляться хоть какой-то формой «здорового детерминизма», чтобы поддерживать в человеке импульс к социальному бытию. Технологическое же решение гуманистического вопроса сводит всю «процедуру трансгуманизации» к банальной инженерной мысли, избавляющей ее апологета от лишних поводов сомневаться в правильности действий. Все по Винеру: если процедура зашла в тупик, надо просто выявить и устранить «изъян» техническим путем.

В качестве антитезы ильенковскому ратованию за теряющуюся между строк научных трактатов человеческую душу в одной из своих статей преемник Жака Лакана Жак-Ален Миллер [33] приводит предельно тривиальный в своей показательности пример проявления того, что он без обиняков называет свойством американской души: после представленного Миллером в Нью-Йорке доклада американский психолог (немецкого происхождения) Отто Кернберг подошел к нему со словами «да, но ведь эмоции составляют пятьдесят процентов душевной (психической) жизни». В этом комментарии заложена глубочайшая тревога кибернетизированного сознания по поводу и до этого выказываемой Кернбергом неспособности схватить лакановские термины, которые-де постоянно толкуются по-разному, не будучи четко сформулированными. Числа позволяют визуализировать Реальное (материю), с той, однако, оговоркой, что речь в подобных случаях всегда идет о *целых* числах, оперированием коими, как известно, математика – если уж мы прибегаем к ее помощи в попытке постичь тайны мира – не ограничивается. В этом смысле кибернетический *цифроз*¹ симптоматическим образом «отстает» от фактических представлений точных наук о «реальности», на которые любит ссылаться современный американский или американизированный обыватель.

На фоне приведенных выше примеров заметим, что, как и в любом другом компаративистском контексте, различие между Западом и Россией следует воспринимать не в качестве разрыва идеологического. Это смутное означающее – «идеология» – в ключе постмодернистского жонглирования смыслами неизбежно оборачивается бесконечной игрой зеркальных отражений, где на волне риторического пафоса все стороны используют те же самые понятия – свобода, демократия, фашизм и т. д., подразумевая под ними подчас диаметрально противоположные вещи. Речь идет, повторимся, о разрыве эпистемологическом, а значит, и метафизическом.

Показательным примером такого межцивилизационного разрыва является эксперимент МакКаллока-Питтса, в 40-х годах задавших целью вывести из данных вывода «человеческой машины» (реакции и действия, сохраненные в памяти) данные ввода (события и импульсы во внешнем мире, спровоцировавшие те самые реакции и действия). Примечательным здесь является, однако, не только сам механицизм и наивная линейность поставленной задачи, сами по себе отражающие определенный образ мышления, логическим продолжением которого явилась кибернетика и алгоритмизация культуры, но также и тот факт, что исследователи проигнорировали или, выражаясь психоаналитически, не возжелали принять как научную данность «разочаровывающие» результаты эксперимента, разрешив затруднительное в эпистемологическом смысле положение переводом этих самых результатов из материальной в спекулятивную плоскость: несмотря на выявленную неспособность человека сопоставить данные ввода и вывода и соотнести их на уровне причинно-следственной связи, проще говоря, постичь суть работы человеческого мозга, МакКаллок и Питтс, безоговорочно повинувшись винеровскому императиву, удовлетворились априорным признанием нервной системы в качестве фундаментального проводника перцепции в действие² [30, р. 70].

Именно на подобное «переворачивание задачи» выявления структуры объекта познания *по средством* эмпирического исследования указывает тот же самый Щедровицкий: «Если раньше шли от эмпирически выявленных зависимостей сторон объектов к определяющим их структурным связям и таким образом анализировали, расчленили в абстракциях заданный объект, то теперь уже в исходной точке начали строить, конструировать другой объект, структурный, который рассматривается как заместитель или модель исследуемого объекта и именно для этого создается. Поскольку структура модели строится самим исследователем, она известна, а поскольку она рассматривается как модель исследуемого объекта, то считается познанной и структура последнего» [26, с. 29]. Щедровицкий

¹ Цифра + психоз + цирроз.

² Воистину, нервная система в англосаксонском мире выполняет функцию трансцендентального начала, о чем, к примеру, свидетельствует поучительная в данном отношении история «американизации» психоанализа, от которого по сути не осталось ничего, кроме десемантизированного глоссария, поставленного на службу экспериментальной науке [37].

имеет в виду не что иное, как приблизительность эмпирических выводов, которой удовлетворялся западный мир до Галилея, столкнувшего исследователя лицом к лицу с нестерпимым разрывом между теоретическим (полем научного понятия) и практическим (полем объекта познания «как такового»), провозгласив вопреки сиюминутной эмпирической реальности, что все тела падают на землю одинаково, независимо от их веса. От себя добавим, что в коллективной негативной реакции западной цивилизации на данный тупик, довлеющей и по сей день, наблюдается постиудеохристианская инерция возвращения «мертвого Бога» в форме навязчивого примата Слова над реальностью, буквализированная в американском сознании – пестуемый примат мнения над данностью или пресловутое картезианское «я мыслю, следовательно, я существую», которое на наших глазах превращается во «все, что угодно, приходит мне в голову, следовательно, оно существует». Киборганическая, постфукодианская (постбю)политика трансгуманистской утопистки Донны Харауэй воспекает диктатуру воображения, «удовольствия от размывания границ и ответственности при их возведении» [с. 324], чистого, не омраченного действительностью галлюцинаторного наслаждения. «[Г]раница между научно-фантастическим вымыслом и социальной реальностью», пишет она, «[есть] оптическая иллюзия» [с. 324].

Даже Эстес Кларисса Пинкола, написавшая основополагающий в смысле феминистского осмысления юнгианской аналитической психологии труд «Бегущая с волками» [27], теоретизируя на тему такого порогового явления, как ярость, не может превозмочь в себе искушение прибегнуть к эпистемологическому квантовому скачку от мифологоархетипического осмысления субъективности к патологоорганической риторике в отношении невротических, выражаясь языком Фрейда, навязчивых состояний. Извлекая из комплекта эпистемологических инструментов приберегаемый именно для такого случая и доступный для всех американцев психиатрический ключ к ящику Пандоры человеческой природы, Пинкола постулирует, что ярость в своих крайних проявлениях лечится уже медикаментозным, а не психотерапевтическим путем, избегая вопроса о том, где пролегает граница между этими двумя типами ярости – между яростью «патологической» и тем, что она называет «праведным гневом».

Такая форма поистине парадоксального сциентистского самоотрицания не является случайностью, но, как было сказано, лежит в основе западной культуры: для претворения своего функционала и потенциала алгоритмическая рациональность, которую Чухров характеризует в качестве квазитворческой «порочной» бесконечности, должна оторгнуть субъективность и разум как на уровне их утверждения (условная традиция Платона-Аристотеля-Декарта), так и на уровне их негации (условная традиция Кьеркегора-Ницше-Делеза/Гваттари), с тем чтобы не отражать/трансформировать реальность, но творить себя в качестве обесцеленной потенциальности *ex nihilo* – по сути в качестве параллельной реальности по отношению ко всему человеческому [30, р. 69]. Если же рассматривать МакКаллока и Питтса не на уровне персоналий, а в качестве локальной манифестации этой самой рационалистско-алгоритмической эпистемологии, их «невротически» антинаучный вывод является парадигмальным сбоем в репрезентируемой ими эпистемо-логической системе.

Вывод: непреодолимость трансцендентного

Сама неспособность русской мысли развести в разные стороны философию и кибернетику свидетельствует о том, что кибернетизация и алгоритмизация для русской культуры являются все еще новым, сомнительным, неорганическим проектом, что, с одной стороны, не отменяет радикальности антропологической, лингвистической и когнитивной энтропийной примитивизации пространства субъекта в наше время, но, с другой стороны, намекает на мимолетность данного явления, уходящего корнями исключительно в веяния времени.

Выражаясь более обобщенно, западные идеи кибернетики были восприняты через призму культурного влияния марксизма и диалектического материализма, а на более глубинном уровне – русской христианской традиции, чье органическое взаимопроникновение с философией и литературой (Достоевский, Толстой) было на поверхности пресечено Советским проектом, но, разумеется, не исчерпало себя. Ярким примером этой несомой через десятилетия связи является роман Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита», питающийся не только соками «Фауста» Гете и «Антихриста» Ницше [16], но и, как показывает Борис Гройс [7], возвращающего русскую мысль к выкладкам дореволюционного религиозно-философского ренессанса. К последнему, к слову, следует относить и Достоевского: «Христос как идиот», по Гройсу, – аллюзия на князя Мышкина. Однако было бы неверно ограничиться «поверхностной» отсылкой к Ницше на уровне десакрализации или банализации фигу-

ры Христа, тем самым отрезав путь булгаковского романа к христианизированному космологизму «русской идеи» – по Соловьеву, Бердяеву или Ивану Ильину [10] – и узрев в этом одиночном срезе строго материалистскую, нигилистическую идеологию. Как показывает Гройс, поверх концептуальных литературных аллюзий тянутся нити, связывающие роман с «карнавалом» Михаила Бахтина [1] и с дионисийским началом того же самого Ницше, «без зазрения совести» вычленяемом и инкорпорируемом дореволюционной русской мыслью в отрыве от «смерти Бога». Оба эти центра притяжения – бахтинский и ницшеанский – являются онтологемами, перемалывающими как частную судьбу, так и любую, временную по своей природе, государственную идеологию. Отдельно стоит присмотреться к самим осевым фигурам Фауста и Мастера. Если первый воплощает в себе все пожирающий (включая самое себя) позитивизм, то второй – «минуя» Гете в ретроспективном взгляде в зеркало истории, видит в нем Гоголя, в «человеческом, слишком человеческом» жесте бросающего рукописи в огонь.

В свете такой «потусторонней» архетипичности, вылепляющей субъективность не в ключе формального, технического или логистического функционирования системы, но в ключе социополитического и духовного трансцендентализма, сверхзадача советской кибернетической мысли – побороть капиталистические общества посредством рационализации и контроля плановых и централизованных систем – была обречена на провал, не будучи способной не принимать во внимание того самого «ускользающего субъекта». Дестабилизирующее «голый прогресс» христианско-дионисийско-марксистско-гегелевское понимание человека как носителя бытия и истории, связующего звена между преходящестью локальных условий существования и метафизическим «Абсолютом» — такое понимание шло вразрез с концепцией человека, рассматривающего его в качестве функционера технического прогресса, могущего быть модернизированным посредством новых технологических решений и методологической квазиоптимизации, которую мы наблюдаем сегодня в корпоративной сфере. Иначе говоря, буквальное и тотальное научно-технологическое управление обществом, к коему органическим образом приближается современный либерально-капиталистический Запад, оказалось для русской культуры «непосильной задачей».

Набирающая обороты в современной России девальвация лингвистического, абстрактного и поэтического планов в пользу «эффективного» субъекта может сбить с толку, размыть метафизические границы различных контекстов, чему и противопоставляется представленная выше онтоструктурная компаративистика, к коей в качестве противовеса либерально-капиталистическому крену подталкивает то же самое время. Современность, оборачивающаяся и во многом формируемая такими фигурами, как Даня Милохин или Моргенштерн, сигнализирует о необходимости сформулировать нозографию постсубъекта, несущего с собой постцивилизацию, отринув идею о том, что трансгуманистическая проблема, даже будучи признанной в качестве таковой, является *внешней* по отношению к культуре угрозой, противостоять которой можно, дихотомизируя ее и субъективность, рассматривая ее в качестве «сущностного объекта». «Смерть субъекта» или постсубъективная эсхатология, провозглашенные постструктурализмом [29], не являются оторванной от реальности дистопической концепцией человека. Напротив, такое видение субъекта подытоживает отчасти свершившийся процесс, подобно тому, как Ницше не «умертил Бога», а всего лишь констатировал его смерть в субъекте своего времени. Подобным же образом мы пытаемся проблематизировать и осветить различные грани неизбывного вопроса каждой новой эпохи: что из себя представляет субъект, где пролегают его границы и кто/что эти границы устанавливает? Эскалирующий трансцивилизационный конфликт между традиционной/эдипальной/корневой/поэтической и трангуманистической/ кибернетической/ризоматической (etc.) парадигмами дает понять, что ни постановка данного вопроса не является тривиальной, ни ответ на него не является очевидным.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 545 с.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 320 с.
3. Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). М.: Экономика, 1989. Т. 1. 304 с.
4. Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. М.: «Советское радио», 1968. 328 с.
5. Гринченко С.Н. Культура как системная составляющая человечества // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2009. № 3 (19). С. 55-63.
6. Гройс Б.Е. Русский космизм. М.: Ад Маргинем, 2015. 336 с.

7. Гройс Б.Е. Введение в антифилософию. М.: Ад Маргинем, 2021. 224 с.
8. Изотов М.О. О трансгуманизме как мировоззрении // Гуманитарные исследования. 2020. № 4 (29). С. 16-20.
9. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
10. Ильин И.А. О русском национализме: сборник статей. Симферополь: Родное слово, 2016. 208 с.
11. Ильин В.В. Философия кризиса. Человечество на пороге катастрофических перемен. М.: Проспект, 2022. 104 с.
12. Камю А. Миф о Сизифе. М.: АСТ, 2011. 224 с.
13. Лефевр В.А. Что если Платон был прав? // Рефлексивные процессы и управление. 2010. № 1-2. С. 23-32.
14. Луков В.А. Трансгуманизм // Знание. Понимание. Умение. 2017. № 1. С. 245-252.
15. Мелешко Е.Д. Трансгуманизм и цифровая этика // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. Июль 2021. № 2 (38). С. 5-16.
16. Ницше Ф. Антихрист: проклятие христианству. Харьков: Фолио, 2009. 191 с.
17. Рясов А.В. Беккет: путь вычитания. СПб.: Jaromír Hladík press, 2021. 160 с.
18. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. Три свидания. М.: Карамзин, 2018. 186 с.
19. Трофимов В.В. Философская критика трансгуманизма // Наука. Искусство. Культура. 2017. № 2 (14). С. 184-192.
20. Тульчинский Г.Л. Апофатика и институционализация: прагмасемантический анализ // Политическая концептология. 2022. № 3. С. 29-48.
21. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 709 с.
22. Фортунатов А.Н., Фортунатов Н.М., Фортунатова В.А., Бокова А.В. Между предчувствием и воспоминанием: коммуникативный идеал гуманизма XXI века // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2020. № 37. С. 67-77.
23. Фрейд З. Недовольство культурой. М.: Фолио, 2013. 222 с.
24. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. Ижевск: ERGO, 2018. 120 с.
25. Циолковский К.Э. Космическая философия. Живая Вселенная. М.: Академический проект, 2017. 640 с.
26. Щедровицкий Г.П. Проблемы методологии системного исследования. М.: Знание, 1964. 48 с.
27. Эстес К.П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. М.: София, 2016. 448 с.
28. Braidotti R. The Posthuman. Cambridge: Polity, 2013. 180 p.
29. Cadava E., Connor P., Nancy J.-L. (Eds.). Who Comes after the Subject? New York & London: Routledge, 1991. 256 p.
30. Chukhrov K. The philosophical disability of reason: Evald Ilyenkov's critique of machinic intelligence // Radical Philosophy. Spring 2020. № 2.07. Pp. 67-78.
31. Hayles K. How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago & London: University of Chicago Press Journals, 1999. 364 p.
32. Herbrechter S. Critical Posthumanism. London: Bloomsbury Academic, 2013. 250 p.
33. Miller J.-A. Ordinary psychosis revisited // Psychoanalytic Notebooks. 2009. № 19. Pp. 33-48.
34. Schwab K. The Fourth Industrial Revolution. New York: Currency, 2016. 192 p.
35. Valera L. Posthumanism: Beyond Humanism? // Cuadernos de Bioética XXV. 2014. № 3^a. Pp. 481-491.
36. Von Foerster H. Understanding Understanding. Essays on Cybernetics and Cognition. Urbana, IL: Springer, 2003. 374 p.
37. Wells H. K. The Failure of Psychoanalysis: From Freud to Fromm. New York: International Publishers, 1963. 252 p.

Поступила в редакцию 27.11.2022

Родин Игорь Владимирович, PhD, научный сотрудник,
Институт гуманитарных историко-теоретических исследований имени А.В. Полетаева,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
101000, Россия, г. Москва, ул. Мясницкая, 20
E-mail: ntooloose@gmail.com

I.V. Rodin

ON TRANSHUMANIZATION OF MIND IN RUSSIA AND THE WEST

DOI: 10.35634/2412-9550-2022-32-4-349-358

In the proposed article we will touch on the problem of transhumanization of culture in view of what could be named the transhumanization of language and mind. Under the latter we understand the progressive involution of language as a semantic field, a field of abstract 'excessiveness' of culture as it is inscribed in forms of thought and interpersonal interaction. Following the cybernetic imperative, the transhumanization of language and, consequently, of mind and subject-

tivity, reduces the language to a means of transmission of information, while cutting all the 'unnecessary' off it and making the question regarding the essence of subjectivity extremely acute and relevant.

A comparative epistemological analysis of Russian and Western cybernetics and their corresponding trajectories of cultural transhumanization, elicits different nature and essence of these two ontologemes, which allows us to draw more complex conclusions concerning the transhumanistic reality on opposite sides of the civilizational barricades. Ontologically bridging between the pre-Revolutionary philosophy of Russian self-determination, Russian cosmism and Russian cybernetics allows us to understand why transhumanism has not been invented in Russia and cannot become its new Idea.

Keywords: subjectivity; language; cybernetics; transhumanism; algorithmization of culture.

Received 27.07.2022

Rodin I.V., PhD, scholar at Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities
HSE University
Staraya Basmannaya st., 21/4, Moscow, Russia, 105066
E-mail: ntooloose@gmail.com