Національна музична академія України
імені П. І. Чайковського
Міністерство культури та інформаційної політики України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ГОРБАТЮК АНДРІЙ ЮРІЙОВИЧ

УДК 130.2:39 (398) +7.08

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ФЕНОМЕНА ТРАНСГУМАНІЗМУ В КУЛЬТУРНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

034 «Культурологія»
03 «Гуманітарні науки»

Подається на здобуття наукового ступеня
доктор філософії (кандидата культурології)

Дисертація місить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ (А. Ю. Горбатюк)

Науковий керівник: Бровко Микола Миколайович
доктор філософських наук,
професор

Київ – 2024

АНОТАЦІЯ

Горбатюк А. Ю. Концептуалізація феномена трансгуманізму в культурній антропології. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 034 «Культурологія» (03 «Гуманітарні науки»). – Національна музична академія України імені П. І. Чайковського, Міністерство культури та інформаційної політики України, Київ, 2024.

Актуальність. Дисертаційне дослідження присвячене розв'язанню актуального теоретико-прикладного завдання – всебічному вивченню філософського концепту трансгуманізму крізь призму його трансформаційних змін у контексті культурно-антропологічної парадигми.

Невід'ємною характеристикою сучасного світу є його постійна трансформація під впливом технологічного прогресу. Цей процес супроводжується суттєвими викликами й переглядом усталених уявлень про життя та місце людини у світі, адже новітні технології потребують адаптації до нових реалій і переосмислення етичних норм. Закономірно, що розвиток штучного інтелекту, біотехнологій, нанотехнологій та робототехніки також відкриває нові можливості для зміни людської природи. В цьому контексті вищезазначене продукує важливість концепту трансгуманізму – інтелектуального, філософського та культурного руху, спрямованого на використання технологій для покращення природи людини і вдосконалення можливостей останньої як біологічного виду в культурній антропології.

Філософи-трансгуманісти стверджують, що завдяки досягненням науки і техніки можна подолати хвороби, старіння та смерть, а також значно розширити фізичні й розумові можливості людини. Цей дискурс пропонує принципово новий, радикальний погляд на майбутнє людства, де людина є не просто пасивним спостерігачем за технологічним прогресом, а й активним творцем нового світу, в якому її можливості обмежені лише людською уявою. Таким

чином, трансгуманізм як концепт прагне до настання постбіологічного майбутнього, де людство буде вільним від обмежень, накладених біологією, і зможе самостійно впливати на процеси еволюції.

Дослідження феномена трансгуманізму в історико-культурному контексті підсилюється внеском культурної антропології – сфери наукових досліджень, що вивчає специфіку взаємодії людини та культури. Своєю чергою, остання, аналізує, яким чином трансгуманізм впливає на уявлення про людину, усталені в суспільстві цінності та етичні норми, а також можливі шляхи зміни культури в майбутньому. Таким чином, вчені-трансгуманісти намагаються не лише визначити сутність цього концепту з урахуванням його культурних та філософських витоків, а й спрогнозувати потенційні наслідки його реалізації. Ретельне вивчення всіх аспектів використання технологій для покращення людської природи та їхніх наслідків є особливо важливим, оскільки цей процес у подальшому може призвести до непередбачуваних суспільних-культурних змін.

Метою дослідження є всебічне вивчення філософського концепту трансгуманізму крізь призму його трансформаційних змін у контексті культурно-антропологічної парадигми.

Об’єктом дослідження є феномен трансгуманізму як комплексне інтелектуальне явище та філософський світогляд.

Предмет дослідження становить визначення концептуальних засад феномена трансгуманізму в культурно-антропологічній парадигмі.

Завданням дослідження є таке:

– репрезентувати характерні риси філософії трансгуманізму з урахуванням особливостей її впливу на творення сучасного соціокультурного простору;

– відстежити процес генези трансгуманістичних ідей у науковій та науково-фантастичній літературі;

– дослідити поняття технокультури та сингулярності як окремі аспекти концептуалізації культури трансгуманізму;

– визначити роль концепту штучного інтелекту в умовах сучасної

соціокультурної парадигми;

– вивчити специфіку етичних, соціально-культурних і технологічних аспектів трансгуманістичної концепції смертності та безсмертя;

– з'ясувати стрижневі філософсько-антропологічні та антропотехнічні засади людського розвитку в контексті трансгуманізму;

– висвітлити трансгуманістичну проблематику переосмислення людської культури та ідентичності в умовах цифрових змін.

Наукова новизна одержаних результатів дослідження зумовлена тим, що у ньому вперше розглянуто концепт трансгуманізму в вимірі культурної антропології. Зокрема, дисертація заповнює лакуни в дослідженні таких проблем:

Уперше:

– комплексно розкрито історико-культурний контекст руху трансгуманізму з точки зору культурної антропології;

– ґрунтовно опрацьовано масив української та зарубіжної наукової літератури з проблематики трансгуманізму, а також науково-фантастичні твори, у яких репрезентовано трансгуманістичні ідеї;

– чітко розмежовано поняття класичного гуманізму, трансгуманізму та постгуманізму в дискурсі некласичної культури;

– досліджено соціально-культурні та метафізичні дилеми в контексті трансгуманістичних уявлень про смертність і безсмертя;

– з'ясовано онтологічні, соціокультурні та трансгуманістичні аспекти філософсько-антропологічних досліджень людини.

Уточнено та вдосконалено:

– концепції щодо генези трансгуманістичних ідей у науковій та науково-фантастичній літературі;

– погляди на концепти технокультури та сингулярності в трансгуманізмі як прояви взаємодії людства та технологій;

– уявлення щодо етичних, соціально-культурних і технологічних аспектів концепції смертності, безсмертя як подолання страждань у трансгуманізмі.

Новий рівень отримали положення про:

– поняття штучного інтелекту і проблеми культурної трансформації в епоху цифровізації;

– феномен страху смерті як ключовий філософсько-культурний фактор у контексті трансгуманізму;

– трансформацію людської культури та особистої ідентичності у контексті технологічного прогресу.

Результати дослідження. У результаті проведеного дослідження здобувачем одержано такі наукові результати, які розкривають його особистий внесок у проблематику, що досліджується:

1. Особливість розвитку проблематики, проаналізованої в дисертаційному дослідженні, визначається впливом трансгуманістичної філософії на становлення сучасного соціокультурного простору, в якому результативними виявляються навіть найбільш яскраво виражені прояви морфологічної свободи. Вищезазначене продукує розгляд трансгуманістичного руху в історико-культурному контексті, що репрезентується шляхом синтезу та протиставлення ідей низки світоглядних напрямів: класичного гуманізму, трансгуманізму та постгуманізму у дискурсі некласичної культури. При цьому позитивне вираження трансгуманізму стає можливим завдяки новітнім технологічним змінам, а усвідомлення вибору кожного кроку суб’єктом та об’єктом цих трансформацій є ключовим в їхньому культурологічному контексті. Натомість особливості історико-культурного контексту руху трансгуманізму закономірно продукують подальший аналіз його ідейних трансформацій у межах культурно-антропологічної дискусії.

2. Підґрунтям для філософських трансгуманістичних ідей є науково-фантастична література, прогностичний та репрезентативний характер якої суголосний з соціокультурним та економіко-технологічними аспектами суспільного розвитку в контексті культурної антропології. Специфіка висвітлення в науковій літературі та під час наукових заходів ідей вчених-трансгуманістів і їхніх опонентів – біоконсерваторів, дає змогу

обґрунтувати продуктивність актуалізації цих ідей у науковій фантастиці як нестандартному середовищі, що набуває спекулятивних форм. У межах останніх висвітлюється потенційне трансгуманістичне майбутнє, яке осягається крізь призму генези технологій та етичних проблем. Так, основу поглядів трансгуманістів складає заклик до звільнення людини від обмежень, накладених біологією, натомість постгуманісти прагнуть до позбавлення людини від впливу ідей, що сприяють трансгуманістичному баченню, висловлюючи сумніви в можливості вирішення моральних проблем постгуманізму шляхом взаємодії з біотехнологіями сучасності.

3. Аналіз понять технокультури та сингулярності як важливих аспектів концептуалізації культури трансгуманізму спродукований висвітленням самобутності формування трансгуманістичних соціокультурних візій та їхнього впливу на суспільство на сучасному етапі. При цьому технокультуру розкрито як теорію, що втілює погляди на життя як його творчий початок, всупереч ідеям біоконсерваторів, що відмовляються від універсального осягнення онтологічної реальності шляхом заперечення самого вищезазначеного поняття. Разом з тим, диференційованість природи останньої визначає проблематичність її характеру, приховуючи перезатвердження та обґрунтування звичних ідей і цінностей. Трансгуманістичний рух постулює концепцію сингулярності як продукту стрімкого розвитку технологічних сил, що виходять з-під контролю. Ідея такої неконтрольованості, що гіпотетично може призвести до технологічної сингулярності, позиціонується дослідниками технокультури як одна зі стрижневих у сучасному футуризмі, а також науковій фантастиці (у жанрі посткіберпанку та інших). Зокрема, сингулярність дає змогу переглянути погляди на історичні наративи, пов’язані з утопічними соціально-економічними реорганізаціями.

4. Значення концепту штучного інтелекту в межах сучасної соціокультурної парадигми актуалізується його інноваційністю, що наразі є третім проривним цивілізаційним етапом (після переходу до осілого землеробства і тваринництва в епоху неоліту та промислової революції і

остаточного переходу до індустріальної епохи в XIX ст.). Побутування штучного інтелекту реалізується у контексті сподівань вчених-трансгуманістів щодо формування в майбутньому нових трансгуманістичних категорій – суперінтелекту та супердобробуту, що стане можливим у результаті панування штучного мозку. Закономірна можливість останнього перевершувати природні здібності людини передбачає рух до потенційного завантаження людської свідомості на цифрові носії (емуляції) з подальшим її об'єднанням з вищезазначеним штучним інтелектом як способом подолання біологічних обмежень людського виду. У цьому контексті безпосередні надії людини на продовження власного існування будь-яким способом (включно з формою цифрової копії себе самої) ґрунтуються на цілком природному для людського індивіда страху смерті як багатогранному конструкті.

5. Важливою віхою процесу концептуалізації трансгуманізму в контексті культурно-антропологічних трансформацій є глибинне дослідження концепції смертності, безсмертя як подолання страждань. Своєю чергою, ключовими складниками феномена страху смерті є страх своєї смерті та страх смерті інших людей, які поділяються на публічний, приватний та несвідомий рівні. Показово, що концептуальною базою потенційної емуляції людського мозку, шляхом його завантаження на цифровий носій та феноменологічного переживання ним свідомості, є онтологія безсмертя, яка викликає сумніви у користі такого вдосконалення. Мовиться також про відтермінування смерті як головного обмеження людського існування і константи буття, що продукує розуміння переконань у біологічному початку останнього. При цьому опір модифікаціям є боротьбою за людську сутність та можливість залишитись собою і відповідати власній природі. Однак трансгуманісти розглядають вищезазначену перспективу як подолання страху існування, а неминучі буттєві парадокси і фундаментальні морально-етичні проблеми вважають такими, що будуть подолані в майбутньому.

6. Дослідження особливостей антропологічної кризи в контексті викликів трансгуманізму продукує вивчення онтологічних, соціокультурних і

трансгуманістичних аспектів філософсько-антропологічних студій. Відкритість трансформаційного характеру людської природи до вдосконалення або спотворення доцільно розглядати в контексті нефіксованості природи трансформацій та відкритості до самих себе. Поряд з тим, дискусійним є питання відносин людини з технологією, адже машини не здатні досліджувати природу власного інтелекту, отже, ця проблема набуває спекулятивних рис. Однак, сам факт існування таких машин, на кшталт побутування тварин, пов'язаний із широким спектром проблем екзистенційного та політичного характеру щодо низки питань, прав та обов'язків, які можна їм доручити. У межах буття тварин і машин доцільно вести мову про подолання «фало-логоцентричної» ідеології з її подальшим перетворенням на антропоцентричну. Вищезазначене продукує логічність руху до подолання антропоцентричного гуманізму на користь ширшого постгуманістичного чи трансгуманістичного бачення життя.

7. Проблема переосмислення людської культури актуалізована в контексті сучасних культурно-антропологічних студій, функцією яких є пошук та дослідження в просторі соціальних змін. Закономірно, що майбутнє науки пов'язане з відсутністю ілюзій щодо безкорисливої соціальності та буде спрямоване на просування репрезентативного знання з точки зору критичної, етичної та заангажованої практики. Природно, що в контексті розвитку руху трансгуманізму особиста ідентичність є диференційованим питанням, яке актуалізується в межах утилітаризму, пріоритетом для якого є інтереси людства, а не окремого індивіда. Частина вчених-трансгуманістів вважає, що особиста ідентичність є фікцією, що, своєю чергою, породжує відсутність страху її втрати в процесі вдосконалення людського тіла. Таким чином, це питання має дискусійний характер, і може бути розв'язане шляхом дебатів про свободу волі та юридичну відповідальність у контексті нейронауки. Своєю чергою, у разі відсутності такої свободи доцільним є вдавання її наявності задля стабільного функціонування та правонаступності суспільства на умовах соціального контракту.

Отже, у дисертаційному дослідженні, присвяченому концептуалізації феномена трансгуманізму в культурній антропології: репрезентовано характерні риси філософії трансгуманізму з урахуванням особливостей її впливу на творення сучасного соціокультурного простору; відстежено процес становлення трансгуманістичних ідей у науковій та науково-фантастичній літературі; досліджено поняття технокультури та сингулярності як окремі аспекти концептуалізації культури трансгуманізму; визначено роль концепту штучного інтелекту в умовах сучасної соціокультурної парадигми; вивчено специфіку етичних, соціально-культурних і технологічних аспектів трансгуманістичної концепції смертності та безсмертя; з'ясовано стрижневі філософсько-антропологічні та антропотехнічні засади людського розвитку в контексті трансгуманізму; висвітлено трансгуманістичну проблематику переосмислення людської культури та ідентичності в умовах цифрових змін.

Ключові слова : гуманізм, трансгуманізм, технології, штучний інтелект, некласична культура, технокультура, культурна антропологія, світогляд, антропотехніка, культуротворчість, сучасні культурні практики, постмодерн, сучасне мистецтво, сингулярність, цифровізація

ABSTRACT

Horbatiuk A. Y. Conceptualization of the phenomenon of transhumanism in cultural anthropology. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 034 «Cultural Studies» (03 «Humanities») – P. Tchaikovsky National Music Academy of Ukraine, Ministry of Culture and Information Policy of Ukraine, Kyiv, 2024.

Relevance of the study. The dissertation research is devoted to solving an urgent theoretical and applied problem – a comprehensive study of the philosophical concept of transhumanism through the prism of its transformational changes in the context of the cultural and anthropological paradigm.

An inherent characteristic of the modern world is its constant transformation

under the influence of technological progress. This process is accompanied by significant challenges and a revision of the established ideas about life and the place of man in the world, as the latest technologies require adaptation to new realities and rethinking ethical norms. Naturally, the development of artificial intelligence, biotechnology, nanotechnology, and robotics also opens up new opportunities for changing human nature. In this context, the above-mentioned makes the concept of transhumanism important – an intellectual, philosophical, and cultural movement aimed at using technology to improve human nature and enhance the capabilities of the latter as a biological species in cultural anthropology.

Transhumanist philosophers argue that advances in science and technology can overcome disease, aging, and death, and significantly expand human physical and mental capabilities. This discourse offers a fundamentally new, radical view of the future of humanity, where a person is not just a passive observer of technological progress, but also an active creator of a new world in which his or her capabilities are limited only by human imagination. Thus, transhumanism as a concept strives for a post-biological future, where humanity will be free from the limitations imposed by biology and will be able to independently influence the processes of evolution.

The study of the phenomenon of transhumanism in the historical and cultural context is enhanced by the contribution of cultural anthropology, a field of research that studies the specifics of human-cultural interaction. The latter, in turn, analyzes how transhumanism affects the idea of a person, the values and ethical norms established in society, as well as possible ways of changing culture in the future. Thus, transhumanist scholars are trying not only to define the essence of this concept, taking into account its cultural and philosophical origins but also to predict the potential consequences of its implementation. A thorough study of all aspects of the use of technology to improve human nature and its consequences is particularly important, as this process may lead to unpredictable social and cultural changes in the future.

The purpose of the study is to comprehensively study the philosophical concept of transhumanism through the prism of its transformational changes in the

context of the cultural and anthropological paradigm.

The object of the study is the phenomenon of transhumanism as a complex intellectual phenomenon and philosophical outlook.

The subject of the study is to determine the conceptual foundations of the phenomenon of transhumanism in the cultural and anthropological paradigm.

The objective of the study is as follows:

– to present the characteristic features of the philosophy of transhumanism, taking into account the peculiarities of its influence on the creation of the modern socio-cultural space;

– to trace the process of genesis of transhumanist ideas in scientific and science fiction literature;

– to study the concepts of technoculture and singularity as separate aspects of the conceptualization of the culture of transhumanism;

– to determine the role of the concept of artificial intelligence in the context of the modern socio-cultural paradigm;

– to study the specifics of ethical, socio-cultural, and technological aspects of the transhumanist concept of mortality and immortality;

– to clarify the core philosophical, anthropological, and anthropotechnical foundations of human development in the context of transhumanism;

– to highlight the transhumanist issues of rethinking human culture and identity in the context of digital change.

The scientific novelty of the research results is due to the fact that it is the first to consider the concept of transhumanism in the dimension of cultural anthropology. In particular, the dissertation fills in the gaps in the study of the following issues:

For the first time

- the historical and cultural context of the transhumanism movement is comprehensively revealed from the perspective of cultural anthropology;

- the array of Ukrainian and foreign scientific literature on the problems of transhumanism, as well as science fiction works that represent transhumanist ideas, is thoroughly studied;

- the concepts of classical humanism, transhumanism and posthumanism in the discourse of non-classical culture are clearly distinguished;

- socio-cultural and metaphysical dilemmas in the context of transhumanist ideas about mortality and immortality are investigated;

- the ontological, socio-cultural and transhumanistic aspects of philosophical and anthropological studies of human beings were clarified.

The concepts of the genesis of transhumanism have been clarified and improved:

- concepts about the genesis of transhumanist ideas in scientific and science fiction literature;

- views on the concepts of technoculture and singularity in transhumanism as a manifestation of the interaction between humanity and technology;

- ideas about ethical, socio-cultural and technological aspects of the concepts of mortality, immortality and overcoming suffering in transhumanism.

A new level was reached by the provisions on:

- the concept of artificial intelligence and the problems of cultural transformation in the digitalization era;

- the phenomenon of fear of death as a key philosophical and cultural factor in the context of transhumanism;

- transformation of human culture and personal identity in the context of technological progress.

As a result of the research, the applicant obtained the following scientific results that reveal his contribution to the research topic:

1. The peculiarity of the development of the issues analyzed in the dissertation is determined by the influence of transhumanist philosophy on the formation of the modern socio-cultural space, in which even the most pronounced manifestations of morphological freedom are effective. The above results in the consideration of the

transhumanist movement in the historical and cultural context, which is represented by synthesizing and contrasting the ideas of several worldview trends: classical humanism, transhumanism, and posthumanism in the discourse of non-classical culture. At the same time, the positive expression of transhumanism is made possible by the latest technological changes, and the awareness of the choice of each step by the subject and object of these transformations is key in their cultural context. Instead, the peculiarities of the historical and cultural context of the transhumanism movement naturally produce a further analysis of its ideological transformations within the framework of cultural and anthropological discussion.

2. The basis for philosophical transhumanist ideas is science fiction, the predictive and representative nature of which is in line with the socio-cultural, economic, and technological aspects of social development in the context of cultural anthropology. The specificity of coverage in the scientific literature and during scientific events of the ideas of transhumanist scientists and their opponents – bioconservatives, allows us to substantiate the productivity of actualization of these ideas in the science fiction as a non-standard environment, taking on speculative forms. The latter highlights the potential transhumanist future, which is perceived through the prism of the genesis of technology and ethical issues. Thus, the basis of the transhumanists' views is the call for human liberation from the limitations imposed by biology, while posthumanists seek to rid humans of the influence of ideas that promote a transhumanist vision, expressing doubts about the possibility of solving the moral problems of posthumanism through interaction with modern biotechnology.

3. The analysis of the concepts of technoculture and singularity as important aspects of the conceptualization of the culture of transhumanism is based on the highlighting of the originality of the formation of transhumanist socio-cultural visions and their impact on society at the present stage. At the same time, technoculture is revealed as a theory that embodies the view of life as its creative beginning, contrary to the ideas of bioconservatives who reject the universal comprehension of ontological reality by denying the aforementioned concept itself. At the same time,

the differentiated nature of the latter determines the problematic nature of its character, hiding the reaffirmation and justification of familiar ideas and values. The transhumanist movement postulates the concept of singularity as a product of the rapid development of technological forces that are out of control. The idea of such uncontrollability, which can hypothetically lead to a technological singularity, is positioned by technoculture researchers as one of the core ideas in contemporary futurism, as well as in science fiction (in the post-cyberpunk genre and others). In particular, the singularity allows us to reconsider views on historical narratives related to utopian socio-economic reorganizations.

4. The significance of the concept of artificial intelligence within the modern socio-cultural paradigm is actualized by its innovativeness, which is currently the third breakthrough civilizational stage (after the transition to sedentary agriculture and animal husbandry in the Neolithic era and the Industrial Revolution and the final transition to the industrial era in the nineteenth century). The emergence of artificial intelligence is realized in the context of transhumanist scientists' hopes for the formation of new transhumanist categories in the future – superintelligence and superwelfare, which will be possible as a result of the dominance of the artificial brain. The natural ability of the latter to surpass the natural abilities of humans implies a move towards the potential downloading of human consciousness onto digital media (emulation) with its subsequent integration with the aforementioned artificial intelligence as a way to overcome the biological limitations of the human species. In this context, a person’s immediate hopes for the continuation of his or her existence by any means (including a digital copy of himself or herself) are based on the fear of death as a multifaceted construct, which is quite natural for a human individual.

5. An important milestone in the process of conceptualizing transhumanism in the context of cultural and anthropological transformations is an in-depth study of the concepts of mortality, immortality, and overcoming suffering. In turn, the key components of the phenomenon of fear of death are the fear of death of oneself and the fear of death of other people, which are divided into public, private, and

unconscious levels. It is noteworthy that the conceptual basis for the potential emulation of the human brain by downloading it to a digital medium and its phenomenological experience of consciousness is the ontology of immortality, which raises doubts about the benefits of such an improvement. It is also about postponing death as the main limitation of human existence and a constant of being, which produces an understanding of the belief in the biological origin of the latter. At the same time, resistance to modifications is a struggle for human essence and the ability to remain oneself and correspond to one's nature. However, transhumanists view the above perspective as overcoming the fear of existence and consider the inevitable existential paradoxes and fundamental moral and ethical problems to be overcome in the future.

6. The study of the peculiarities of the anthropological crisis in the context of the challenges of transhumanism produces the study of ontological, socio-cultural, and transhumanistic aspects of philosophical and anthropological studies. The openness of the transformational nature of human nature to improvement or distortion should be considered in the context of the non-fixed nature of transformations and openness to oneself. At the same time, the question of human relations with technology is debatable, because machines are not able to explore the nature of their intelligence, and thus this problem becomes speculative. However, the very fact of the existence of such machines, similar to the existence of animals, is associated with a wide range of existential and political problems regarding several issues, rights, and responsibilities that can be assigned to them. Within the framework of the existence of animals and machines, it is advisable to talk about overcoming the «phallo-logocentric» ideology with its further transformation into anthropocentric. The above produces the logic of the movement toward overcoming anthropocentric humanism in favor of a broader posthumanist or transhumanist vision of life.

7. The problem of rethinking human culture is actualized in the context of contemporary cultural and anthropological studies, whose function is to search and research in the space of social change. It is natural that the future of science is associated with the absence of illusions about disinterested sociality and will be

aimed at promoting representative knowledge in terms of critical, ethical and engaged practice. Naturally, in the context of the development of the transhumanism movement, personal identity is a differentiated issue that is actualized within the framework of utilitarianism, which prioritizes the interests of humanity rather than the individual. Some transhumanist scholars believe that personal identity is fiction, which, in turn, generates a lack of fear of losing it in the process of improving the human body. Thus, this issue is controversial and can be resolved through debates about free will and legal responsibility in the context of neuroscience. In turn, in the absence of such freedom, it is advisable to pretend that it exists for the sake of the stable functioning and continuity of society under the terms of a social contract.

Thus, in the dissertation study on the conceptualization of the phenomenon of transhumanism in cultural anthropology: the characteristic features of the philosophy of transhumanism are presented, taking into account the peculiarities of its influence on the creation of the modern socio-cultural space; the process of formation of transhumanist ideas in scientific and science fiction literature is traced; the concepts of technoculture and singularity are studied as separate aspects of the conceptualization of the culture of transhumanism; the role of the concept of artificial intelligence in the modern socio-cultural paradigm is determined the specifics of the ethical, socio-cultural and technological aspects of the transhumanist concept of mortality and immortality are studied; the core philosophical, anthropological and anthropotechnical foundations of human development in the context of transhumanism are clarified; the transhumanist issues of rethinking human culture and identity in the context of digital changes are highlighted.

Keywords: humanism, transhumanism, technology, artificial intelligence, non-classical culture, technoculture, cultural anthropology, worldview, anthropotechnics, cultural creativity, contemporary cultural practices, postmodernity, contemporary art, singularity, digitalization

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці здобувача, у яких опубліковані основні наукові результати дисертації

1. Горбатюк А. Колізії гуманістичних ідей в дискурсі некласичної культури. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*. 2021. № 37. С. 104–110. DOI: https://doi.org/10.35619/ucpm.vi37.447.

2. Горбатюк А. Культуротворча перспектива трансгуманістичних ідей у контексті сучасних технологій. *Часопис Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського*. 2022. № 56–57. С. 42–56. DOI: https://doi.org/10.31318/2414–052X.3–4(56–57).2022.278200.

3. Горбатюк А. Ю. Феномен технокультури в контексті трансгуманізму: взаємодія між людством і технологіями. *Культура і сучасність: альманах Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2023. № 2. С. 22–26. DOI: https://doi.org/10.32461/2226–0285.2.2023.293739

Наукові праці здобувача, які свідчать про апробацію матеріалів дисертації

1. Горбатюк А. Ю. Вплив сучасних технологій на гуманістичні тенденції та формування нової культурної перспективи людини: доповідь. *Міжнародна науково-практична конференція до 160-річчя НМАУ імені П. І. Чайковського та 90-річчя заснування кафедри струнно-смичкових інструментів* (НМАУ, Київ, 15–16 листопада 2023 року).

2. Горбатюк А. Ю. Історико-культурологічний аналіз розвитку трансгуманізму: вплив технологічних інновацій на перспективи майбутнього: доповідь. *Гуманістичні цінності людства в реаліях сучасного світу* (НМАУ імені П. І. Чайковського. Київ, 8 червня 2023 року).

3. Горбатюк А. Ю. Становлення ідей трансгуманізму крізь призму науково-фантастичної літератури: стаття та доповідь. *Scientific vector of various*

sphere' development: reality and future trends: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (Вінниця, Україна – Відень, Австрія, 10 листопада 2023 року). С. 24–34. DOI: https://doi.org/10.36074/grail-of-science.10.11.2023

4. Горбатюк А. Ю. Філософія трансгуманізму та її вплив на формування соціокультурного простору сучасності: доповідь. *Філософія подієвої культури: теорія та практика*: матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (КНУКіМ, МДУ, ХДУ, РДУ, ДДУУ). Київ, 2020. С. 39–42.

5. Горбатюк А. Ю. Штучна культура як передумова створення культури трансгуманізму: доповідь. *Трансформаційні процеси соціальної культури в Україні:* Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (КНУКіМ, Київ, 24 березня 2022 року).

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ 19

ВСТУП 20

РОЗДІЛ 1. ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПЦІЇ ТРАНСГУМАНІЗМУ 28

1.1. Філософія трансгуманізму та її вплив на формування соціокультурного простору сучасності 28

1.1.1. Історико-культурний контекст руху трансгуманізму 36

1.1.2. Синтез та протиставлення ідей класичного гуманізму, трансгуманізму та постгуманізму в дискурсі некласичної культури 52

1.2. Становлення ідей трансгуманізму крізь призму науково-фантастичної літератури 63

Висновки до Розділу 1 70

РОЗДІЛ 2. ФОРМУВАННЯ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВІЗІЙ ТРАНСГУМАНІЗМУ ТА ЇХ ВПЛИВ НА СУЧАСНІСТЬ 72

2.1. Поняття технокультури, сингулярності та штучного інтелекту як важливі аспекти концептуалізації культури трансгуманізму 72

2.1.1. Феномен технокультури в контексті трансгуманізму: взаємодія між людством і технологіями 72

2.1.2. Концепція сингулярності в трансгуманізмі та її вплив на розвиток соціокультурних норм і цінностей 79

2.1.3. Штучний інтелект та культурологічні проблеми цифровізації 89

2.2. Концепція смертності, безсмертя як подолання страждань у трансгуманізмі: етичні, соціально-культурні та технологічні аспекти 100

2.2.1. Феномен страху смерті як ключовий філософсько-культурний фактор у контексті трансгуманізму 100

2.2.2. Соціально-культурні та метафізичні дилеми в контексті

трансгуманістичних уявлень про смертність та безсмерття 111
Висновки до Розділу 2 119
РОЗДІЛ 3. АНТРОПОЛОГІЧНА КРИЗА ТА ВИКЛИКИ ТРАНСГУМАНІЗМУ 122
3.1. Онтологічні, соціокультурні та трансгуманістичні аспекти філософсько-антропологічних досліджень людини 122
3.1.1. Філософська антропологія: багатогранність і проблематика онтологічного підходу 122
3.1.2. Антропологічний вимір людини: від онтології до соціокультурних досліджень 131
3.1.3. Антропотехніка: від трансгуманістичних інновацій до біоетичних дилем 136
3.2. Людська культура та ідентичність в умовах технологічних змін 141
3.2.1. Технологічний прогрес та ідеї трансгуманізму як детермінанти розвитку антропологічних наук: аналіз та прогнози 141
3.2.2. Переосмислення людської культури у контексті технологічного прогресу: виклики та можливості 149
3.2.3. Особиста ідентичність в епоху цифрових змін: погляд крізь призму технологій та філософії 157
Висновки до Розділу 3 166
ВИСНОВКИ 169
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ 174

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

ВІЛ – вірус імунодефіциту людини

ГН – глибоке навчання

ДНК – дезоксирибонуклеїнова кислота

ІКТ – інформаційно-комунікаційні технології

МН – машинне навчання

НТД – науково-технічні дослідження

НФ – наукова фантастика

ТС – трансцедентальна суб’єктивність

ШЗІ – штучний загальний інтелект

ШІ – штучний інтелект

ШК – штучна культура

ШНМ – штучна нейронна мережа

GOFAI – Good Old-Fashioned Artificial Intelligence

LLM – Large language models

NASA – National Aeronautics and Space Administration

SENS – Strategies for Engineered Negligible Senescence Research Foundation

ВСТУП

Невід'ємною характеристикою сучасного світу є його постійна трансформація під впливом технологічного прогресу. Цей процес супроводжується суттєвими викликами й переглядом усталених уявлень про життя та місце людини у світі, адже новітні технології потребують адаптації до нових реалій і переосмислення етичних норм. Закономірно, що розвиток штучного інтелекту, біотехнологій, нанотехнологій та робототехніки також відкриває нові можливості для зміни людської природи. В цьому контексті вищезазначене продукує важливість концепту трансгуманізму – інтелектуального, філософського та культурного руху, спрямованого на використання технологій для покращення природи людини і вдосконалення можливостей останньої як біологічного виду в культурній антропології.

Філософи-трансгуманісти стверджують, що завдяки досягненням науки і техніки можна подолати хвороби, старіння та смерть, а також значно розширити фізичні й розумові можливості людини. Цей дискурс пропонує принципово новий, радикальний погляд на майбутнє людства, де людина є не просто пасивним спостерігачем за технологічним прогресом, а й активним творцем нового світу, в якому її можливості обмежені лише людською уявою. Таким чином, трансгуманізм як концепт прагне до настання постбіологічного майбутнього, де людство буде вільним від обмежень, накладених біологією, і зможе самостійно впливати на процеси еволюції.

Дослідження феномена трансгуманізму в історико-культурному контексті підсилюється внеском культурної антропології – сфери наукових досліджень, що вивчає специфіку взаємодії людини та культури. Своєю чергою, остання, аналізує, яким чином трансгуманізм впливає на уявлення про людину, усталені в суспільстві цінності та етичні норми, а також можливі шляхи зміни культури в майбутньому. Таким чином, вчені-трансгуманісти намагаються не лише визначити сутність цього концепту з урахуванням його культурних та філософських витоків, а й спрогнозувати потенційні наслідки його реалізації.

Ретельне вивчення всіх аспектів використання технологій для покращення людської природи та їхніх наслідків є особливо важливим, оскільки цей процес у подальшому може призвести до непередбачуваних суспільних-культурних змін.

Актуальність теми. Концептуалізація феномена трансгуманізму в культурній антропології актуалізована, передусім, стрімким розвитком науки та технологій, що розширює межі людських можливостей та ставить нові виклики перед людством. Своєю чергою, усвідомлення трансгуманізму як перспективного культурного феномена, що має глибокі філософські й культурні корені, дозволяє не лише зрозуміти його вплив на сучасне суспільство, а й сприяти діалогу між різними стейкхолдерами (науковцями, політиками, релігійними діячами, громадськістю тощо).

Попри свою суперечливу сутність, трансгуманізм стає дедалі популярнішим і впливовішим рухом, а його принципи знаходять відображення в науково-фантастичній літературі, мистецтві, популярній культурі (зокрема, в кінематографі, коміксах, музиці тощо). Ідеї трансгуманізму щодо радикального вдосконалення людських можливостей за допомогою технологій викликають жваві дискусії та суперечки, що робить його актуальним об’єктом дослідження в контексті культурно-антропологічної парадигми.

Дисертаційна робота має на меті розширити науковий дискурс у сфері трансгуманізму, поглибити знання про формування його концепції, соціокультурних візій та подолання можливих викликів. Зважаючи на радикальне бачення вченими-трансгуманістами майбутнього людства, а також на його потенціал до суттєвої зміни людської природи, важливою є потреба в критичній оцінці переваг та ризиків трансгуманізму шляхом ґрунтовного аналізу й порівняння різних поглядів на його етичні аспекти.

Своєю чергою, дослідження феномена трансгуманізму в культурно-антропологічному вимірі дозволяє оцінити потенційні соціокультурні наслідки втілення трансгуманістичних ідей в реальність, а також відслідкувати етичні межі для майбутнього розвитку трансгуманізму. Зокрема, розуміння

трансгуманізму як культурного феномена може допомогти розробити ефективні стратегії управління трансгуманістичними змінами, мінімізувати їхні негативні наслідки та більш повно розкрити сприятливий потенціал.

Зв'язок дослідження з науковими програмами, планами й темами. Зв'язок роботи з науковими програмами, планами: дисертаційне дослідження відповідає темі №29 "Універсальні та локальні проблеми сучасної української культури" перспективного тематичного плану науково-дослідної діяльності Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського (2020-2025 рр.). Тему дисертації затверджено на засіданні Вченої ради Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського (протокол №4 від 22.12.2023 р.).

Мета дослідження – всебічно вивчити філософський концепт трансгуманізму крізь призму його трансформаційних змін у контексті культурно-антропологічної парадигми.

Досягнення мети дисертаційної роботи можливе через розв'язання низки дослідницьких **завдань**:

– репрезентувати характерні риси філософії трансгуманізму з урахуванням особливостей її впливу на творення сучасного соціокультурного простору;

– відстежити процес генези трансгуманістичних ідей у науковій та науково-фантастичній літературі;

– дослідити поняття технокультури та сингулярності як окремі аспекти концептуалізації культури трансгуманізму;

– визначити роль концепту штучного інтелекту в умовах сучасної соціокультурної парадигми;

– вивчити специфіку етичних, соціально-культурних і технологічних аспектів трансгуманістичної концепції смертності та безсмертя;

– з'ясувати стрижневі філософсько-антропологічні та антропотехнічні засади людського розвитку в контексті трансгуманізму;

– висвітлити трансгуманістичну проблематику переосмислення людської

культури та ідентичності в умовах цифрових змін.

Об'єктом дослідження є феномен трансгуманізму як комплексне інтелектуальне явище та філософський світогляд.

Предмет дослідження становить визначення концептуальних засад феномена трансгуманізму в культурно-антропологічній парадигмі.

Методи дослідження ґрунтуються на його меті та дослідницьких завданнях, а також визначені міждисциплінарним характером теми дисертаційної роботи. Задля реалізації завдань у дослідженні задіяні як загальнонаукові, так і спеціально-наукові методи, що належать до методологічного арсеналу низки суспільних наук (філософія, культурологія, соціологія, історія тощо). В основі дослідження лежить *міждисциплінарний підхід*, який актуалізує низку принципів: *структурного аналізу* (детальне вивчення досліджуваного об'єкта з урахуванням усіх його взаємозв'язків), *всебічності* (критичний розгляд усієї сукупності джерел та літератури з теми дисертаційного дослідження), *об'єктивності* (досягнення неупередженості в аналізі наукової та науково-фантастичної літератури), *наступності* (дотримання спадкоємності між новими знаннями та надбаннями попередників) тощо.

До загальнонаукових та спеціально-наукових методів, використаних у дисертаційному дослідженні, можна віднести *логіко-аналітичний метод* (розгляд трансгуманізму як філософської категорії, а також розмежування понять класичного гуманізму, трансгуманізму та постгуманізму); *метод абстрагування* (відволікання від несуттєвих властивостей об'єкта дослідження для вивчення суттєвих); *метод порівняльного аналізу* (співставлення дослідницьких підходів до ідей трансгуманізму та основних аспектів концептуалізації його культури); *соціокультурний метод* (фокусування на розумінні суспільства як комплексної соціокультурної системи); *соціологічний метод* (дослідження феномена трансгуманізму як конкретного соціального явища); *семіотичний метод* (аналіз філософських та науково-фантастичних текстів, втілених за допомогою знакових систем); *герменевтичний метод* (інтерпретація текстів з метою відновлення обставин їхнього створення) та

інші. Окрім того, в дисертаційній роботі застосовані *антропологічний* і *статистичний методи*, *діалектичний* та *аксіологічний підходи* тощо.

Теоретико-методологічним підґрунтям дослідження феномена трансгуманізму в культурній антропології є широкий спектр наукової та науково-фантастичної літератури. До класичних праць доби Античності, Середньовіччя та раннього Нового часу, які постулювали засади вдосконалення людської природи, можна віднести роботи Платона [25], Аврелія Августина [242], Данте Аліг'єрі [14], Дж. Піко делла Мірандоли [24], Дж. Бруно [71], Ф. Бекона [49; 50], Р. Декарта [15] та інших. Ці ідеї пізніше були використані в науково-фантастичних творах XIX-XX ст. авторства М. Шеллі [37], Ж. Верна [6; 7], В. Б. Єйтса [16], Б. Стокера [28], А. Азімова [1], О. Гакслі [10], В. Гібсона [13], Дж. Орвелла [23], К. Чапека [36] та інших. Концептуальні засади поняття трансгуманізму викладені в наукових роботах зарубіжних філософів, культурологів, теоретиків еволюції та футурологів другої половини XX – початку XXI ст.: Н. Бострома [5; 62; 64; 63; 65; 66; 67; 68], Ю. Габермаса [136], Дж. Гакслі [160], Ж. Еллюля [104; 105], Р. Курцвейла [174; 175], М. Мора [195; 196; 197; 198], Б. Рассела [225], П. Рікьора [219], Ф. Фукуями [120; 121], Ю. Н. Харарі [32; 33] та інших. Розгляд цілої низки соціокультурних аспектів явища трансгуманізму продовжено в дослідженнях сучасних українських вчених: С. Бажана [3], О. Бакуменка [4], Ф. Власенка [8], В. Воронкової [9], Л. Гоц [12], Н. Капустіної [18], І. Кобзєвої [19], П. Кравченка [21], Л. Конотоп [20], П. Нестеренка [22], І. Соловйової [27], Н. Стратонової [29] та інших.

Наукова новизна одержаних результатів дослідження зумовлена тим, що у ньому вперше розглянуто концепт трансгуманізму в вимірі культурної антропології. Зокрема, дисертація заповнює лакуни в дослідженні таких проблем:

Уперше:

– комплексно розкрито історико-культурний контекст руху трансгуманізму з точки зору культурної антропології;

– ґрунтовно опрацьовано масив української та зарубіжної наукової літератури з проблематики трансгуманізму, а також науково-фантастичні твори, у яких репрезентовано трансгуманістичні ідеї;

– чітко розмежовано поняття класичного гуманізму, трансгуманізму та постгуманізму в дискурсі некласичної культури;

– досліджено соціально-культурні та метафізичні дилеми в контексті трансгуманістичних уявлень про смертність і безсмертя;

– з'ясовано онтологічні, соціокультурні та трансгуманістичні аспекти філософсько-антропологічних досліджень людини.

Уточнено та вдосконалено:

– концепції щодо генези трансгуманістичних ідей у науковій та науково-фантастичній літературі;

– погляди на концепти технокультури та сингулярності в трансгуманізмі як прояви взаємодії людства та технологій;

– уявлення щодо етичних, соціально-культурних і технологічних аспектів концепції смертності, безсмертя як подолання страждань у трансгуманізмі.

Новий рівень отримали положення про:

– поняття штучного інтелекту і проблеми культурної трансформації в епоху цифровізації;

– феномен страху смерті як ключовий філософсько-культурний фактор у контексті трансгуманізму;

– трансформацію людської культури та особистої ідентичності у контексті технологічного прогресу.

Теоретичне значення дослідження полягає в тому, що його результати можуть бути залучені до подальших студій з низки гуманітарних дисциплін: культурології, філософії, культурної антропології, соціології, філософії культури, історії філософії, історії культури, літературознавства тощо, а також слугувати основою для вивчення різноманітних сторін взаємодії людини та технологій. Ідеї, висвітлені в дисертаційній роботі, сприятимуть розширенню міждисциплінарних досліджень трансгуманізму з точки зору його

філософських, історичних, соціологічних, антропологічних та технологічних аспектів. Вивчення трансгуманізму як культурного феномена може допомогти розробити ефективні стратегії управління змінами людської природи, мінімізувати їхні негативні наслідки та повніше розкрити сприятливий потенціал.

Практичне значення роботи полягає в можливості залучення ключових наукових положень та результатів дослідження до використання в навчальному процесі (передусім, лекційних та семінарських заняттях студентів закладів вищої освіти), а також до розробки навчальних курсів з низки філософських, культурологічних та літературознавчих дисциплін. Окрім того, результати дослідження можуть бути використані під час написання підручників і навчальних посібників з вищезазначених галузей знань, а також в процесі дискусій на тему впливу новітніх технологій (штучного інтелекту, біотехнологій, нанотехнологій, робототехніки, штучних нейронних мереж тощо) на суспільне життя й окреслення майбутніх перспектив їхнього розвитку.

Особистий внесок здобувача полягає у ретельному вивченні широкого спектру джерел (філософських текстів, наукової та науково-фантастичної літератури), нестандартному підході до формулювання дослідницьких завдань, запропонованих інноваційних методах їх розв’язання, а також у розширенні культурно-антропологічного дискурсу феномена трансгуманізму важливими твердженнями. Теоретичні та практичні результати, що виносяться на захист, одержані автором самостійно, є достовірними та об’єктивними.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та результати дисертаційної роботи було обговорено на засіданнях кафедри теорії та історії культури НМАУ ім. П. І. Чайковського. Вони представлені в доповідях на таких конференціях: всеукраїнській науково-практичній конференції «Філософія подієвої культури: історія та сучасність» (КНУКіМ, Київ, 25 березня 2021 року); всеукраїнській науково-практичній конференції «Трансформаційні процеси соціальної культури в Україні» (КНУКіМ, Київ, 24 березня 2022 року); міжнародній науково-освітній конференції «Гуманістичні цінності людства в

реаліях сучасного світу» (НМАУ імені П. І. Чайковського, Київ, 8 червня 2023 року); міжнародній науково-практичній конференції до 160-річчя НМАУ імені П. І. Чайковського та 90-річчя заснування кафедри струнно-смичкових інструментів (НМАУ, Київ, 15–16 листопада 2023 року); міжнародній науково-практичній конференції “Scientific vector of various sphere’ development: reality and future trends” (Вінниця, Україна – Відень, Австрія, 10 листопада 2023 року).

Публікації. За темою дисертаційної роботи опубліковано три статті в спеціалізованих наукових виданнях, затверджених МОН України.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, які поділяються на 6 підрозділів і 13 підпідрозділів, висновків, списку використаних джерел та літератури, який налічує 283 позицій, з них 246 – іноземними мовами. Обсяг основного тексту роботи складає 157 сторінок, загальний обсяг дисертації – 196 сторінок.

РОЗДІЛ 1
ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПЦІЇ ТРАНСГУМАНІЗМУ

1.1. Філософія трансгуманізму та її вплив на формування соціокультурного простору сучасності

Трансгуманізм є збірним терміном, що позначає різноманітні технології, які мають за мету вдосконалити людську природу. Саме тому логічним є позиціонування вищезазначеного поняття у контексті наступництва (спадкоємності) щодо світського гуманізму та Просвітництва. Так, у межах останнього популярним є розуміння того, що означену людську природу можна вдосконалити за допомогою точних наук та низки інших раціональних методів.

Мовиться, за Ніком Бостромом, про можливість збільшення тривалості життя, розширення інтелектуальних та фізичних можливостей, а також більшу контрольованість психічних станів і настроїв [63, с. 55]. Природно, що вищезазначені модифікації людської природи можливі завдяки біо- і нанотехнологіям, низці інструментів (штучний інтелект (далі – ШІ), машинній автоматизації, генній інженерії та кріогенному заморожуванню). Прикметно, що інтелектуальне ядро трансгуманізму полягає у особливому стані людей, які перебувають у перехідній стадії розвитку людства.

Так, радикальні технологічні втручання в тіло і розум (так званий біохакінг) спричинять появу нових можливостей. Своєю чергою, вони призведуть до реконструкції, перебудови соціокультурної реальності, наслідком чого стане не лише руйнування новітніх та застарілих форм сприйняття, а й витворення нових методів рефлексії й взаємодії з онтологічною реальністю.

Природно, що представники трансгуманізму, незважаючи на високий ступінь диференційованості, мали спільні цілі: так, до прикладу, Рей Курцвейл, директор з інжинірингу Google, і Обрі де Грей, головний науковий співробітник дослідницького фонду Strategies for Engineered Negligible Senescence Research Foundation (далі – SENS), сходяться у думках щодо збільшення тривалості

життя у майбутньому. Проте, закономірно, спосіб реалізації такого збільшення трансгуманісти бачать по-своєму: якщо Р. Курцвейл спирається на цифрове безсмертя, то О. де Грей бачить виходом з ситуації неперервне омолодження тіла. Проєкти обох дослідників репрезентативні щодо природи трансгуманізму, оскільки висвітлюють ідею про несталий характер людської природи, як потенційно відкритої до змін системи.

Таке самобутнє розуміння людської онтології призводить до трансформаційних змін аксіологічної сфери, спричиняючи, своєю чергою, несприйняття частиною людей трансгуманізму. Противників останнього ще називають «біоконсерваторами», серед них назвемо біоетика Леона Касса [168], активіста Білла МакКібена [191] і філософа Френсіса Фукуяму [120; 121] (останній навіть назвав трансгуманізм «найнебезпечнішою ідеєю у світі» [120, с. 42]).

Серед основних небезпек, які пов'язують з трансгуманізмом біоконсерватори, доцільно виокремити *соціально-культурні* (пов'язані з видозміною дискурсу) та *метафізичні* (продуковані ідеальною природою тих чи тих речей онтологічної реальності). До прикладу, для соціально-культурної парадигми притаманна відсутність впевненості у рівномірному розподілі радикальних технологій. Натомість метафізична репрезентує проблему впливу трансгуманістичної технології на питання людської ідентичності та значення. Прикметно, що і соціокультурна, і метафізична небезпека репрезентують занепокоєння противників трансгуманізму щодо втрати людиною самої себе (мовиться про завершення ери людини, якою ми її знаємо).

Відзначимо генезу реальних і спекулятивних технологій, здатних радикально перепроєктувати людське тіло. Трансгуманіст Стів Фуллер означує рух від людей сьогодення до реконструйованих істот майбутнього переходом від Людства 1.0 до Людства 2.0. Так, якщо для першої групи притаманне лімітування біологічними межами, то для другої – принципова зміна розуміння поняття тілесності й меж людського тіла. Відтак, різниця між Людством 1.0 та Людством 2.0 репрезентує видозміну розуміння людського тіла і стану, які

корелюють з природою homo sapiens.

До прикладу, якщо Людство 1.0 визначають біологічні обмеження (смертне тіло, особливості його параметризації), то Людство 2.0 – люди майбутнього, які актуалізують у собі найновіші технологічні досягнення, кращі за homo sapiens. Таким чином, *кіборги* (біологічні організми/механізми, у яких поєднано біологічні та механічні/електронні компоненти, які доповнюють одне одного таким чином, що система функціонує) або *інтелектуальні роботи* (машини, які призначені виконувати певні завдання замість людей, повністю складаються з механічних/електронних компонентів і можуть працювати в умовах небезпечних для біологічних та механіко-біологічних систем) можуть стати наступними «носіями» людської свідомості.

Таким чином, у Людстві 2.0 поєднано людську природу, не лімітовану актуальними біологічними обмеженнями [122, с. 2]. Відтак, вчений за допомогою вищезазначеного протиставлення концептуалізує трансгуманізм як прихильність до переходу до Людства 2.0, а відтак – прихильність до постгуманізму. Це пов’язано з тим, що власне прагнення до трансформаційних змін, які матеріалізовано у переході від людини (1.0) до постлюдини (2.0), своєю чергою, виокремлює трасгуманізм особливим культурним рухом.

Зазначимо, що наявна термінологічна плутанина постгуманізму, спродукована актуалізацією двох понятійних систем: трансгуманізмом та сучасною філософією. До прикладу, у своїй праці «Моя мати була комп’ютером» [137] теоретик літератури Кетрін Т. Хейлз пов’язує постлюдину з трансгуманістичними проблемами. На думку вченої, у XXI столітті дебати, ймовірно, не стільки зосередяться на суперечності між ліберальною гуманістичною традицією і постлюдиною, скільки на різних версіях останньої, які розвиватимуться в поєднанні з інтелектуальними машинами [137, с. 2]. Вищезазначені дослідницею «версії» репрезентують, таким чином, розуміння Ніком Бостромом *постлюдини* (образ людини майбутнього, яка змінила світогляд завдяки актуалізації передових технологій у своєму розвитку) і *транслюдини* (здатна вбачати у майбутньому радикально нові можливості й

використовувати їх для свого розвитку) як взаємозамінних синонімів. Використання цих понять у такий спосіб просто зображує трансгуманізм як підмножину постгуманізму, де постлюдина є технологічно вдосконаленою версією людини.

Натомість Стів Фуллер постлюдське і транслюдське визначає таким чином: «[...] Саморозуміння людства рухається у двох протилежних напрямах: перший, який підтримується як екологією, так і еволюційною теорією, спрямований на нашу більшу інтеграцію в природне середовище; другий, який в кінцевому підсумку прагне до цифрового втілення людства, має на меті вдосконалення, якщо не повну заміну тіл, в яких ми народжуємося [...]» [123, с. 2]. При цьому вчений використовує термін «трансгуманізм», щоб описати вилучення людського з природного через технологічне вдосконалення.

Зазначимо, що розрізнення дослідника не поділяють такі трансгуманісти, як Н. Бостром і М. Мор: вони переважно використовують поняття «постлюдина» так само, як С. Фуллер використовує поняття «транслюдина». Так, Бостром визначає постлюдину як істоту, яка володіє принаймні однією загальною здатністю, що значно перевищує максимально досяжну для будь-якої сучасної людини без використання технологічних засобів [68, с. 28]. Зокрема, постлюдина здатна мати думки і переживання у сферах здоров’я, пізнання та емоцій, які не можуть бути легко зрозумілі чи пережиті з нерозвиненими здібностями.

Типові приклади постлюдей знаходимо у масовій розважальній культурі та науково-популярній літературі (зокрема, кіберпанку – жанрі наукової фантастики (далі – НФ), світ у якому зображений значною мірою залежним від інформаційних технологій (до прикладу: манга «Привид у латах» та інші)). Там зображено кіборгів, які суттєво розширили межі своїх можливостей за рахунок інтегрування у тіло численних продуктів науково-технічного прогресу. До прикладу, додали нейронні схеми, щоб покращити свою пам’ять, завантажили свій мозок у комп’ютери, або настільки радикально розширили свої

можливості, що вони вже не є однозначно людьми за сучасними стандартами [225].

Нік Бостром стверджує, що трансгуманіст цінує ці та інші можливі види постлюдей, виходячи з того, що їхнє сприйняття принесе більше користі. Таким чином, нормативна вимога трансгуманізму полягає в тому, що постлюдське життя має бути кращим, тож його треба вдосконалювати [68, с. 28]. Прикметно, що вищезазначене вдосконалення не обмежується технічними розширеннями та модифікаціями. Це пов'язано з тим, що трансгуманісти прагнуть до постлюдської мети нескінченності: сконструйованої істоти, яка більше не вмирає, володіє необмеженим інтелектом і не відчуває страждань.

Прагнучи позбутися обмежень смертності, невігластва і страждання, трансгуманісти намагаються переосмислити людину через її перепроєктування у богів: homo deus [33, с. 43] (людину божественну). При цьому основною причиною прагнення перетворитися на потенційно необмежених істот є припинення людських страждань. Трансгуманісти хочуть скасувати страждання, які є наслідком людської скінченності, зробивши застарілими обмеження, пов'язані зі смертю, невіглаством і психологічним болем. Так, Рей Курцвейл характеризує трансцендентну мету трансгуманізму як прагнення скасувати всі людські обмеження, створивши постлюдину. Він розглядає цю мету як сутність homo sapiens: людська воля полягає саме в здатності завжди говорити «більше», аж до моменту, коли ми створимо постлюдського наступника через технологічну сингулярність у 2045 році [173].

Вчений відмовляється робити конкретні прогнози на період після 2045 року, оскільки актуальні людські обмеження не дозволяють нам навіть почати осягати світ постлюдини. Хоча дослідник вважає, що можна робити змістовні заяви про світ після сингулярності, на його думку ми просто не можемо зазирнути за його горизонт подій і зрозуміти, що лежить за ним. Філософія трансгуманізму, зосереджена на створенні незбагненної постлюдської істоти, актуалізує питання про те, як технологія трансформує смисл людського буття. Це, своєю чергою, спричиняє дослідження

онтологічного статусу реальностей, які трансгуманізм пропонує створити – особливо щодо природи людини.

Таким чином, прогрес у досягненні мети створення постлюдських істот вимірюється ступенем технічного контролю над природними процесами. Більше того, те, що визначається як «природне» в трансгуманізмі, – це покладеність і обмеження, – розглядаються як негативний аспект втілення. Зокрема, трансгуманістичні технології вдосконалення призначені для того, щоб дозволити людині вийти за межі «природних, проте шкідливих, обмежуючих якостей, що випливають з нашої біологічної спадщини, культури і навколишнього середовища» [194, с. 4–5]. З цієї точки зору, всі наявні обмеження (фізичні, інтелектуальні, або психологічні), позиціоновано технічними проблемами, які можна вирішити. Натомість концепція, яка стверджує, що в людських обмеженнях немає нічого суттєвого чи незмінного, називається *епістемологічна впевненість*.

Філософ Рей Брассьє використовує вищезазначене поняття в трансгуманістичному контексті: у своєму есе «Прометеїзм» філософ розглядає епістемологічну впевненість як концепцію, що протистоїть «онтологічній невпевненості». Р. Брассьє, згадуючи Прометея, що творив життя, закликає до прискорення транслюдської участі у світі, заснованої на відмові у прийнятті меж, покладених людському тілу, як «певної впевненості» [69, с. 470]. Відтак, за філософом, віра в епістемологічну впевненість є фундаментальним зобов’язанням, яке гарантує можливість радикального вдосконалення людини.

Прикметно, що епістемологічна впевненість зумовлена вірою в те, що не має заздалегідь визначених меж пізнання. З огляду на це, навіть визначена смерть втрачає конкретні риси: так, вона може бути зведена до вирішуваного інтелектуального виклику. Таким чином, будь-яку природну межу або межу того, що людина може знати чи робити, можна подолати за допомогою правильного застосування інтелекту і технологій. Іншими словами, епістемологічна впевненість – це віра в те, що не існує проблем, які не можна вирішити за допомогою прикладного розуму. Натомість постгуманізм – це

прагнення використовувати епістемологічну впевненість для створення вдосконалених істот, які репрезентують наступну фазу розвитку людства. Наявність обох принципів визначає трансгуманістичну філософію і забезпечує інтелектуальну основу для тверджень про те, що смертність, невігластво та страждання можуть бути переосмислені як вирішувані технічні проблеми.

Отже, для не-трансгуманіста межі й невизначеність, яку вони несуть, вбудовані в тканину нашої реальності і буття. Відтак, ці віхи є покладеними складниками нашої природи і світу навколо, які питомо є онтологічно невпевненими та ніколи не можуть бути визначеними, тобто контрольованими. З цієї точки зору, такі обмеження, як смертність або пізнаваність свідомості, є не епістемологічними питаннями, а онтологічними особливостями. Це пов'язано з тим, що вони не можуть бути вирішені за допомогою людського інтелекту або технологій. Простіше кажучи, деякі проблеми, такі як смерть, межі пізнання та невиправдані емоційні страждання, просто неможливо обчислити. Натомість ті, хто виступає за онтологічну невпевненість проти епістемологічної впевненості, стверджують, що трансгуманісти плутають структурну невизначеність, закладену в бутті, з епістемологічною проблемою, що стосується меж пізнання [69, с. 470].

На нашу думку, показовим прикладом щодо трансгуманістичної віри в епістемологічну впевненість є підхід до «складної проблеми» (за формулюванням філософа Девіда Чалмерса [80]) свідомості. Останній так сформулював її для того, щоб підкреслити загадковість і неповноту фізичного пояснення свідомості. Дослідник зазначає: пізнання можна певною мірою пояснити функційно, що, своєю чергою, продукує можливість копіювання машинами когнітивних аспектів. Натомість свідомість, завдяки якій відбувається рефлексія (власне, як бути «тим», тобто суб'єктом), чинить опір тотальному поясненню: підтвердженням вищезазначеного є неможливість її штучного створення.

Однак, трансгуманісти, віддані вірі в епістемологічну впевненість, стверджують, що свідомість врешті-решт стане абсолютно визначеною і

відтворюваною в інших середовищах, крім мозку. Це, першою чергою, спродукує можливість її «завантаження» в комп'ютерні системи (згадаймо, вищезазначену мангу «Привид у латах», де проілюстрований ймовірний соціокультурний розвиток людства, вдосконаленого технологіями – постлюдства). Прикметно, що майбутні технологічні досягнення, такі як згадане завантаження (а відтак і копіювання) розуму, ґрунтуються на епістемологічній впевненості. Остання полягає у тому, що в людині немає нічого невизначеного, оскільки всі обмеження, включаючи складну проблему свідомості, зрештою будуть перетворені на технічні проблеми і вирішені.

Своєю чергою, вищезазначена прихильність до епістемологічної впевненості передбачає два інших принципи трансгуманістичної філософії: «вічний прогрес» і «морфологічну свободу». Так, прагнення до прогресу є стандартним гаслом для урядів, економістів та науковців, які не є трансгуманістами. Однак як індивідуального, так і організаційного прогресу недостатньо для того, щоб стати трансгуманістом та бути причетним до його культури. Так, Макс Мор додає до своєї світоглядної орієнтації постгуманістичне застереження про те, що людина повинна бути відданою постійному подоланню обмежень всього людського виду. Вчений зазначає: «Трансгуманісти прагнуть продовження і прискорення еволюції розумного життя за межами його актуальної людської форми і обмежень» [195, с. 137].

Зазначимо, що вищезазначений принцип М. Мора є репрезентативним щодо трансгуманістичного прагнення до «більшого інтелекту, мудрості та ефективності, необмеженої тривалості життя та усунення політичних, культурних, біологічних і психологічних обмежень для безперервного розвитку» [194]. Відтак, прихильність філософа до вічного прогресу передбачає відсутність будь-яких обмежень для нестримного розвитку технологій, розкриття їх потенціалу тощо щодо модифікації людських істот [194, с. 5]. Відтак, вічний прогрес передбачає прихильність до принципу епістемологічної впевненості в тому, що вона не припускає заздалегідь визначеної межі того, чого може досягти людина, або шляхів, якими вона може бути вдосконалена.

Таким чином, означений принцип, у межах якого стираються всі обмеження на залучення технологій для перетворення себе, своєї еволюції є *морфологічною свободою*. Остання постає не просто пасивним доглядом за тілом (відновлення після травми тощо), а особливого роду ставленням до своєї тілесності, яка не замикається на фізичних межах власної форми у навколишньому світі. Натомість така свобода стверджує активне розширення меж цього «тіла», перегляд суті у мета-, фізичній та інших можливих інтерпретаціях. Так, морфологічна свобода означає активне розширення людського потенціалу за допомогою технологічного вдосконалення і стверджує, що люди повинні мати можливість постійно переробляти себе за допомогою технологій у будь-який спосіб, який їм до вподоби [224, с. 56]. Морфологічна свобода стверджує можливість створення себе як постлюдини: своєрідну пластичність розуміння власної тілесності, її постійну трансформованість і плинність.

Саме тому Н. Бостром стверджує, що навіть найрадикальніші прояви морфологічної свободи є корисними, оскільки вони дозволяють зберегти ідентичність і смисл, включаючи потенційно саморуйнівний вибір, такий як заміна нейронів на симулякри. Він стверджує, що якими б радикальними не були технологічні зміни, певні умови, якщо їх виконати, уможливлюють позитивне вираження трансгуманізму, що зберігає автентичність і смисл. Зокрема, ці умови передбачають можливість: співіснування старих і нових здібностей, впровадження цих змін протягом тривалого періоду тощо. При цьому важливою є усвідомленість вибору кожного кроку суб’єктом і об’єктом трансформаційних змін (актуалізація модифікацій життєвим наративом й самосвідомістю). Це, своєю чергою, пов’язано з осмисленням процесу трансформацій як результату морфологічної свободи [68, с. 42].

1.1.1. Історико-культурний контекст руху трансгуманізму

Культурно-філософські антецеденти трансгуманізму, а саме – людське бажання здобути та покращити власні можливості таке ж стародавнє, як і сам

наш вид. Прикметно, що генеза людини описується міфологічними, богословськими та філософськими текстами, спільним для яких є спроба фіксації людського походження через передбачуваний варіант пізнання. Однак, першою чергою, такі тексти намагаються помістити людське існування в когнітивну модель, остання вивчає як керівні щодо людського існування механізми, так і низку їх наслідків. При чому переважна більшість вищезазначених текстів описує людину як складну, проте недосконалу, істоту. Своєю чергою, протиставлення цієї недосконалості людського стану результатам спекуляцій людського розуму, а згодом і залежність від них, бачення структур Всесвіту, призвело до конкретного визнання людини як homo viator (людину-мандрівника).

Прикметно, що таке вдосконалення має багато різних аспектів: духовне, фізіологічне, а також суто технічне. Останнє закономірно впливає на побутування наративів про людську активність, які виникли в межах вищезгаданих аспектів, і стосуються конкретних моделей вдосконалення людини. Першою чергою, цей феномен має довгу історію і він не пов’язаний з низкою ідей, які стали підґрунтям для трансгуманізму та постгуманізму. Так, у багатьох архаїчних і традиційних культурах ми бачимо намагання вдосконалити людину, переважно таке прагнення пов’язували з міфами та виконанням певних ритуалів. Останні були актуалізовані у локальних культурах, а сама реалізація ідеї вдосконалення корелювала з специфікою ставлення членів таких культур до онтологічної реальності у призмі вищезазначеного інструментарію (міфи, ритуали тощо). У межах останнього відбувалося ритуальне корегування структури біологічного організму члена племені відповідно до міфічного ідеалу, що, за задумом, дозволяло втілити питому природу. Мовиться про зміну кольору шкіри, виправлення зубів, проколювання (вуха, ніс, язик), розрізання (язик, вуха) обрізання, відрізання (ритуальне каліцтво) тощо.

Інший аспект виправлення людини пов’язаний з гібридною фігурою, яка часто з’являється в міфологічному змісті. Ця фігура поєднує в одному організмі фізіологічні характеристики різних істот, підібрані таким чином, щоб вони

оптимізували функції, покладені на цю конкретну форму. Це можуть бути крила, надприродне зміцнення шкіри, що робить її непроникною для будь-якої зброї, або божественний нищівний погляд чи гадюки, що ростуть на голові, як волосся тощо.

Саме тому логічно, що такий вищезазначений гібрид є найпопулярнішою версією надприродних форм (пегас, кентавр, мантикора), а також образів героїв. Складним випадком є фігура звіра: істоти, яка не має природних передумов для свого існування, не так, як у випадку з лікантропічними уявленнями чи навіть велетнями з грецької міфології. Різниця між гібридом і звіром проявляється безпосередньо у їх діях: якщо вони деструктивні і мають демонічні риси, то зазвичай можна говорити про звіра. Останній тип виправленого агента – герой, який не обов'язково має фізіологічні імплантати, що дають йому надприродні можливості. Він просто керує ними завдяки божественному елементу всередині себе, що помітно в таких героях як Геракл або Тіресій, а також Ахіллес і Тесей.

Згадаємо також про такий аспект виправлення людини, який полягає не стільки у втручанні в її волю, скільки в оснащенні різноманітними функційними артефактами. Мовиться, першою чергою, про фольклорні наративи: зачаровані інструменти, посуд, знаряддя праці або одяг (до прикладу, літаючий килим, чарівний меч, семимильні черевики тощо). Вищезазначені артефакти продукують певні корисні ефекти, наслідки яких зазвичай виходять далеко за межі індивідуальних бажань і потреб конкретного героя. Так, вони виявляють багато рис предметів, які брали участь у міфічних подіях, пов'язаних зі створенням Всесвіту та перебігом світових подій.

Окрім вищезазначених артефактів, релевантними є постаті безсмертних (Вісім безсмертних), представлених у китайській культурі як у фольклорі, так і в даоській традиції. Біографії цих істот свідчать про те, що безсмертя в культурних уявленнях Китаю постає не лише як певна бажана фікція, а й як конкретна модель для втілення. На це вказують не лише тексти легенд, пов'язаних з Безсмертними, а й специфіка китайської алхімії, спрямованої на досягнення безсмертя. До інших аспектів, пов'язаних з процесом

вдосконалення людини, відносимо левітацію, ходіння по воді або можливість контакту з надприродними істотами. У традиційних культурах таке вдосконалення дозволяє людині вірити, що вона може вийти за межі власного тіла і мандрувати. Таким чином, відбувається вивільнення від часових і просторових обмежень, в яких перебуває людське тіло.

Ритуальні поховання та збережені фрагменти релігійних писань свідчать про те, що доісторичні люди дуже переймалися смертю своїх близьких. Хоча віра в загробне життя була досить поширеною, вона не зупинила намагання продовжити життя земне. Так, у шумерському епосі про Гільгамеша, створеному IV тисячоліття тому, цар вирушив на пошуки безсмертя і дізнався про існування природного засобу – трави, яка росте глибоко під водою. Хоча його спроба скористатись нею була невдалою, все ж ідея вічного життя глибоко вкорінилась в культуру [191].

Це, своєю чергою, призвело до пошуків Фонтану Молодості, спроб створення алхіміками Еліксиру Життя, Філософського Каменя. Натомість різні школи езотеричного даосизму в Китаї прагнули до фізичного безсмертя шляхом контролю над силами природи або гармонії з ними. Межа між міфом і наукою, між магією і технологіями була розмитою, і майже всі можливі засоби для продовження життя були кимось використані. Хоча дослідники зробили багато цікавих відкриттів, а алхіміки винайшли деякі корисні речі (нові барвники та вдосконалення в металургії), мета здобути довге життя, та навіть безсмертя, виявилася недосяжною.

Однак прагнення вийти за природні межі має неоднозначне витлумачення: воно ранжується у контексті манії величі (недосяжних та контпродуктивних амбіцій). Так, стародавні греки продемонстрували амбівалентність вищезазначеної проблеми у своїй міфології: Прометей викрав у Зевса вогонь і віддав його людям, тим самим назавжди змінивши їх життя на краще. Прикметно, що наслідком цього вчинку стала не тільки зміна становища людей, а й жорстоке покарання Зевса.

Іншим прикладом є історія Дедала – розумного інженера і художника,

який використовував немагічні засоби для підвищення людських здібностей і багато разів кидав виклик богам зі значним успіхом. Зрештою, катастрофа сталася, коли його син Ікар проігнорував попередження свого батька і підлетів надто близько до сонця, в результаті чого віск на його крилах розтанув. Вищезазначені історії (Прометея і Дедала з Ікаром) демонструють усвідомлення греками наслідків, пов'язаних з набуттям трансцедентної технологічної спроможності (у нашому випадку, стихійного контролю над вогнем і його теплом). Наслідком цього стала поява поняття гордині стосовно трансцендентних сил, репрезентованих у грецькій міфології [56].

Недарма, грецьке слово «гординя» описує амбіції, які є невідповідними за своїм масштабом або силою. У поемі Есхіла «Прометей закутий» титан відкриває, що вогонь – не єдиний його дар людству, оскільки він стає джерелом усіх технологій. Міф про Прометея важливий тим, що в ньому вперше встановлюються відносини між богами, технологіями та людьми, а також демонструється розуміння технології як засобу, здатного постійно покращувати або руйнувати життя тих, хто з нею пов'язаний. Основний урок полягає в тому, що слід уникати гордині, визнаючи, що технологія завжди передбачає поступки та компроміс.

Продовжує досліджувати це визначення та амбівалентність Платон, який пропонує протофілософію технології у своїй критиці письма в сократівському діалозі «Федр». Сократ наводить міф про походження письма, в якому Тамуса, царя великого єгипетського міста, відвідує бог-винахідник Тевт, який з гордістю демонструє своє мистецтво, приділяючи особливу увагу створенню писемності. Цар, однак критично ставиться до винахідника та його винаходу: «Бо цей винахід вселить у душі учнів забутливість внаслідок занедбання вправ для виробляння пам'яті. Адже, покладаючись на письмо, вони будуть пригадувати за допомогою зовнішніх знаків, а не завдяки внутрішній силі. Отже, ти винайшов засіб не для запам'ятовування, а для пригадування. Своїм учням ти даси лише видимість мудрості, а не справжню мудрість» [22, с. 340].

Платон підкреслює компроміси, пов'язані з новою технологією письма: з

одного боку, воно дозволяє передати і зберегти більше знань, ніж людський розум. З іншого боку – наслідком її побутування є зменшення здатності до запам'ятовування. Мовиться про те, що набагато легше записати щось, ніж докласти зусиль, щоб зберегти це в пам'яті. Амбівалентність Платона можна побачити в тому, що, незважаючи на цю критику, його діалоги все ж таки записані. Ми погоджуємося з думкою критика технологій Ніла Постмана, який пише про «судження Тамуса», що для Платона «кожна технологія є одночасно і тягарем, і благословенням; не або-або, а це-і-те» [215, с. 4–5].

Таким чином, грецькі міфи вказують на розуміння технології як здатності надавати нові можливості переважно ціною втрати чогось суттєвого. Зокрема, поєднання трансцендентності та наслідків пов'язане з першою появою слова «трансгуманний», яке вперше з'являється в «Божественній комедії» та певними трансцендентними здібностями. У творі Данте описує сходження з земного раю до небесного царства блаженних як *trasumanar*, що в українському перекладі було передано як «понадлюдинення» [14, с. 311]. До речі, неологізація в процесі перекладу на українську мову є доволі розповсюдженою, що пов'язано з його націєтворчою функцією.

Вищезазначений неологізм був використаний для вираження невимовного – того, що відчуває людина, коли переходить за межі людського у царство Боже. Данте порівнює власну внутрішню трансформацію зі зміною, яку переживає рибалка Главк, що перетворюється на бога в «Метаморфозах» Овідія. Вищезазначене відбувається шляхом вживання особливої трави, завдяки якій він стає безсмертним й отримує здатність жити під водою. Важливо, що наслідком трансформації героя, який подолав людські обмеження, стала неможливість жити на суходолі. Прикметно, що у XIX столітті Генрі Кері [87, с. 68–70] перекладає *trasumanar* з італійської на англійську як «надлюдина»: пройдуть цілі століття, перш ніж це дієслово перетвориться на іменник *transhumanism*. Таким чином, використання «трансгуманізму» як прикметника починається з міфічного посилання Данте, що вказує на перетворення людини на бога разом з наслідками, що випливають з цього.

На думку американського філософа Стіва Фуллера, походження поняття «транслюдина» (transhuman) має свій відповідник у християнській традиції. Подібно до того, як Главк проковтнув траву, що дозволила йому стати морським богом, С. Фуллер припускає, що божественність Ісуса з Назарету можна уявити схожим чином. Главк був і повністю людиною, і повністю морським богом, а Ісус також був «повністю поєднаний»: одночасно і богом, і людиною. Відтак, він може розглядатися як приклад того, хто зробив чесноти бога «тимчасово консолідованими в єдиній особі homo sapiens» [122, с. 98]. Іншими словами, вчений бачить у християнстві продовження міфічного імпульсу до трансцендентності.

Поєднання людства з перспективою божественності, не позбавлене прецедентів. Джордано Бруно був спалений на вогнищі за єресь, бо припускав, що людина, хоч і недосконала та занепала, все ж може досягти трансцендентності, вдосконалюючи розум. Ця досконалість була рівнозначна усвідомленню людиною себе «богом землі» [71, с. 27]. Так, Дж. Бруно стверджував, що «через наслідування дій Бога [...] люди [...] наближаються до божественної істоти» [71, с. 27]. Він представив докази власної богоподібної сили пам’яті за допомогою технології під назвою «театр пам’яті» – серії дисків і закодованих символів, які він необачно продемонстрував Папі Римському – Пію V [190].

Середньовічні християни дотримувалися такого ж неоднозначного погляду на пошуки алхіміків, які прагнули змінити матерію, створити штучних людей (гомункулів) у пробірках і винайти панацею. Так, святий Августин, головний ідеолог християнської ортодоксії, визнавав важливість технологічної діяльності для того, щоб зробити людство комфортнішим у світлі нашої гріховності. Філософ пише в своєму творі «Про місто Боже»: «Природний геній людини відкрив і вдосконалив незліченну кількість мистецтв і навичок, які слугують не тільки для задоволення життєвих потреб, а й для людської насолоди» [242, с. 526–527].

Хоча святий Августин захоплювався математикою, мистецтвом, наукою і

писемністю, його здивування було більше схоже на визнання того, що ці заняття можуть дати розраду, в той час як тільки Бог може звільнити людину від її страждань. Соціолог і філософ технологій Жак Еллюль повторює думку святого Августина. Для Ж. Еллюля технологія існує для занепалого людства як «технічна анестезія», а її застосування, з точки зору трансцендентності, має на меті викликати «забуття» скінченності [104, с. 412].

Схоластика, яка домінувала в Європі в середні віки, поступилася місцем новонародженій інтелектуальній силі епохи Відродження, завдяки якій людина і природа знову стали законними об'єктами дослідження. Гуманізм епохи Відродження заохочував людей покладатися в усьому на власні спостереження та судження, а не на релігійні авторитети. Ренесансний гуманізм також створив ідеал людини всебічної, високорозвиненої в науковому, моральному, культурному і духовному планах.

Визначною віхою цього періоду є «Промова про гідність людини» Джованні Піко делла Мірандоли, яка проголошує, що людина не має готової форми і несе відповідальність за самоформування: «Ми не зробили тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти, як вільний і знаменитий скульптор, і творець самого себе, безперешкодно надав собі того образу, який ти уподобаєш. Можеш виродитися до нижчих істот, якими є звірі, а можеш, за наміром власної душі, відродитися до вищих, божественних» [24, с. 45].

Прагнення радикально кинути виклик людським обмеженням можна побачити в постаті Френсіса Бекона, – предтечі трансгуманізму, – в епоху Просвітництва. Його утопічне соціальне бачення поєднує прогресивні погляди тогочасної наукової революції з християнським міленіалізмом, а кульмінацією є віра в те, що «незручності» скінченного життя мають бути подолані. Цю мету він описує в утопічній новелі «Нова Атлантида» від імені вчених Соломонового дому, які визначають свою мету як «пізнання причин і таємних рухів речей, а також розширення меж людської імперії, щоб здійснити все можливе» [49, с. 18]. Від самого початку Ф. Бекон визначає акцент

філософського проєкту Просвітництва як науково-технічний порятунок від скінченності.

У книзі «Новий Органон» була запропонована нова наукова методологія, заснована на емпіричних дослідженнях, а не на апріорних міркуваннях [50]. Френсіс Бекон виступав за проєкт «впливу на все можливе», під яким він мав на увазі використання науки для досягнення панування над природою з метою покращення умов життя людей. Праці філософа надихнули Рене Декарта у XVII столітті, який також почав мислити в прото-трансгуманістичному руслі. Усвідомлення здатності технологій звільнити людство було основною метою концепції Декарта: «Ці основні поняття показали мені, що можна досягти знань, дуже корисних у житті, і що замість умоглядної філософії, що викладається в школах, можна створити практичну, за допомогою якої, знаючи силу та дію вогню, води, повітря, зірок, небес та інших оточуючих нас тіл, так само чітко, як ми знаємо різні ремесла наших майстрів, ми могли б, як і вони, використовувати й ці сили у всіх властивих їм застосуваннях і стати таким чином, ніби панами і володарями природи» [15, с. 292].

Можливість стати «панами і володарями природи» й поширити це прагнення на людську природу є центральним питанням трансгуманізму. Міркування Р. Декарта відображає прото-трансгуманізм, стверджуючи, що вдосконалення людини – це просто питання застосування правильного раціонального мислення до наукових проєктів. У частині V «Міркувань про метод» Рене Декарт порівнює роботу механіки з функціонуванням людських і нелюдських тіл. Він стверджує, що тіла тварин і людей є машиноподібними об’єктами, функціонування яких не є таємничим, а підпорядковується відомим фізичним законам. Таким чином, використовуючи раціональний підхід до вивчення і застосування цих законів, люди зможуть створити світ достатку [15, с. 293]. Ісак Ньютон поєднав індуктивні методи Ф. Бекона з раціоналізмом Р. Декарта, щоб застосувати механічну філософію до фізичного всесвіту. Досягнення І. Ньютона встановило, що раціональний інтелект може осягнути природний порядок у механістичних, математично впорядкованих,

конкретно-матеріальних термінах [257, с. 34].

Мислителі епохи Просвітництва представляють різні погляди на природу науково-технічного прогресу. Однак мислителі Нового часу, такі як Френсіс Бекон, Рене Декарт і Ісак Ньютон, вважали, що навіть, якщо прогрес у певному сенсі неминучий, ця неминучість повинна супроводжуватися важкою працею і наполегливістю. Тому Просвітництву потрібна була мужність безперервно шукати нові знання, водночас продовжуючи вдосконалювати і переглядати вже відоме. Таким чином, виклик Просвітництва полягає в тому, щоб поєднати оптимізм, який дає технологічний прогрес, з його практичним застосуванням у сьогоденні. Філософія того часу та її просвітницькі ідеали закладають насіння для прото-трансгуманістичної думки, сприймаючи технічний і науковий прогрес як шлях до кращого суспільства.

Отже, спадщина Відродження в поєднанні з впливом Ісака Ньютона, Томаса Гоббса, Джона Локка, Іммануїла Канта, Марі Жан Антуан Ніколя де Каріта (маркіза де Кондорсе) та інших створює основу раціонального гуманізму, який наголошує на емпіричній науці та критичному розумі, а не на одкровенні та релігійному авторитеті – як способі розуміння природи світу і нашого місця в ньому, а також забезпечення основи моралі. Відтак, трансгуманізм ґрунтується на раціональному гуманізмі як певний результат вільнодумства та плід позитивістського світогляду, базою якого стає матеріалізм.

Так, у XVIII та XIX століттях ми бачимо проблиски ідеї про те, що люди самі можуть розвиватися завдяки застосуванню науки. Зокрема, маркіз де Кондорсе міркував про продовження тривалості людського життя за допомогою медичної науки: «Чи було б абсурдом тепер припускати, що вдосконалення людського роду слід розглядати як здатне до необмеженого прогресу? Що настане час, коли смерть буде наслідком лише надзвичайних нещасних випадків, або все більш і більш поступового зношування життєвих сил, і що, нарешті, тривалість середнього інтервалу між народженням і зношенням не має жодних конкретних обмежень? Безсумнівно, людина не стане безсмертною, але чи не може постійно збільшуватися проміжок між моментом,

коли вона починає жити, і часом, коли природним шляхом, без хвороби чи нещасного випадку, вона вважає життя тягарем?» [84, с. 36]. Натомість Бенджамін Франклін сумував за анабіозом, передбачаючи рух кріоніки: «Я хотів би, щоб було можливо [...] винайти спосіб бальзамування утоплеників таким чином, щоб їх можна було повернути до життя в будь-який час, яким би далеким він не був; оскільки я дуже палко бажаю побачити й спостерігати за станом Америки через сто років [...]» [115, с. 27–29].

Зазначимо, що єдине, чого не вистачало в описі науково-технічного прогресу, запропонованому філософією Модерну, так це еволюційної перспективи. Цю лакуну заповнила праця «Походження видів» Чарлза Дарвіна, яка у XIX столітті продемонструвала погляд на людство, який не мав явного зв'язку між Божою рукою і виникненням життя. Тим не менш, вчений залишив відкритою можливість того, що цей процес міг бути результатом самоорганізації, або якоїсь божественної іскри: відтак, природа людства лишилася невизначеною [122, с. 10]. Просвітництво поступилось місцем романтизму та тогочасним тенденціям проти панування утилітарного мислення та спроби раціонального контролю над природою. Проте спадщина Просвітництва, включно з вірою в силу людської раціональності та науки, все ще є важливим складником формування сучасної культури.

Щодо останньої, то вона репрезентативна щодо ідей, пов'язаних з процесом вдосконалення людини, які можна знайти у двох типах текстів. Перший – це сукупність міфічно-літературних текстів, а другий – фольклорні збірки. Однак у літературному сенсі феномен фентезійного твору з'явиться лише у XX столітті, до цього каталогу слід додати літературну, а також філософську спадщину епохи Просвітництва. У цьому контексті важливим аспектом є просвітницький раціоналізм, який шукає місце для людини поза християнською доктриною і всіма пов'язаними з нею поглядами та образами.

Наслідком вищезазначеного є поява редукціоністської концепції, в якій Жульен Офре де Ламетрі описує людину як механізм, машину [177, с. 18]. У своїй праці «Людина-машина» мислитель стверджує, що людина

підпорядковується тим самим механістичним законам (тіло – машина без душі, чим заперечував Рене Декарту). Таким чином, можна маніпулювати людською природою так само, як ми маніпулюємо об'єктами. Своєю чергою, такий підхід дозволяє філософу припустити можливість створення машини з людськими рисами – «нового Прометея», непідвладного законам людської природи [177, с. 18].

На жаль, відмова від релігійної перспективи не приносить ані оптимістичних висновків (це можна побачити у творчості Франсуа Марі Аруе (автонім: Вольтера)). Так, починаючи з появи «Поеми про знищення Лісабона», де відсутні чіткі твердження, як в літературно-філософських пошуках Донатьєна Альфонса Франсуази де Сада. Однак відкриті питання, поставлені Просвітництвом, відображають ідеї гуманізму, актуалізовані європейською культурою. В останніх людина стає не лише головною метою власної діяльності: при цьому, що найважливіше, діяльності, яку вона оцінює лише з точки зору власного Розуму (таким чином, вона призупиняє дію релігійних догматів і заповідей).

Поява просвітницьких концепцій щодо ролі релігії в житті людини, а також суспільства і науки створює горизонт смислів. У останньому ідея постгуманізму і трансгуманізму матиме родюче підґрунтя для розвитку як у філософських та культурологічних дослідженнях, так і в літературних проєктах. Зокрема, літературні витоки таких уявлень можна шукати у фантастичній прозі XIX століття. Так, технологічні аспекти ми знаходимо в романах Жуля Верна, у яких з'являються нові, фантастичні на той час технології, такі як ракети в романі «З Землі на Місяц» або підводні човни з «Двадцять тисяч льє під водою: Подорож у підводний світ» [6; 7]. Проте описані автором фантастичні на той час технології вказували не лише на нові перспективи, що відкривалися перед людиною. Так, у поєднанні з революційним елементом (боротьба з колоніалізмом) вони також принесли з собою утопічні проєкти, що містили в собі соціалістичні елементи (до прикладу, ідею загального добробуту на Землі). Однак образи, пов'язані з виходом за межі людського тіла, в той час були

набагато дослідженішими.

Спочатку джерелами останніх були міфи та фольклор, як у випадку з «Дракулою» Брема Стокера [28] або «Франкенштейном» Мері Шеллі [37]. У першому випадку ми маємо справу з феноменом неживої потвори, яка у доволі своєрідному ключі репрезентує перспективу безсмертя людського тіла. Це не змінює того факту, що тіло такої істоти, хоч і не вмирає, проте вже не є людським тілом. Маємо тут не лише повернення до досить відомого міфологічного та фольклорного мотиву, а й, першою чергою, імплементацію в сучасну літературу мотиву перетворення людського тіла та наслідків такого поводження з ним. Це важливо, тому що мотиви з роману Б. Стокера будуть розвиватися в культурі та популярній літературі і з роками стануть панівними.

Дещо по-іншому питання трансгуманізму можна побачити в романі М. Шеллі. Тут ми висвітлено прагнення подолати обмеження біологічної смерті, а також спробу позбавити процес творення людини від покладеної в нього випадковості. Весь сюжет побудований навколо мотиву створення вченим кращої людини, ніж природа. Це спільне творіння науки і техніки повертається до образу Прометея (винесеного в підзаголовок роману) і робить спроби вирватися з-під біологічної детермінації. Звичайно, поетика Мері Шеллі привносить дещо іншу інтерпретаційну домінанту, що жодним чином не змінює того факту, що такі смисли в цьому романі вже з’являються. Доповнення такого типу образів, в яких людина виривається з фізичної та біологічної зумовленості власного існування, ми також можемо знайти в мотивах кельтського фольклору, процитованих Вільямом Батлером Єйтсом, в оповіданні «Червоний Ханрахан», в якому функціонує відомий мотив існування поза часом [16].

Утопічні можливості, які відкриваються, якщо людина навчиться керувати процесом еволюції, бачив ще на початку XX століття британський генетик та еволюційний біолог Джеймс Б. С. Холдейн. Вчений, після служби солдатом у Першій світовій війні, розчарувався в людстві і для того, щоб впоратися з цим, вирішив взятися за проєкт запобігання подальшим катастрофічним війнам шляхом розробки технологій для вдосконалення людей. Останнє вбачалося у

«лікуванні» людства від невігластва, яке призводить до конфліктів [138, с. 55–56].

У 1923 році дослідник опублікував есе «Дедал; або Наука і майбутнє», в якому стверджував, що було б корисно контролювати нашу власну генетику та науку загалом. Дж. Б. С. Холдейн уявляє багатше суспільство з великою кількістю чистої енергії, де генетика буде використана, щоб зробити людей вищими, здоровішими та розумнішими, і де ектогенез (створення плодів у штучних матках) стане звичним явищем. Науковець також прокоментував те, що в останні роки стало відомим як звернення до відрази: «Винахідник у хімії чи фізиці – це завжди Прометей. Немає жодного великого винаходу, від вогню до польоту, який не сприймався б як образа якогось бога. Однак якщо кожен фізичний і хімічний винахід є богохульством, то кожен біологічний винахід є збоченням. Навряд чи знайдеться такий, який, коли вперше потрапить до відома спостерігача з будь-якої нації, яка раніше не чула про існування такого винаходу, не здасться йому непристойним і протиприродним» [138].

Есе генетика стало бестселером і викликало низку дискусій про майбутнє, зокрема згадаємо книгу Дж. Д. Бернала «Світ, плоть і диявол» [60], у якій обговорювалися колонізація космосу та біонічні імплантати, а також ментальне вдосконалення, що було результатом передових технологій в соціальних науках і психології. Зокрема, згадаємо есе Бертрана Рассела «Ікар: майбутнє науки» [225], у якій автор дотримується песимістичнішої точки зору, стверджуючи, що без більшої доброзичливості у світі технологічна потужність головним чином сприятиме збільшенню нашої здатності шкодити одне одному.

Роман «Прекрасний новий світ» Олдоса Гакслі, опублікований у 1932 році, мав суттєвий вплив на дискусії про технологічну трансформацію людини [10]. О. Гакслі описує антиутопію, у якій психологічна зумовленість, біотехнології та опіатний наркотик «сома» зберігають спокій населення в статичному конформістському кастовому суспільстві, керованому десятьма світовими контролерами. У творі дітей виготовляють у реанімаційних клініках і штучно виношують, натомість нижчі касти хімічно затримуються в рості, або

позбавлені кисню під час процесу дорослішання, щоб обмежити їхній фізичний та інтелектуальний розвиток.

Від народження члени кожної касти під час сну проходять індоктринацію за допомогою записаних голосів, які повторюють гасла офіційної релігії «фордистів», і змушують вірити, що їх власна каста є найкращою. Суспільство, зображене у «Прекрасний новий світ», часто порівнюють з іншою впливовою антиутопією XX століття – «1984» Джорджа Орвелла [23]. У цьому романі представлено відвертішу форму гноблення, включаючи повсюдне стеження «Великого Брата» та жорстокої поліції примусу. На противагу орвеллівській жорсткій тиранії контролери світу Олдоса Гакслі покладаються на менш кричущі засоби (біоінженерне призначення, психологічне обумовлення, сома), щоб запобігти бажанням людей думати самостійно. Пропагується стадний менталітет і розбещеність, а високе мистецтво, індивідуальність, знання історії та романтичне кохання не заохочуються.

Зазначимо, що в обох вищезазначених творах технології не використовуються для підвищення людських можливостей: навпаки – вони стають інструментом уповільнення, або навіть придушення такого розвитку. Обидві антиутопії згортають наукові та технологічні дослідження через страх порушити соціальну рівновагу. Тим не менш, «Прекрасний новий світ» став символом дегуманізації потенціалу використання технологій для сприяння соціальному конформізму та поверхневому задоволенню. Натомість у післявоєнну епоху багато оптимістично налаштованих футуристів, які скептично ставилися до колективно організованих соціальних змін, знайшли новий дім для своїх надій у науково-технічному прогресі. Космічні подорожі, медицина та комп’ютери, здавалося, пропонували шлях до кращого світу. Зміщення уваги також відображало приголомшливі темпи розвитку цих сфер: наука почала наздоганяти спекуляції.

Слово «трансгуманізм» вперше використав брат Олдоса Гакслі, Джуліан – видатний біолог (який також був першим генеральним директором ЮНЕСКО та засновником Всесвітнього фонду дикої природи). У «Нових пляшках для

молодого вина» він писав: «Людський рід може, якщо забажає, вийти за межі самого себе – не лише епізодично, індивід тут – у один спосіб, індивід там – у інший спосіб, а у своїй цілісності, як людство. Нам потрібна назва для цієї нової віри. Можливо, прислужиться трансгуманізм: людина залишається людиною, однак виходить за межі себе, усвідомлюючи нові можливості своєї людської природи» [160, с. 47].

Олдос Гакслі розглядав трансгуманізм як підґрунтя для «нової ідеології», яка могла б забезпечити межі для застосування технологій у сферах, які раніше були недосяжними. Таким чином, О. Гакслі і Ф. Галдейн були першими, хто запропонував бачення трансгуманізму в його сучасному розумінні, народженому попередниками філософії модерну і наступними прото-трансгуманістами. Натомість Дж. Б. С. Холдейн бачив у застосуванні євгеніки (покращення генетичної якості людського населення) ключ до формування ідеального майбутнього суспільства і прагнув популяризувати трансгуманізм, зображуючи генного інженера як «найромантичнішу фігуру на землі на сьогодні» [138, с. 80]. Прикметно, що при цьому дослідник вкрай негативно ставився до расистського використання євгеніки, активно критикуючи тих, хто вибірково маніпулював науковими даними, намагаючись сприяти поширенню упереджень [262, с. 21].

Проте саме нацисти та жахливі акти, здійснені під час Другої світової війни в ім’я євгеніки, дискредитували рух, який пропагували О. Гакслі та Дж. Б. С. Холдейн [262, с. 21]. Так, нацистська євгеніка в ім’я створення нового світу не стала несподіванкою для брата Олдоса – Джуліана Гакслі, а сам письменник був стурбований наслідками есею «Дедал». Автор особливо насторожено сприйняв його поширення серед британської інтелектуальної еліти: у відповідь ним і був написаний вищезазначений роман «Прекрасний новий світ» [10, с. 56]. Голоси цих дебатів відлунюють у актуальній дискусії між трансгуманістами та біоконсерваторами. Однак виклад обома супротивниками своїх ідей у літературній формі також показує, що основним способом популяризації трансгуманістичних ідей є НФ. Так, спекулятивне есе

Джуліана Гакслі та спекулятивна книга Олдоса Гакслі висвітлювали можливе майбутнє, що дозволило обміркувати його трансгуманістичні перспективи.

1.1.2. Синтез та протиставлення ідей класичного гуманізму, трансгуманізму та постгуманізму в дискурсі некласичної культури

З початком XXI ст. усе частіше виникає суперечливе питання про роль та статус людини. Наукові відкриття минулого століття, винайдення ядерної зброї, початок космічної ери все більше підкріплює усвідомлення гегемонії людини над навколишнім світом. Своєю чергою, це усвідомлення наштовхнуло людство на революційну ідею власного, контрольованого видозмінення. Безсумнівно, що слідом за сміливими ідеями прийшла переоцінка базових культурних та навіть моральних принципів (у цьому випадку мовиться про відторгнення певних класичних уявлень про «людське»). Так, М. Фуко [114] проголосив «смерть людини», що пов'язано з руйнуванням її гуманістичного образу і проривом в Інший вимір.

З'явилася точка зору, за якою гуманізм не можна вважати єдиною правильною світоглядною системою. Так, Р. Барт [53, с. 24] говорив, що ідея «світової спільноти» європейського гуманізму, яка стверджує рівноцінність усіх культур, неістинна. Натомість психіатр і філософ Ф. Фанон [31] вважав, що гуманізм уніфікує буття, позбавляючи його різноманітності. Вищезазначені висновки сформовані на основі досліджень психіки колонізованих націй, яким нав'язувалася чужа мова. В результаті людина позбавлялася цілісності натури і особистої свободи: її свідомість підлаштовували під чужі/Інші ритми, не дозволяючи критично мислити.

Тип класичного гуманізму, центральною ідеєю якого є самоцінність людини та визнанням її особистої гідності, прав та свобод, сформувався й закріпився лише в епоху Відродження. Хоча передумови зустрічаємо і в античному розумінні людини, і в християнській ідеї свободи особистості, однак саме Ренесанс і його гуманізм породив людину-творця. Останній є автономним, різностороннім індивідом, якому вдається впливати та трансформувати природне, культурне та соціальне середовище. Антропоцентризм і титанізм лише посилили ідеї ренесансного розуміння людини, таким чином заклавши

фундамент класичного типу гуманізму, який відстоював її право на самовираження, розвиток та щастя.

Вищезазначене вільне, творче самовизначення (автономія) складали основу гідності людської особистості. Однак в подальшому, на думку Алена Рено, ренесансна ідея гуманізму, яка заснована на автономній свободі, трансформувалася в протилежну ідею індивідуалізму, незалежності, що видозмінило гуманізм та створило гуманістичну кризу [218, с. 71]. Мислитель пише, що індивідуалізм відстоює цінність єдиності, одиничності, в той час як в основі ідеї автономії лежить визнання деякої загальної частини людської природи (інтерсуб'єктивності) [218, с. 70].

У праці автора «Ера індивіда. До історії суб'єктивності» зазначено, що «в той час як поняття автономії цілком допускає підпорядкування закону або нормі з тих пір, як вони прийняті на вільній основі [...], ідеал незалежності більше не сприймає цього обмеження Я, а, навпаки, прагне до простого ствердження Я в якості невід'ємної цінності» [218, с. 70]. Таким чином, А. Рено робить висновок, що сучасна криза гуманізму пов'язана не з помилковістю його ідеї, а з відхиленням останньої від автономії в сторону індивідуалізму, що неминуче призводить до принципу «турботи про себе», тобто до замкнутої на собі, своїх потребах людини. Отже, проблема сучасного гуманізму може бути сформульована таким чином: як у межах суб'єктивності створити надіндивідуальні, інтерсуб'єктивні цінності, загальні для всіх, і при цьому не бути схильним до релятивізму. Відтак, питання в тому: як мислити трансцендентність усередині іманентності, та як приймати цінності всередині самого суб'єкта, не приписуючи їх зовнішньому джерелу – Богу, традиції тощо.

Іммануїл Левінас стверджує, що «смисл людяності в греко-римському гуманізмі не тільки погано захищений, а й погано сформульований; що смисл людського не вичерпується положеннями гуманізму; що він не захищений проти спершу непомітного, а під кінець фатального зміщення» [180, с. 564]. Французький філософ вважає, що головне призначення гуманізму – в захисті людяності індивіда, незалежно від національної, расової, статевої та іншої

приналежності [180, с. 564]. Однак історичні події XX століття: Перша і, особливо, Друга світова війна, показали крах гуманізму, його неможливість протистояти антигуманним діям (до прикладу, знищенню євреїв та інших народів). Причину цієї неспроможності І. Левінас виявляє в західноєвропейському фокусуванні суб'єкта на самому собі, прагненні до тотальності та іманентності, в невмінні мислити Іншого і мати досвід Іншого, в пріоритеті метафізики над етикою, в самому способі європейського мислення – саморефлексії, тобто відображенні того, що є. Культура Заходу замикається на собі і не може прийняти чуже як інше: несхоже, нетотожне, відмінне.

У XX ст., а пізніше і на початку XXI ст. соціальний простір набув низки зламів та трансформацій, які торкнулися і гуманізму. На сьогодні, заглядаючи в майбутнє, можна конструювати парадигму постгуманізму і трансгуманізму, при цьому часто відбувається ототожнення вищезазначених понять. Це пов'язано з актуалізацією схожого термінологічного апарата та розуміння людської істоти за межами «людяності». Однак пропоновані цими парадигмами інтерпретації принципово різні: так, криза розуміння суб'єкта безпосередньо пов'язана з кризою гуманізму. В межах останньої відбувається процес деконструювання, здавалося б, фундаментальних та очевидних понять: автор, читач, Бог та інших. Стрижневим у вищезазначених трансформаційних змінах є те, що людина перестала бути концептом, а стала конструктом. Пошук слабких складників вищезазначного «конструкта» та заміна їх на технологічніші – це погляд на людину майбутнього з точки зору трансгуманізму.

У 2004 році прихильники цього руху, які об'єдналися у Всесвітню асоціацію трансгуманістів, провели в університеті м. Торонто міжнародну наукову конференцію. На цьому заході висувалися ідеї повної свободи у використанні нових технологій з метою вдосконалення людського інтелекту, прагнення зробити людину сильнішою і красивішою, здатною контролювати свої емоції, можливість виходу людини за межі Землі та освоєння нею космічного простору. Так, завдяки біо- і нанотехнологіям нащадки людини зможуть переписати геном, змінити глобальну екосистему.

Якщо одні пов'язують нову стадію розвитку людини зі зміною її генетичних властивостей, то інші вважають, що «нова людина» з'явиться тоді, коли буде неможливий її репродуктивний союз з «простими людьми». Згідно з ученням трансгуманізму: по-перше, нові технології, що сприяють людському вдосконаленню, повинні бути широкодоступними і люди повинні мати можливість вибирати між ними (вищезазначена морфологічна свобода). По-друге – батьки повинні мати можливість вибору, які технології використовувати, щоб завести дітей (репродуктивна свобода), однак, як будь-яка свобода, цей вибір повинен бути суголосним соціокультурним тенденціям. Таким чином, трансгуманісти виступають не стільки проти обмеження свободи, скільки проти заборони на дослідження з метою удосконалення людини. Якщо вченим та інженерам буде надана повна свобода, людство зможе досягти «трансгуманістичного» майбутнього, позбавленого страждань: у цьому майбутньому навіть смерть людина зможе приймати лише за власним вибором.

Відтак, трансгуманісти представляють майбутнє, в якому можуть бути реалізовані всі мрії і в якому творче самовираження стане доступним кожній людині. До прикладу, розглядається така проблема людського існування як нудьга. Вибір не випадковий, оскільки феномен нудьги тісно пов'язаний з проблемами розуміння практичного безсмертя як сфери можливої екзистенційної практики людини. Власне, в концепції інформаційної природи душі вічне життя неможливе, можлива лише невизначено тривала відсутність смерті. Вирішити: бути чи не бути, повинна сама людина, тобто фактично життя в практичному безсмерті може бути перерване або вбивством, або самогубством, а не природною смертю.

Таким чином, трансгуманісти вважають, що етичні положення, які перешкоджають науково-технічному прогресу, частіше трансформуються, ніж залишаються непорушними. Саме тому в основі трансгуманістичного вчення лежать два принципи: *принцип необхідності нескінченного вдосконалення і досягнення нових можливостей для людини* та *принцип етичності відмови від застарілих форм*, що обмежують ці можливості, в ім'я нових, досконаліших

форм людського буття. При цьому трансгуманізм парадоксально антропоцентричний, оскільки бачить цінність у самій людині: так, риторика трансгуманістів спрямована на відтворення нашої природи на інших засадах, однак без втрати людського початку.

Відзначимо, що трансгуманізм сформувався як течія наприкінці XX ст., головною метою якої була перемога над смертю і старінням, а підґрунтям в цій боротьбі стали технології. Трансгуманізм традиційно диференціюється на демократичний, лібертаріанський, сурвівалістський, релігійний, екстропіанізм і сингуляріанізм. Загальним для всіх напрямів усередині трансгуманізму є усвідомлення необхідності подолання завершення людського буття і досягнення постлюдської (посторганічної) форми існування. Великого впливу ця течія зазнала від НФ, зокрема кіберпанку та посткіберпанку (до прикладу: Вільям Гібсон, Брюс Стерлінг, Пет Кадіган, Деміен Бродерік та інші).

Якщо для гуманістів важливо те, що людина може поліпшити світ через раціональне мислення, терпимість, свободу і демократичні форми суспільного устрою, то трансгуманістів цікавить те, ким людина може стати. Таким чином, для гуманізму питання про природу людини і її недосконалість залишається осторонь, а для трансгуманізму поліпшення людського організму стає метою. Гуманісти зупинялися на зміні людини за допомогою соціальної освіти, натомість трансгуманісти вважають за необхідне використовувати технологічні методи для виходу за межі людського способу існування. У класичному гуманізмі ідентичність людини мислиться невідокремленою від тілесності як способу існування і людини, і її особистості. Натомість трансгуманісти, визнаючи інформаційну природу ідентичності людини, повністю поривають з субстанцією: інформація не є субстанцією, інформація взагалі не субстанціональна, а тому може бути пов’язана з будь-яким матеріальним носієм.

У контексті вищезазначеного зрозумілим стає ставлення трансгуманістів до технічних винаходів: так, проблема ШІ, подолання тілесної смерті за допомогою кріоніки та завантаження свідомості на цифровий носій тощо є просто засобами реалізації подолання обмежень людської природи. Осторонь

тут стоять дискусійні сторони втілення головного задуму трансгуманістів, серед яких є створення так званих кіборгів – людей, яким замінили частини організму з метою покращення, посилення їх властивостей. Окрім того, інші вектори філософських дискусій трансгуманістів приводять до складних етичних суперечностей та шквалу критики.

Отже, трансгуманізм, прагнучи вийти за традиційні межі розуміння людини, сам опиняється під впливом антропоцентричного дискурсу. Для трансгуманістів залишаються невирішеними етичні питання взаємодії таких гібридів (кіборгів) з людьми, які народилися традиційним шляхом і не мають модифікацій. Якщо уявити, що всі проєкти трансгуманістів втіляться в життя, то неодмінно виникає питання про те, який статус матимуть дигітальні безтілесні суб'єкти, відроджені біолюди, кіборги і роботи в порівнянні з традиційними біолюдьми. Адже очевидно, що така варіантивність, диференційованість суспільства спричинить посилення наявної економічної і класової нерівності.

Вищезазначене дозволяє критику трансгуманізму Ф. Фукуямі підняти важливе питання щодо втручання в генетичні програми як самих людей, так і тварин [120, с. 7]. Таке втручання може вчинити фатальний вплив на навколишнє середовище, а також на саме людство: «Постлюдський світ може виявитися куди ієрархічнішим і конкурентнішим, ніж наш сьогоднішній, а тому повним соціальних конфліктів. Це може бути світ, де буде втрачено будь-яке поняття «загальнолюдського», тому що ми перемішаємо гени людини з генами стількох видів, що вже не будемо чітко розуміти, що ж таке людина» [120, с. 218].

Н. Бостром вважає, що повсякденні уявлення про людські цінності обмежені нашим досвідом і недосконалістю уяви. Мислитель висуває диспозиційну теорію цінностей, за якою щось є цінністю для суб'єкта тоді і тільки тоді, коли сам суб'єкт висловлює принципове бажання познайомитися з носієм цієї цінності. Ця теорія дозволяє пристосовувати цінності до лакун у людському знанні, оскільки вона допомагає людині сприйняти як цінності ті речі, з якими вона зовсім не знайома. До прикладу, поціновувач музики міг

ніколи не чути симфоній П. Чайковського, однак можна з великим ступенем ймовірності сказати, що вони увійдуть до числа його цінностей, коли він їх почує. Так само, на думку Ніка Бострома, хоча на сьогодні постгуманістичні цінності вище розуміння сучасної людини, вони цілком можуть зайняти своє місце в системі світогляду майбутніх поколінь [62, с. 3].

Антигуманізм і критична теорія після Другої світової війни, безумовно, зробили свій внесок у продовжувані дебати про ліберальну євгеніку. Зрештою, їх критика підживлюється досвідом жахів XX століття, яке стало свідком провалів гуманізму, раціональності та моралі. Юрґен Габермас, який вважає трансгуманістів «купкою збожеволілих інтелектуалів», які захищають «надто знайому [...] німецьку ідеологію» [136, с. 22], все ще продовжує цю традицію.

Останніми роками все більше постгуманістичної літератури досліджує взаємовідносини між людством і технологіями. Такі автори, як Пітер Слотердайк, пояснюють наслідки трансгуманістичних технологій для нашого сприйняття гуманізму. Цього автора часто помилково сприймають як поборника вдосконалення людини, хоча він має мало спільного з питомими трансгуманістами. Натомість П. Слотердайк радше пропонує критикувати гуманізм з точки зору взаємодії людини з технологіями. Водночас він дуже критично ставиться до трансгуманістичних ідей, які описує як «примітивні біологізми з безпорадними гуманізмами і теологізмами [...] без жодного розуміння еволюційних умов антропогенезу» [238, с. 14].

Однак Пітер Слотердайк далекий від того, щоб відкинути технологію як таку: якщо людство існує, стверджує він, то це тому, що технологія зробила людину людиною, яка еволюціонувала з долюдської істоти. Мислитель пише, що «з людьми не відбувається нічого незвичного, коли вони піддаються подальшому створенню та маніпуляціям. Вони не роблять нічого збоченого чи протилежного своїй «природі», коли змінюють себе автотехнологічно» [238, с. 15]. У своїй гучній відповіді на «Лист про гуманізм» Мартіна Гайдеґґера під назвою «Правила для парку людей» [237] П. Слотердайк пропонує нетрадиційну реінтерпретацію історії гуманізму у зв’язку з настанням

трансгуманістичної епохи. Ця спроба мотивована розвитком біотехнологій і потребою в правилах, які «[...] заднім числом змінять значення старого гуманізму, оскільки буде чітко визначено і кодифіковано, що гуманізм – це не просто дружба людини з людиною, а що людина стала вищою силою для людини» [237, с. 24].

Аналіз мислителя випливає з особливої інтерпретації західної історії: так, він розглядає гуманізм як історію приручення людини за допомогою правильного «читання». Більше того, гуманізм передбачав не лише приручення, а й виведення людей: вони «одомашнили себе і взяли на себе зобов'язання щодо програми розмноження, спрямованої на пристосування до умов життя, подібних до домашніх тварин». Це також «велике немислиме» прозріння, яке відкриває «Заратустра» Фрідріха Ніцше, і від якого «гуманізм від античності до сьогодення відвернув свої очі». Людина була продуктом «інтимних обмежень розведення, приручення і виховання», які протягом тривалого часу були невидимим проєктом, «розведенням без селекціонера» [237, с. 22–23].

Пітер Слотердайк робить цікавий висновок про необхідність перебирання на себе ролі селекціонерів й підготовки «кодексу антропотехнологій» [237, с. 24]. Хоча мислитель не висловлює жодних пропозицій щодо цього кодексу, а «Правила для парку людей» [237] навряд чи можна прочитати як оспівування постлюдяності, їх часто інтерпретують як трансгуманістичний маніфест. Найвідомішим прикладом такого хибного тлумачення є критика ліберальної євгеніки Юрґеном Габермасом [136], яку можна розглядати як напад на ідеї Пітера Слотердайка. Ця критика не віддає належне тому факту, що останній набагато більше переймається розвитком постгуманістичної (пост) антропології, ніж захистом якоїсь форми трансгуманізму.

Ю. Габермас не розпізнає постгуманістичну тезу в думках П. Слотердайка: так, останній не лише далекий від постлюдських мрій про кіборгів, а й від обмеженого погляду гуманістів на те, чим є людина [136, 24]. Хоча Пітер Слотердайк і ставить питання про те, як можна «сконструювати»

людину, це має лише поверхневу схожість зі «старим фантазмом євгенічних маніпуляцій». «Філософія дизайну» цього автора [237] пропонує альтернативний погляд на гуманізацію, який ретельно аналізує «глибоко вкорінені категорійні відмінності між суб'єктивним і об'єктивним, вирощеним і зробленим» [136, с. 71], які Юрґен Габермас вважає важливими для нашого самоусвідомлення як автономних суб'єктів.

Таким чином, відмова П. Слотердайка від техноутопізму, а також заперечення ним фіксованої людської природи, має спільні риси з іншими постгуманістичними аналізами. У своїй фундаментальній праці про постгуманізм Н. Кетрін Хейлз [142] визначила основні недоліки трансгуманістичних фантазій про завантаження розуму (зокрема, нею було розкритиковано його індивідуалістичні й неоліберальні припущення [144]). Вчена не виявляє особливої симпатії до спроб біоконсерваторів моралізувати людську природу і, водночас, вважає трансгуманізм занадто ідеологізованим. Хоча трансгуманістична риторика є глибоко індивідуалістичною, вона бачить «помітну відсутність розгляду соціально-економічної динаміки за межами індивіда» [144, с. 217]. Так, за дослідницею, усі форми трансгуманізму «здійснюють деконтекстуалізуючі кроки, які надмірно спрощують ситуацію і переносять у нове тисячоліття деякі з найбільш сумнівних аспектів капіталістичної ідеології» [144, с. 215].

Складна природа постгуманізму закономірно продукує неоднозначність його сприйняття. Так, одні вважають, що постгуманізм протилежний гуманізму і є новим витоком його розвитку в пост-епоху. Натомість інші пов'язують його з втратами, в тому числі самої людини, її коріння, віри і цінностей. Таким чином, постгуманізм, будучи вторинним утворенням від гуманізму, з одного боку, здійснює спробу піти від нього, а з іншого боку – виправити його недоліки (несправедливість, суперечності). Зокрема, на відміну від гуманізму, постгуманізм не приймає антропоцентризму, підкреслюючи, що людина є еволюційною частиною природи, яка постійно перетворюється і змінюється.

Відтак, підсумком триваючого еволюційного процесу стане перетворена

шляхом передових технологій постлюдина, що з'явилася в процесі з'єднання з машиною. Зауважимо, що сучасна еволюція має не природний, а штучний/технологічний характер, перетворюючи людину в частину техносфери. Адже саме за допомогою останньої можна створити штучні органи, посилити дієвість інтелекту, інтегруючи свідомість людини в комп'ютер. Отже, особистість в постгуманізмі – штучне явище, оскільки вона стає результатом розвитку технічних умов. Таким чином, у постгуманістичній ері мірилом цінності стане інтелектуально-технологічний потенціал, що викликає величезну кількість побоювань, які стосуються майбутньої людини і її буття. Справа в тому, що постгуманізм може стерти своєрідність і неповторність людської індивідуальності: технології сформують якусь єдину модель людини, пов'язану з машинами (до прикладу, постлюдини (posthumans) або кіборга (безстатевий гібрид машини і людини)).

Таким чином гуманістична віра в безмежність можливостей розуму людини може стати трагедією. Механізм розгортання останньої може бути таким: штучна науково-технічна реальність почне превалювати, розриваючи всі зв'язки з природним, трансформуючи людину, змінюючи хід часу і поняття простору, порушуючи баланс буття. Черговий поворот буття і його нова епістема, що акцентує увагу на знаннях і технології, піддасть трансформації саме буття людини в непередбачуваному напрямку. Якщо порівняти гуманізм і постгуманізм, то акценти в них мають таку розстановку: гуманістичний ідеал передбачає теоантропоцентризм, а постгуманістичний – техноантропоцентризм з домінуванням штучного, технічного середовища. Однак цінність постгуманізму полягає в тому, що він, спираючись на попередні практики, виробляє переоцінку всього їм створеного і намагається поставити нові вектори розвитку.

Отже, трансгуманізм і постгуманізм ґрунтуються на еволюційному підході, проте трансгуманістичні установки продовжують розвивати дарвіністську траєкторію. У контексті побутування останніх передбачається, що людство в своєму еволюційному розвитку досягне поліпшених характеристик.

Натомість на сьогодні воно знаходиться на етапі еволюційного розвитку, що дозволяє втручатися у його хід. Так, потенційне виникнення нових біо-дигітальних видів успадковує, окрім іншого, принцип природного відбору. Незважаючи на те, що постгуманізм і трансгуманізм використовують схожу термінологію (постлюдина, кіборг, технології та ін.), вони вкладають різний зміст у актуалізовані поняття. Вищезазначено, що кіборг для трансгуманістів – це технологічний суб'єкт, максимально модифікований на користь відмови від біологічного, проте в той же час гранично антропоцентричний.

Для постгуманістів, зокрема для Донни Харауей, авторки «Маніфесту кіборгів», «кіборг – це кібернетичний організм, гібрид машини і організму, істота соціальної реальності і одночасно породження фантазії» [141, с. 2]. Таким чином, кіборг – це точка перетину, осередок технологічного і органічного, міфічного та соціального (це те, чим ми стаємо, і те, чим ми вже частково є). Таке розуміння пов'язане з тим, що трансгуманізм завжди спрямований у майбутнє і виходить з покладеної думки щодо необхідності подолання біологічної недосконалості людини. Постгуманізм також орієнтований в майбутнє з обов'язковою актуалізацією сьогодення: так, основним недоліком для нього є не біологія людини, а її психологічна зацикленість на собі. Прикметно, що на противагу трансгуманізму, постгуманізм заперечує перевагу людського і вважає своїм завданням звільнення раніше пригноблених, що і визначає його мету. Так, у постгуманізмі немає місця ідеалу людини й постлюдини, як і немає в ньому ієрархічності.

Отже, трансгуманізм і постгуманізм визнають коеволюцію людини з технологіями і відкидають віру в людську природу як моральне обмеження автоеволюції людини. При цьому трансгуманістичний заклик до технологічного вдосконалення має на меті звільнити людину від біологічних обмежень. На противагу цьому, постгуманісти хочуть звільнити людину від панівних ідеологій, які сприяють трансгуманістичному баченню. Проте участь постгуманістів у вирішенні моральних проблем постгуманізму є неоднозначною і невизначеною. Так, вони переважно не пропонують той чи той алгоритм дій з

новими біотехнологіями, висловлюючи сумнів у тому, що всі проблеми можна вирішити за допомогою технологічного вдосконалення. П. Слотердайк, як і Н. Кетрін Хейлз, бачать наближення трансгуманного майбутнього, проте вони не висловлюють свого бачення щодо того, як слід керувати «(пост) людським парком» і який моральний кодекс необхідний для його підтримки.

1.2. Становлення ідей трансгуманізму крізь призму науково-фантастичної літератури

Культуру часто визначають як «символічні, ідейні та нематеріальні аспекти людських суспільств». Таким чином, її «суть [...] полягає не в артефактах, інструментах чи інших матеріальних культурних елементах, а в тому, як члени групи інтерпретують, використовують і сприймають їх» [52, с. 8]. Фактично, мовиться про актуалізацію культурних продуктів, особливості їх розподілу, інтерпретації тощо у групах індивідів, які взаємодіють [269].

НФ посіла чільне місце в соціальних і культурних працях, які не зосереджуються суто на науково-фантастичному змісті, а використовують її для доповнення досліджень у широкому спектрі дисциплін й дослідницької діяльності. Так, ця література має важливе значення у вивченні людської культури, оскільки вона є давнім і стійким жанром, який Брайан Олдісс назвав нашою «культурною стіною» ще з часів зародження письмової історії [42, с. 14]. Натомість Адам Робертс припустив, що НФ починається з «надзвичайних подорожей» давніх греків [221, с. 7], проте, на нашу думку, доцільно повернутися на тисячоліття назад. Мовиться про шумерську історію створення світу, у якій верховний бог Мардук «клонує» людство з крові та кісток бога-відступника Кінгу.

Прикметно, що вищезазначений жанр набуває все більшої значущості після знакової публікації Дарко Сувіна [253] «Метаморфози наукової фантастики», завдяки якій вона здобула легітимний статус джерела академічних досліджень. Складність відносин між НФ та людськими реаліями очевидна: так,

з літературно-критичної точки зору, Карл Фрідман поставив її вище за всі інші форми літератури за своїм аналітичним потенціалом [117]. Відтак, з точки зору людської перспективи, НФ виросла з більш-менш правдоподібного наукового фокуса на початку XX століття, щоб з часом прийняти більше соціологічних і культурних чинників. У 1960–1970-х роках НФ, породжена «британською новою хвилею», відображала драматичні зміни в сучасній культурі, особливо політичні аспекти гендеру, конфліктів і свободи вираження поглядів.

Вищезазначена хвиля було спродукована потребою надати якусь керовану інтерпретацію дедалі складнішій та нестабільнішій соціальній та інтелектуальній реальності. Своєю чергою, її (хвилі) існування продукувало процес поглинання й пом'якшення згаданої складності шляхом репрезентації можливого майбутнього таким же іконоподібним та безсистемним [134]. Стверджується навіть, що змішування НФ і фактів про створення ШІ, а також синтетичних людей настільки глибоко проникло в нашу культуру, що впливає на наші екзистенційні стосунки з Богом [127]. Так, НФ ставить під сумнів роль, актуальність, витрати і переваги сучасних і майбутніх технологій, а також пропонує ідеї, які можуть вплинути на громадську думку. Брайан Стейблфорд стверджував, що НФ може визначати світогляд людей, змінюючи їхнє ставлення до значущості сучасної та майбутньої науки і технологій [243, с. 35].

Маршалл Тімн погодився з тим, що НФ як літературний жанр вчить нас сприймати зміни природними та неминучими [267, с. 56]: це пов'язано з тим, що вони є природним результатом прикладних наукових досліджень. Відтак, саме це є основною її використання дослідниками як інструмента для створення метафор, моделей тощо, які описують результати їх досліджень. Окрім того, НФ є ефективним агентом змін, і, як припустив Б. Стейблфорд [243, с. 36], вона також має «директивний ефект» на інтерпретацію науки людьми. Енн Рігні описала, як широковідомий науково-фантастичний роман Курта Воннегута «Бійня № 5» 1969 року розповів читачам про масштаби і наслідки бомбардування Дрездена, незважаючи на сумнівну точність зображення автора порівняно з історичними документами [220]. Це приклад того, як НФ може

переписати культурну пам’ять про історичні події, що зробило її «центральним елементом у багатьох дослідженнях сучасної культури» [149, с. 243].

Ці «культурні шпалери» чинять стійкий та неперервний вплив, який корелює з працями як з гуманітарних, так і природничих наук. Останнє дозволило Шейлі Шварц припустити, що НФ «є не тільки мостом між двома культурами – науковою і гуманітарною; це міст між усіма культурами, оскільки вона узагальнює і виражає жахливі страхи, міфи і неминучі проблеми всіх людей сьогодні» [231, с. 1044]. Науково-фантастичні оповідання також містять історичні записи про зміни в часі соціальних і культурних цінностей, які можна використовувати для картографування їх первісних контекстів.

НФ відіграє чи не найвагомішу роль у формуванні ідей трансгуманізму та їх ретроспективи в контексті розвитку світової культури. До прикладу, використання алегорії у філософії, особливо в працях Платона, є шаблоном для багатьох науково-фантастичних історій, які ставлять під сумнів реальність. Алегорія печери, може бути прочитана як протонауково-фантастична історія, де ув’язнені створили світ, який відображає реальність, яка залишається недосконалою щодо справжньої (до прикладу, «Убік» Філіпа К. Діка). Іншим прикладом є кінофільм «Матриця» 1999 року, у якому зображено високотехнологічну версію такої печери, з якої можна вирватися лише завдяки власним зусиллям, спрямованим на те, щоб побачити реальний світ. Питання, порушені печерою та НФ, мають стати мисленнєвими експериментами, що створюють простір для розгляду фантастичних ідей, заснованих на вже добре відомих.

Таким чином, основною темою НФ є здатність конструювати нових людей і світи в уяві: так, репрезентуючи фантастичні ідеї (симульовані світи, радикальні технології), однак не роблячи їх недоречними, твори цього жанру конструюють середовище для передачі і відтворення трансгуманістичних ідей [144, с. 216]. При цьому НФ, однак не покладається лише на наукові факти: незважаючи на наявність діалогу між уявним і технічним, тут немає безпосередньої кореляції, а відтак можливе не завжди стає дійсним. Тим не

менш, НФ відіграє вирішальну роль у проєктуванні можливих світів, які можуть впливати на сучасний світ. При цьому репрезентована нею культура, якщо розглядати її таким чином, є чимось на кшталт форуму, на якому найрадикальніші ідеї трансгуманізму можуть бути представлені, унормовані та реалізовані.

До прикладу, у 1960-х роках такі письменники як Айзек Азімов, Роберт А. Гайнлайн та Артур Кларк, розмірковували про технології, які могли б узаконити досконаліше майбутнє. Серія «Фундація» А. Азімова використовує передові технології, щоб зберегти людство та закласти підвалини нової галактичної імперії. Поступове вкорінення й поширення таких ідей як «галактична імперія» у культурній уяві продукує відчуття, що такі речі не тільки можливі, а й можуть бути реалізовані в наш час [1]. Це означає, що ідеї, подібні до тих, що представлені у фільмі «Матриця», де штучні інтелектуальні машини вирішують вирощувати людей як джерело енергії, починають розглядатися як такі, що заслуговують на обговорення за межами сфери розваг. Хоча наразі не існує штучного інтелекту, здатного до самоусвідомлення, такі книги як «Суперінтелект» [5] Н. Бострома, можуть стати бестселерами в жанрі нон-фікшн завдяки тому, що НФ попередньо впровадила ці ідеї в мейнстрім культурної уяви.

Концепцію останньої розробив Поль Рікер у своїй праці «Ідеологія та утопія як культурна уява», у якій мислитель диференціював уявне та реальне – зображення обставин і те, якими вони є насправді. Завдяки цьому «відчуженню» можна переосмислити аспекти реальності через зміну панівної мови та образів, якими ми її наділяємо. Іншими словами, «мова реального життя» – це мова домінуючої культурної уяви, що оточує будь-які явища [219, с. 17–18]. Розширюючи цю ідею до НФ, письменники, які пишуть про спекулятивні технології, створюють образ світу, який, якщо його поділяє достатня кількість людей, стає нормальним і прийнятним.

Н. Кетрін Хейлз пише у «Боротьбі з трансгуманізмом», що уява про майбутнє ніколи не є невинною чи нейтральною дією. Таким чином, для того,

щоб досягти бажаного майбутнього, «ми повинні спочатку мати можливість уявити його якомога повніше, включаючи всі контексти і наслідки, в яких воно може розгортатися» [144, с. 225]. На думку дослідниці, фантастику, включаючи книги, фільми, музику і відеоігри, слід розглядати як ресурси для уяви можливих результатів трансгуманістичних ідей, а отже, необхідно серйозно ставитися до неї як до інструменту для осмислення передових технологій.

Одним з авторів, чию творчість авторка виокремлює, є Вільям Гібсон (зокрема, його роман «Нейромант» [13]). Цей твір вважається початком розвитку кіберпанку – жанру, який має спільні елементи з трансгуманізмом, особливо в тому, що він надає перевагу підключенню свідомості людини до машини. Кіберпанк, зазвичай, репрезентує середовище, де репресії з боку корпорацій є майже постійним явищем, а вдосконалені індивіди виживають. Покращення, які В. Гібсон репрезентує у «Нейроманті», включають прямі нейронні зв'язки між людьми та комп'ютерами, розумний ШІ, що працює з людьми для досягнення власних цілей, і бажання повністю інтегруватися в кіберпростір, існуючи лише як дані [142, с. 36–37].

Роман Вільяма Гібсона примітний тим, що в ньому вперше з'явилося слово «кіберпростір»: «Кіберпростір. Узгоджена галюцинація, яку щоденно й законно переживають мільярди користувачів з усіх країн, тисячі дітей, що опановують там математичні дії [...]. Графічне представлення даних, отриманих від комп'ютерів усього людства. Незбагненний рівень складності. Лінії світла, впорядковані безпосередньо в позапросторі людського розуму, кластери й сузір'я даних. Наче вогні міста, які перетворюються [...]» [13, с. 54]. У романі безтілесна свідомість «консольного ковбоя» здатна увійти в цей «позапростір» кіберпростору. Прикметно, що авторська неоднозначність репрезентації кіберпанку призвела до дифузності жанру: так, читачеві незрозуміло, з чим він має справу (з утопією чи антиутопією).

Природно, що інтернет, яким ми його знаємо сьогодні, все ще відстає від цього бачення повністю зануреного свідомого середовища. Однак обізнаність громадськості про цей особливого роду простір і доступ до нього різко зріс

наприкінці 80-х і в 1990-х років – приблизно в той самий час, коли В. Гібсон писав свій роман [33, с. 86]. Прикметно, що такі книги, як «Нейромант», що починаються з базової технології інтернету і виражають його можливості як «кіберпростору», демонструють здатність НФ до репрезентації трансгуманістичних ідей [142, с. 36–39]. Можливість тлумачення розвитку кіберпростору в романі Вільяма Гібсона як утопічного чи антиутопічного підтверджує твердження Н. Кетрін Хейлз про те, що читання та уява майбутнього в НФ ніколи не є політично чи етично нейтральним актом. Це пов'язано з тим, що свідомо чи ні, НФ нормалізує постлюдське аномальне, вписуючи його з «неймовірного» у «можливе».

Окрім кіберпростору, ключовою технологією в романі В. Гібсона є персонаж МакКой Поллі, який існує як симульована копія свого попереднього Я. На думку Н. Кетрін Хейлз, це нормалізує ідею «патерну над присутністю», а саме, що «дані можуть бути олюднені, а суб'єктивність може бути комп'ютеризована, що дозволить їм об'єднатися в симбіотичному союзі» [142, с. 36–39]. Так, об'єднання людських тіл з комп'ютерами є основною опорою сучасного трансгуманізму: першою чергою, акцент на моделі, а не на присутності, є однією з теоретичних основ, яка робить можливим завантаження розуму в комп'ютер. Прикметно, що ця можливість вперше запропонована НФ: так, у романі «Нейромант» уявний світ автора пропонує безліч провокативних технологічних образів, що заслуговують на те, щоб уявити, як їх можна було б досягти насправді.

Окрім романів, стримінгові сервіси, такі як Netflix, продовжують традицію представлення трансгуманістичних ідей. Такі серіали, як «Чорне дзеркало» та «Видозмінений вуглець», відображають захоплення публіки можливостями майбутнього світу, визначеного вдосконаленими людьми. Так, у обох сезонах серіалу «Видозмінений вуглець» репрезентовано наріжний камінь трансгуманізму – шлях продовження людського життя за допомогою завантаження свого Я в нове тіло, модифікації тіла за рахунок імплантів (згадаймо протез руки, який отримала поліцейська) тощо.

Ключовим у репрезентації серіалом уявної дійсності є її узвичаєність, побутовість: так, це чітко простежується у зручному слові, що використовується для опису завантаження/вивантаження свідомості в нові контейнери або «рукави». У серіалі «рукав» є штучним людським тілом, яке має не більше значення, ніж «одяг», в який вдягається свідомість (згадаймо сцену завантаження свідомості героїні у секс-ляльку). Таким чином, коли такий «рукав» зношується або пошкоджується, то він просто викидається, замінюючись іншим.

За доброзичливою назвою «рукава» приховується радикальна природа того, що пропонується: з часом усі людські тіла стануть об'єктами споживання, а потім викидатимуться на смітник. Суть «рукава» є якраз тим, що робить НФ: зокрема, вона знаходить мову для представлення нових технологічних світів у приємний і, здавалося б, досяжний спосіб. Відтак, її завдання з точки зору письменника полягає в тому, щоб знайти правильні слова, аби представити радикальні ідеї як прийнятні риси світу, що твір репрезентує.

Недаремно трансгуманісти самі звернулися до НФ як методу представлення своїх ідей. Так, у книзі Золтана Іштвана «Трансгуманістичне парі» [162] розповідається історія Джетро Найтса, філософа, чиї зусилля з просування трансгуманізму завершуються глобальною революцією в ім'я радикальної науки. Вернор Вінжі, відомий як автор концепції технологічної сингулярності, представляє свої погляди у формі «космічних опер». У романах автора, дія яких відбувається в недалекому майбутньому, порушуються теми радикального технологічного впливу, лібертаріанських цінностей та інопланетних культур. Своє перше оповідання В. Вінжі опублікував у 1966 році, у ньому йшлося про можливість посилення людського інтелекту шляхом підключення мозку до комп'ютеризованого банку даних [273].

Отже, НФ показує, що межі трансгуманізму підтримуються не лише тематичними вебсайтами, науковими конференціями, книжками чи навіть самими трансгуманістами. Роль творів цього жанру глибша: функційно вони нормалізують трансгуманістичні ідеї радикального вдосконалення людини, при

цьому роблячи це опосередковано. Вищезазначена нормалізація в культурній уяві створює шлях для реалізації технологій, які поки що залишаються на сторінках творів цього жанру. Однак для того, щоб пояснити рух від уяви до актуалізації бракує конкретних трансгуманістичних інституцій. Так, недостатньо покладатися на романи і серіали, саме тому трансгуманісти беруть участь у різноманітних проєктах, щоб актуалізувати своє технологічне бачення людства.

Висновки до Розділу 1

Отже, актуальність нашого дослідження зумовлена значущістю вивчення суспільно-культурологічної проблематики, зокрема – концептуалізації феномена трансгуманізму в культурній антропології. Першою чергою, мовиться про самобутність генези аналізованої проблеми, представлену філософією трансгуманізму та її впливом на формування соціокультурного простору сучасності. Своєю чергою, остання передбачає висвітлення у першому розділі дисертаційного дослідження історико-культурного контексту руху трансгуманізму. Окрім того, нами було репрезентовано специфіку синтезу й протиставлення ідей класичного гуманізму, трансгуманізму та постгуманізму в дискурсі некласичної культури. Також здійснено аналіз ідей трансгуманізму крізь призму науково-фантастичної літератури, яка виросла з більш-менш правдоподібного наукового фокуса на початку XX століття, що зробило її репрезентативною та прогностичною щодо соціокультурного та економіко-технологічного розвитку суспільства в контексті культурної антропології.

Вищезазначене закономірно висвітлено у аналізі філософії трансгуманізму та її впливу на формування соціокультурного простору сучасності, у якому навіть найрадикальніші вияви морфологічної свободи є продуктивними. Мовиться про функційну роль останніх щодо збереження ідентичності й смислу, включаючи самодеструктруктивний вибір індивіда. Це,

своєю чергою, пов’язано з тим, що технологічні зміни уможливлюють позитивне вираження трансгуманізму, який у такому ключі постає осередком автентичності і смислу. Стрижневою у вищезазначених трансформаційних змінах та їх культурологічному контексті є усвідомленість вибору кожного кроку суб’єктом і об’єктом трансформаційних змін (актуалізація модифікацій життєвим наративом й самосвідомістю).

Натомість специфіка історико-культурного контексту руху трансгуманізму дозволила відстежити генезу погляду вищезазначених змін в контексті культурної антропології як наріжного каменя актуальної дискусії трансгуманістів з біоконсерваторами. Специфіка репрезентації ідей перших і других у літературній формі дозволила обґрунтувати продуктивність актуалізації останніх у незвичному середовищі (зокрема, НФ) у формі свого роду спекуляцій. У межах останніх висвітлювалося можливе трансгуманістичне майбутнє, що продукувало його осягнення й осмислення в призмі етики, генези технологій тощо.

Відтак, особливості побутування вищезазначеного середовища, – НФ, – засвідчує, що ідеї трансгуманізму, наукові по своїй суті й репрезентовані на узвичаєних для такого дискурсу заходах (конференціях, круглих столах тощо), функційно покликані нормалізувати такі ідеї в контексті їх актуалізації у суспільстві. Своєю чергою, така нормалізація продукує формування шляху реалізації унаочнених таким чином технологій, стаючи передумовою їх створення.

Аналіз особливостей синтезу й протиставлення ідей класичного гуманізму, трансгуманізму та постгуманізму в дискурсі некласичної культури дозволив стверджувати, що вони визнають коеволюцію людини з технологіями і відкидають віру в людську природу як моральне обмеження автоеволюції людини. Прикметно, що основна суть трансгуманістичного заклику має на меті звільнення людини від біологічних обмежень, натомість постгуманісти хочуть вивільнити людину від панівних ідеологій, які сприяють трансгуманістичному баченню. Однак участь останніх у вирішенні моральних проблем постгуманізму

є неоднозначною і невизначеною, адже вони не пропонують той чи той алгоритм дій з новими біотехнологіями, висловлюючи сумнів у можливості вирішення наявних проблем з їх допомогою.

РОЗДІЛ 2
ФОРМУВАННЯ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВІЗІЙ ТРАНСГУМАНІЗМУ ТА ЇХ ВПЛИВ НА СУЧАСНІСТЬ

2.1. Поняття технокультури, сингулярності та штучного інтелекту як важливі аспекти концептуалізації культури трансгуманізму

2.1.1. Феномен технокультури в контексті трансгуманізму: взаємодія між людством і технологіями

Рубіж XX і XXI століть – зі стрімким розвитком інформаційних і цифрових технологій – спричинив помітні зміни в культурі, які видозмінили розуміння суті гуманітарних наук. Першою чергою, це спродукувало актуалізацію низкою науковців терміна «технокультура», який останні використали для опису специфічного зв'язку між культурою та новими технологіями. Вищезазначеним терміном дослідники підкреслили фундаментальний вплив техніки і технологій на культурну сферу та її модифікації і трансформації, особливо у царинах комунікації та соціальної влади. Констанс Пенлі та Ендрю Росс навіть стверджують, що «[...] культурні технології далеко не нейтральні і що вони є результатом соціальних процесів і владних відносин. Як і всі технології, вони створюються в інтересах промислових і корпоративних прибутків, а не в ім'я більшої громадської залученості чи творчої незалежності» [207, с. 9].

На думку Кевіна Робінса та Френка Вебстера, авторів книги «Час технокультури. Від інформаційного суспільства до віртуального життя», технокультура охоплює дуже широке коло питань (від економічної політики до віртуальної популярної культури), продукуючи появу різноманітних дискурсів [222]. Відтак, дослідження технокультури має включати відстеження кореляцій між технологією і культурою та їх проявів у моделях соціального життя, економічних структурах, політиці, мистецтві, літературі та масовій культурі [234, с. 4].

Прикметно, що термін «технокультура» з'явився в науковій літературі лише на початку 1990-х років з виходом однойменної праці 1991 року під редакцією Констанс Пенлі та Ендрю Росса. У цій книзі висвітлено взаємозв'язок між технологіями та культурою, що стрімко розвиваються, який почав привертати до себе увагу ще з кінця 1960-х років. Одним з перших дослідників, який підкреслив його, був Маршалл Маклюен, представник технологічного детермінізму.

Однак технологія, що розуміється як засіб, за допомогою якого людина контролює навколишнє середовище, нерозривно пов'язана з культурою. За останніми антропологічними та нейронауковими дослідженнями, саме технології у вигляді палеолітичних знарядь ми завдячуємо розвитком мови. Окрім того, саме завдяки їй відбулася еволюція когнітивних здібностей наших предків, які ґрунтуються на правилах символічного мислення. На думку професора Дітріха Стаута, антрополога з Університету Еморі, виготовлення знарядь праці в палеоліті сприяло розвитку мови.

Вчений підкреслює: «Багато неврологів сьогодні [до речі] вважають, що лінгвістичні та фізичні здібності базуються на одних і тих же структурах» [247, с. 25]. Крім того, попередні праці дослідника показують, що виготовлення інструментів (складний фізичний і когнітивний процес) вплинуло на розвиток мозку гомінідів. Так, у ньому відбулися значні нейронні зміни, які «пізніше були адаптовані для підтримки ранніх форм комунікації за допомогою жестів і, можливо, вокалізації» [247, с. 29].

Ніл Постман у своїй знаменитій книзі «Технополія» критикує технократичне суспільство й тріумф технології над культурою. Зокрема, мислитель зазначає, що: «[...] нова технологія нічого не додає і нічого не віднімає. Нова технологія змінює все» [215, с. 18]. На його думку, технічні винаходи, що з'являлися один за одним, повністю змінювали суспільства, які їх використовували, трансформуючи соціальні відносини і регулюючи нову культурну поведінку. Так було з використанням механічного годинника поза монастирськими стінами в другій половині XIV століття, винаходом

книгодрукування, парового двигуна, фотографії, звуку, телебачення, аж до розвитку інтернету. Схожа ситуація і з технологією, яка сьогодні все більше слугує для подолання людських обмежень й все сміливіше втручається в сфери культурної діяльності.

Сьогодні, з розвитком технологій, неможливо не помітити дедалі сильнішого впливу нелюдського на культуру і на кінцеві наслідки людської діяльності. Прикладом цього є процес пошуку інформації за допомогою пошукової системи, який поєднує людську дію з ідеєю: мовиться про алгоритм пошуку, і технічні пристрої, такі як інтернет або смартфон. Це робить людину не єдиним суб'єктом, якому можна приписати причинно-наслідкові зв'язки.

В епоху цифрових медіа гібриди, що представляють переплетення людської та нелюдської діяльності, стають дедалі популярнішими. Мається на увазі повсякденна діяльність в інтернеті (до прикладу, пошук у Google), в таких проєктах, як Visual Human Project, який поєднує нові технології візуалізації та людське тіло, а також багатьох інших: так, кіборгізація також стає реальністю на наших очах.

Натомість трансгуманістичні ідеї базуються на так званій NBIC-конвергенції (за першими літерами областей: N – нано; B – біо; I – інфо; C – когно). Остання є важливою закономірністю суспільного і технологічного розвитку нашого часу, яку в 2002 році виявили М. Роко та У. Бейнбрідж [86, с. 32]. Прикметно, що у межах вищезазначених царин можуть народжуватися різні комбінації конвергованих технологій, а також соціально-культурні наслідки їх впливу на соціум. Сьогодні «ми живемо в умовах розвитку NBIC-конвергенції, тобто в умовах посилення взаємовпливу і взаємодії провідних інноваційних технологій» [86, с. 90].

Завдяки NBIC-конвергенції з'являється перспектива якісного зростання можливостей людини за рахунок її технологічного удосконалення, що може спричинити навіть початок нового етапу еволюції. Результат подібних трансформацій, де видозмінам піддаються всі аспекти життя людини є непередбачуваним. Єдине, в чому ми можемо бути певні, це те, що зміни

стануть все стрімкішими, досягаючи технологічної сингулярності [35, с. 187–188].

Більшість людей, ймовірно, прийме зміни і самовдосконалиться за допомогою NBIC-технологій: зокрема, шляхом заміни частин тіла на штучні відповідники. Це призведе до зростання безпосереднього втручання в генетичний та метаболічний механізми людини, що трансформує людський розум та етичні системи. Підніметься питання про межі людяності, а саме – про перехід до постлюдини. Розум постлюдини та штучний інтелект досягнуть рівня, який значно перевищує людські можливості [34, с. 168]. Таким чином, значним є те, що передові технології формують унікальну трансгуманістичну культуру, яка втілюється в таких аспектах, реалізованих у найближчі десятиліття.

Стрімкий розвиток і вдосконалення технологій спродукував настання нової ери, яка змінила образ нашої цивілізації. Мовиться про нові інформаційні технології, що стали основою структури прискорення розвитку глобального суспільства в останні два десятиліття. Цифрові та віртуальні сторони, притаманні цим технологіям, вивели взаємодію людини і суспільства на гранично складний щабель. Так, соціальна взаємодія у своїй еволюційній формі вийшла на найвищий рівень, де межі між реальним й віртуальним стали розмитими.

Людський спосіб життя, який спочатку визначався емпіричним зовнішнім світом, тепер автоматично змінюється. Це пов’язано з тим, що продукти інформаційних технологій, такі як смартфони тощо, більше не є лише засобом комунікації, а виконують також видобувальну (пошук даних) і контролюючу роль. Своєю чергою, технологія є реакцією на постмодернізм, який підкреслює соціальний і культурний конфлікт, прославляючи самостійну здатність індивідів експлуатувати й досліджувати хаос та соціальні системи в автоматичному режимі.

Мовиться про реакцію на зростаюче технологічне та соціальне усвідомлення величини і широти різноманітності в культурі людини, а саме –

різноманітності, яка ставить під сумнів можливість кожної перспективи, що має природу «універсальної» або «особливої». Прикметно, що остання може бути узагальнена в єдину перспективу, яка називається постмодернізмом. Ця течія виходить з того, що модернізм не зміг досягти успіху у піднесенні людської гідності.

Зокрема, модернізм не зміг зробити людське життя досконалішим, звільнивши його від насильства. Модернізм був епохою змін, що стверджувалися як наукові відкриття, автономії людини, лінійного прогресу, абсолютної істини, раціонального плану суспільного устрою, який починається з високого почуття оптимізму. Натомість розвиток науки в епоху модернізму приніс людству руйнування, відбувалися війни, в результаті яких людське життя перетворювалося на страждання.

Постмодерністи вважали, що вони не дивилися на сучасне наукове знання як на універсалізм, оскільки постмодернізм відкидав пояснення, які були б універсальними, гармонійними або навіть послідовними. Постмодернізм замінив все вищезазначене на особливе та локальне, а потім позбувся того, що було універсальним. Показовою у епоху постмодернізму стала концепція плюралізму, акцент на цінності індивідуальності людини як автономної особистості.

Своєю чергою, історична поява вищезазначеної концепції технокультури в другій половині XX століття знаменувала виразний зсув у відносинах між технікою і суспільством, культурою та природою. При цьому розвиток у цей період технологій, якісно відмінних від тих, що асоціюються з модерном, глибоко проблематизував поширений інструментальний погляд. У межах останнього технологія позиціонувалася як головний показник морального вдосконалення [76, с. 42].

Відтак, наука і технології складають глобальну економіку і повсякденну культуру світу, в якому ми живемо. Так, нові біотехнології змінили те, що ми їмо і як ми розмножуємося. Натомість з розвитком відеоігор та військової техніки, технології сформували власну культуру, яку ми називаємо

«технокультурою». Технокультура – це культура постіндустріальної епохи, в якій суспільство перейшло від індустріальної епохи або стало суспільством споживання, медіа-суспільством, інформаційним суспільством, електронним суспільством, або суспільством високих технологій тощо [163, с. 3].

Таким чином, взаємодія науки, технологій і культури не може бути піддана сумніву, і вона стала повноцінною дисципліною в сучасних дослідженнях через свою значущість. За Ф. Джеймсоном [163, с. 4], постмодернізм був культурною логікою пізнього капіталізму, яка передбачає, що культурний ландшафт змінився, коли суспільство перейшло з індустріальної епохи в інформаційну. Наявність технологій призвела до того, що багато робочих місць було ліквідовано, одночасно спродукувавши появу нових. Останні стали результатом розвитку технологічної цивілізації (зокрема, низки технологічно зумовлених галузей). Прикметно, що актуалізація технологічного розвитку призвела до міждисциплінарного вивчення технології та її зв’язку з медіа, мистецтвом, політикою і культурою тощо, які суттєво впливають на життя людини, створюючи основу для появи технокультури.

Остання є парадигмою змін або тим, що зазвичай називають зрушенням у людському сприйнятті в результаті використання технологій у повсякденному житті. Дискусія про технокультуру включала в себе зв’язок інформаційних технологій з глибоким культурним захопленням різних епох та їх ставлення до інтелектуальної думки. Тобто, технокультура – це теорія або конструкція світу, яка включає в себе все й встановлює критерії істини та об’єктивності в науці і техніці.

Підґрунтям якої назвемо стрімкий технологічний розвиток в епоху модернізму, який вніс багато змін у правила людського життя. Звідси народилася технокультура, що виникла як наслідок зміни сприйняття, досвіду та усвідомлення деяких людей, включаючи всі надії на технологічне життя. Вищезазначений процес також був розроблений для того, щоб відповісти на очікування цієї технокультурної людини: без техніки і науки, без того, що ми думаємо про світ, ніхто не може зрозуміти життя.

Отже, технокультура – це також теорія, яка втілювала уявлення про життя, тому вона розглядалася також як актуальне, конструктивне дослідження або формування нового світу. Прикметно, що у останньому технологія виступає чимось творчим (від «творення»), а не деструктивним, актуалізуючись людиною, привносячи низку переваг. Однією з продуктивних сторін може стати процес створення роботів-людей або того, що ми називаємо кіборгами.

Кіборг або кібернетичний організм, є перехідним станом між машинами і живими істотами, експлікований з соціальної реальності, а також з творів художньої літератури. Соціальна реальність про життя і смерть стосувалася тіла, що розглядалося як система символів, а також його ще можна назвати великим проєктом для когось. Останнє пов’язано з тим, що воно, як місце для творення й самореалізації постійно руйнувалося, реорганізовувалося, конструювалося і реконструювалося, навіть досліджувалося масовано, тілесно вдягалося, боліло, страждало чи дисциплінувалося задля досягнення певних стильових ефектів і створення відчуття певної індивідуальності.

Відтак, кіборг є результатом людської інженерії з використанням передових технологій. Точніше, технологізація біології передбачає створення технотіла, кіборга, який є частково людиною, частково машиною. Технотіло передбачає не лише посередництво біологічних процесів і комунікаційних систем, а й злиття тіла та технологій. Трансформаційні зміни розуміння тілесності, своєю чергою, спричинили феномен суб’єктивізму тіла, у межах останнього сучасна людина переходить до повного контролю над останнім.

Натомість поняття модернізму загалом завжди асоціювалося з явищами і культурними категоріями, особливо пов’язаними з естетикою або стилем. Поняття модерну часто пов’язували з відрізками історії чи періодизацією, водночас воно використовувалося для пояснення всієї повноти життя. Початок модерного світу часто пов’язували з так званим Відродженням як початком розвитку науки і техніки, розширенням торгівлі, а також з розвитком сучасних уявлень про гуманізм як виклик середньовічним релігійним віруванням, і як одну з форм обожнення раціональності у вирішенні людських проблем.

Заперечення технокультури полягає у відмові від універсального або глобального пояснення реальності, поведінки тощо. Жан-Крістоф Ліотар також стверджує, що знання не є метафізичним і універсальним, а радше специфічним, пов'язаним з простором і часом (історією). Відтак, відмова від технологічного детермінізму, однак, не означає, що ми можемо просто підходити до технології інструментально. Вищезазначене пов'язане з інструментальним розумінням технології, ґрунтованому на ідеї, що вона функціонує як простий інструмент відповідно до суб'єктивних бажань її користувачів. Недоліком цього підходу є те, що ця теорія ігнорує трансформаційну роль, яку технологія відіграє у зміні та відтворенні суб'єктивності, реалізації та соціальної сфери. Спроба критичного підходу до технології з цієї позиції часто є непродуктивною, оскільки припускає, що вибір може бути зроблений з соціальних і суб'єктивних позицій, які самі можуть бути об'єктом реконструктивного процесу.

2.1.2. Концепція сингулярності в трансгуманізмі та її вплив на розвиток соціокультурних норм і цінностей

Першим художнім твором, який безпосередньо звертається до ідеї технологічної сингулярності, став роман «Загублені в реальному часі» Вернора Вінджа [272]. Прикметно, що вищезазначена ідея, яка стала однією з найпоширеніших і найпривабливіших тем у сучасній НФ, згодом вийшла за межі цього жанру. Так, у неї влилися номінально нефікційні наукові та технокультурні дискурси, набувши значення істинності серйозної нехудожньої гіпотези і ставши предметом ширшого культурного дискурсу. У своїй роботі ми долучимося до вищезазначеного дискурсу, виокремивши три релевантні напрями обговорення концепції сингулярності, які знаходяться на межі епістемологічного розриву між вигадкою і консенсусною реальністю, що швидко зникає, і аргументуючи їхню важливість. Однак спершу вважаємо доцільним докладніше зупинитися на походженні аналізованого терміна, яке ми розглянемо нижче.

Так, за концепцією В. Вінджа, сингулярність є трансісторичним порогом, що знаходиться у недалекому майбутньому і з появою якого хід людської історії безповоротно зміниться. Останнє автор вбачає у низці трансформаційних змін природи і форми людського існування, які будуть спродуковані раптовим вибухом технологічного розвитку. За автором, вищезазначений розрив є епохальною подією, оскільки він настільки різкий і драматичний, що його можуть осягнути лише ті, хто переживає його безпосередньо [273].

Певною мірою інтерпретація означеного трансісторичного порогу є особливо яскравим і екстремальним проявом імпульсів, які завжди були приховані в структурі НФ. Так, вже за своєю природою остання є жанром, який здавна визначається презумпцією майбутнього, радикально зміненого технологічними досягненнями, і який часто переслідують екзистенційні та есхатологічні примари. У контексті нашого дослідження показовим у вищезазначеному прийомі є те, що він отримав реінтерпретацію поза межами НФ, набувши статусу наукової гіпотези, яка обговорюється в різних технокультурних, академічних, політичних і популярних контекстах.

Показово, що поряд з модними останнім часом теоретичними фігурами кіборга й постлюдини, ідея сингулярності все частіше звертається до теоретиків гуманітарних наук, культурних коментаторів й прогнозистів, політичних і економічних теоретиків та інших мислителів. Така ситуація спродукована пошуками концептуальних орієнтирів та нового словника для обговорення складних й неоднозначних термінів глобалізації, біоетики і технокультури на порозі XXI століття. Відтак, усі ці невигадані дискурси про сингулярність на тому чи іншому рівні намагаються парадоксальним чином описати неминуче майбутнє (чи радше, можливо, іманентне сьогодення). Останнє репрезентує не просто змінену, а цілком нову реальність, настільки відмінну від нашої актуальної, що її буквально не можна впізнати.

На певному рівні, вищезазначені дискурси можна позиціонувати як НФ, що пов’язано з тим, що кожен з них актуалізується в межах спекулятивної петлі зворотного зв’язку. У останній тексти НФ детерміновані текстами

науково-популярної літератури, які, своєю чергою, часто цитують НФ: задля унаочнення й драматизації власних наукових спекуляцій. У центрі цієї петлі, що постійно затягується, опиняється дедалі більша кількість маргінальних наукових культів і технокультурних рухів. Прикметно, що останні все менше визнають різницю між вигаданими і невигаданими дискурсами про сингулярність, сприймаючи НФ вже як сценарій рятівного майбутнього. Більш тонко й опосередковано (як варіант всепроникної тисячолітньої тривоги, що часто супроводжує моменти історичної кризи і невизначеності), особливий апокаліптичний тон сингулярності почав просочуватися у ширшу культурну уяву.

Тут доцільно зупинитися на тому, що саме робить сингулярність настільки продуктивною у культурному плані метафорою для актуального історичного моменту. Так, технологічна сингулярність у найрадикальнішому й найбуквальнішому сенсі стає засобом майже механічного прогнозування певного логічного конструкта (при цьому ретельно кваліфікованого) або набору доказів. Відтак, якщо постійний технологічний прогрес прийняти покладеним набором даних, а історію, натомість, зобразити зростаючою кривою, що набула експонентної форми, то рух далі просто неможливий.

Вищезазначені думки, репрезентовані на сторінках роману Вернора Вінджа, корелюють з працями винахідника і футуриста Рея Курцвейла [174; 175]. Останній є чи не найчастіше асоційованим з феноменом сингулярності письменником у жанрі нон-фікшн, загальні зацікавлення якого можна дізнатися з таких футурологічних бестселерів («Епоха духовних машин», «Комп’ютери перевершують духовні машини», «Коли комп’ютери перевершують людський інтелект», «Сингулярність близько» тощо). У контексті нашого дослідження вважаємо за необхідне зупинитися на аргументах вищезазначеного автора й проаналізувати їх.

Зокрема, футурист наріжним каменем позиціонує спостереження (до речі, останнє приписують Гордону Муру – одному з піонерів сучасної комп’ютерної індустрії) про те, що за весь час існування електроніки обчислювальна

потужність інтегральних схем, відносно вартості їх виробництва, подвоювалася приблизно кожні два роки. Отже, якщо екстраполювати вищезазначену закономірність на невизначений термін, то вона, за визначенням, є експонентною, тобто зростає на порядок з кожною ітерацією.

Так, з моменту свого першого формулювання в 1960-х роках «закон Мура» більш-менш точно передбачав динаміку, з якою чіпи стають швидшими, потужнішими і дешевшими. Однак, незважаючи на цей вражаючий показник, навіть він має термін придатності, визнаваний Р. Курцвейлом. Останнє пов'язано з тим, що у 60-х роках інженери визнали, що стає фізично неможливим зменшувати електронні схеми нижче певного атомного масштабу – рівня, який був досягнутий до 2020-х років. Справді, за десятиліття, самі мікросхеми по суті вже досягли меж мініатюризації. Таким чином, проблема нарощування обчислювальної потужності значною мірою перетворилася на питання ефективнішої спільної роботи кількох процесорів (згадаймо принцип роботи штучної нейронної мережі (далі – ШНМ)).

Саме тому Рей Курцвейл розширює і переосмислює закон Мура у свій власний «Експонентний закон обчислень», суть якого в тому, що за останні сто років «швидкість і щільність обчислень подвоювалися [...] незалежно від типу використовуваного обладнання» [174, с. 25]. Відтак, з'ясувавши, що закон Мура – це, таким чином, не «просто набір галузевих очікувань і цілей», а насправді «частина глибшого явища» – експонентного вдосконалення машинних обчислень, дослідник розширює межі і включає до свого списку віх некомп'ютерні технології. Мовиться про «велосипед, швейну машинку, друкарську машинку, телефон, фонограф [...]» [174, с. 46], аж до крем'яних витоків усіх технологій, які також акуратно вписуються в експонентну криву, що її він ретроспективно вибудовує. Таким чином, вищезазначена крива набула репрезентативності щодо окреслення всієї історії цивілізації: від кам'яних знарядь до надпровідників, а темпи прогресу набули прискорення.

Проте не лише технології розвиваються за експонентною кривою, а й біологія, яка також є доволі прогнозованим процесом. Зокрема, всю еволюцію

людини, починаючи від наших найдавніших одноклітинних предків і далі, до хімічних попередників органічного життя, можна зобразити на одному графіку як серію парадигмальних стрибків уперед. Останні є подіями, які, можливо, відбувалися з інтервалом у сотні мільярдів років, однак, тим не менш, набули більшої частотності з часів Великого вибуху.

Відтак, процеси біологічної адаптації та технологічного розвитку не просто подібні з точки зору їх ролі в русі людської історії на різних етапах. Таким чином, вони є одним і тим самим, єдиним безперервним процесом, прив'язаним до самого ритму часу, що, як стверджує вчений, буквально прискорюється. Технологія в цьому контексті позиціонована як просто «еволюція іншими засобами», а механізовані обчислення постають «неминучим» продуктом такої технологічної генези [175, с. 67]. Прикметно, що вибірково поданий історичний аргумент Р. Курцвейла демонструє безпомилкову (якщо не безпроблемну) логічну привабливість тези про сингулярність. Продуманим також є і його раптовий «стрибок» у невідому і непізнавану територію машинного автопоезису, як і пошана дослідника прерогатив нині неіснуючих вищих істот, які мають з'явититися з дня на день, щоб підхопити естафету еволюційного прогресу. Відтак, вищезазначене свідчить про унікально хиткий і загрозливий характер сингулярності в її ширших наслідках.

Мовиться про те, що хоча визначеність тієї чи тієї події є майже неминучим висновком, натомість спроба обмежити її форму і текстуру є не лише складною, а й парадоксальною за своєю суттю. Так, згадаймо, що у формулюванні Вернора Вінджа, безумовно, неможливо знати, що станеться в сингулярності, або яким може бути життя після неї. Звідси, можливо, випливає її глибша привабливість як метафоричної конструкції надзвичайної еластичності та універсальності – теми для роздумів, а не проблеми, яку треба вирішити.

Концепція сингулярності, універсальна та гнучка, як і будь-який парадокс, продукує особливий простір, у межах якого можна осмислити наслідки актуального історичного моменту. Останнє можливе через проєктування на

найближче майбутнє, що може мати утопічну, антиутопічну або амбівалентну природу, суголосно з наявними інтенціями. Таким чином, вищезазначена концепція актуалізує одвічну людську проблему пошуку смислу, ретранслюючи при цьому сталу неспроможність минулих телеологій. Суть недосконалості останніх у неможливості врахування й охоплення самобутності та строкатості актуального стану світу [43].

Переважно сингулярність позиціонують питомо об'єктивною науковою гіпотезою, проте, на нашу думку, продуктивним є її розуміння як технокультурного концепту. У такому розумінні ця концепція позиціонована загадкою, яка немає вирішення, проте продукує витіснення, трансмутацію або перенаправлення значної частини культурної психічної активності та когнітивного дисонансу у випадку спроб її розгадати. Відтак, дискурс сингулярності більше відповідає логіці наративу, ніж наукового дослідження, що продуковане особливістю його походження (НФ). Прикметно, що обидві дискурсивні модальності сингулярності (вигадана і невигадана), були ініційовані однією і тією ж людиною – Вернором Вінджем. Останній був професором математики і комп'ютерним аналітиком, який займався написанням НФ як хобі (принаймні спочатку), а згодом почав просувати сингулярність в обох галузях.

Однак хоча мислителю належить більш-менш загальне визнання того, що він номінував аналізовану нами концепцію, більшість популярних описів генеалогії цієї ідеї посилаються саме не на роман автора чи будь-який інший, а на його доповідь. Остання була виголошена дослідником кількома роками пізніше виходу його знаменитого «Загублені в реальному часі» і була спонсорована National Aeronautics and Space Administration (далі – NASA). Згодом текст цієї доповіді був адаптований для публікації в журналі «Whole Earth Review» під назвою «Технологічна сингулярність, що наближається, – як вижити в епоху, коли не буде людей» (1993 р.). У статті В. Віндж, звертаючись до аудиторії практиків-науковців та інженерів, зробив неприховане і згодом надзвичайно впливове передбачення, що «протягом тридцяти років ми

матимемо технологічні засоби для створення надлюдського інтелекту і незабаром після цього людська ера завершиться» [274].

Дослідник, простежуючи концептуальну генеалогію цього жанру, припускає, що саме письменники «жорсткої» НФ 1960-х і 70-х років «відчули перший конкретний вплив» сингулярності, що насувалася, і виявили, що їхня уява була повністю спантеличена нею. Так, під час своєї роботи фантасти, узвичаєно екстраполюючи правдоподібне майбутнє на підґрунті актуальних наукових відкриттів і розробок тощо, з жахом виявили, що «їхні найстаранніші екстраполяції призвели до непізнаваного [...] незабаром». Таким чином, там, де колись НФ змогла відкрити вікно у майбутні події, тепер вона опинилася перед «непрозорою стіною майбутнього», а її пророчі візіонери не змогли розгледіти поворотний пункт, який на початку 60-х років уже набув форми.

На думку Вернора Вінджа, методологічна проблема, що супроводжувала написання «футуристів» у період шаленого технологічного зростання, спродукувала появу притаманного усьому сингуляристському дискурсу. Суть останнього у тому, що прагнення «намалювати картину» можливого майбутнього, ускладнене неможливістю мислити крізь когнітивний бар'єр, непроникність якого є абсолютною та узгодженою. Артикулюючи, таким чином, дилему НФ, науковець використовує метафору візуальної перешкоди («непрозорої стіни»), за якою лінійна екстраполяція не дозволяє «бачити». (Риторичний жест, який Колін Мілберн у книзі «Nanovision: Конструювання майбутнього» (2008) визначає як характерний для розмов про сингулярність.)

В аргументації К. Мілберна проблематика сингулярності, по суті, є очевидно візуальною, оскільки наше бачення постсингулярного ускладнене неадекватними механізмами сприйняття. Мислитель пише: «Ми не можемо зазирнути за сингулярність, бо це вимагало б зовсім іншого способу бачення, нової епістемологічної орієнтації на світ, нового мислення про буття, яке більше не є перспективою людини, а натомість перспективою постлюдини [...]. [Ми] потребуємо інших форм сприйняття, вільних від епістемічних обмежень видимого чи зрозумілого» [192, с. 186].

Цей новий вид чуттєвого досвіду дослідник називає нановізією і визначає як спосіб, у який нові нанотехнології проникають крізь непрозору стіну сингулярності: фізично і метафорично відкриваючи шляхи сприйняття, крізь які може проглядатися постсингулярна реальність. Засіб, за допомогою якого здійснюється ця новаторська робота – «нанописемність». Остання є гібридним дискурсом, оживленим складною риторичною взаємодією між категоріями «реальної науки» і «НФ» [192, с. 45], в якому плоди першої по-різному прочитуються як натхнення для другої. Своєю чергою, вони підробляються нею, делегітимізуються через асоціацію з нею, або є фантастичнішими, ніж будь-що, що в ній передбачалося.

Посилаючись на аргумент Жана Бодріяра про те, що категорії науки та фантастики є симулякрами третього порядку, а отже, їх неможливо розрізнити, Колін Мілберн деконструює спроби нанописемності вписати їх у хибне референтне відношення одна до одної. Суть цього процесу у позиціонуванні науки як «справжньої», а фантастики як її «паразитичної симуляції», в той час як насправді «відношення між наукою та науковою фантастикою не є дихотомією, а радше взаємопроникненням та симбіозом. Наукова фантастика проникає в науку і навпаки, а вектори впливу спрямовані в обидва боки» [192, с. 96]. Міждисциплінарні переплетення лекції В. Вінджа про сингулярність і К. Мілберна, який розглядає нанописемність як симбіотичний дискурс гіперреального, вказують на той самий зв’язок між науковим і науково-фантастичним способами дослідження в історичному моменті. Вищезазначений зв’язок був описаний Ж. Бодріяром, хоча окреслені мислителі підходять до нього з різних боків і, відповідно, представляють самобутні відповіді на цю ситуацію.

Так, Колін Мілберн розглядає нанотехнологію як номінальне техніко-наукове виробництво. Останнє, незважаючи на протести нанотехнологів (і навіть, певною мірою, як функція від них), на практиці є науково-фантастичним. Мовиться про таке його розуміння, у межах якого воно спекулятивно проєктує дивовижні розробки в уявне майбутнє, а потім працює

над їх конкретною реалізацією. При цьому, якою б мірою нанодискурс не відображав, або пригнічував усвідомлення цих операцій його учасниками, нанотехнології є абсолютно новим, виразно постмодерністським способом ведення науки. Цей спосіб, своєю чергою, одночасно живиться й повертається у власну самогенеровану гіперреальність, поглинаючи і вбираючи в себе НФ.

Прикметно, що у розмові Вернора Вінджа в NASA літературні проблеми переплітаються з телеологічними, що виникають унаслідок науково-технічної екстраполяції. Точніше кажучи, в аргументації В. Вінджа теза про сингулярність є кризою НФ, навіть потенційним убивцею жанру. Відтак, К. Мілберн, теоретизуючи здатність нанописемності «конструювати майбутнє» як своєрідний наративний проєкт, позиціонував нановізію як сейсмічний епістемологічний зсув у дисциплінах точних наук [192, с. 94]. Натомість Вернор Віндж сигналізує про нагальну потребу для НФ знайти новий фундамент, основною вимогою до якого є можливість працювати з майбутнім, навіть якщо воно загрожує затьмарити і поглинути теперішнє.

Поряд із трансгуманістичною концепцією постбіологічної сингулярності, в якій втілені суб’єкти вириваються з своїх фізичних тіл і потрапляють у симульовані, або віртуальні режими існування, посткіберпанк пропонує додаткову політико-економічну сингулярність. Остання базована на трансгуманістичному технологічному втручанні: глибоко інтимні людино-машинні інтерфейси, які занурюють суб’єктів у мережеву культуру і тим самим породжують радикально нові системи цінностей та способи обміну. Вищезазначені нові економічні моделі ще більше ускладнюються перспективою застосування нанотехнологій у виробництві, відкрито кидаючи виклик презумпції дефіциту, що в іншому випадку фундаментально розмежовує умови матеріалістичної економіки.

Саме тут, у порівняно прозаїчному контексті економічної теорії, більше, ніж на езотеричній та відверто науково-фантастичній території безтілесних програмних людей і богоподібних ШІ, найгостріше проявляється актуальність доби посткіберпанку. Останню вбачаємо у самобутній механіці постсингулярної

економіки, яку він передбачає, вже значною мірою латентно присутній в сучасній інтернет-культурі [26]. Мовиться про працю, виведену з грошового обігу та обмін, що регулюється логікою взаємності, а не компенсації. Згадаймо також про реальну цінність інформаційних об'єктів, яким бракує матеріальності, а отже, вони не підкоряються законам, що регулюють матеріальні товари, тощо.

Своєю чергою, вищезазначений контекст продукує висвітлення широкої привабливості сингулярності як культурної метафори. Зокрема, мовиться про те, що остання дозволяє переосмислити трансцендентні історичні наративи, що завершуються утопічними соціально-економічними реорганізаціями. Таким чином, сингулярність як радикальний переворот у політико-економічному устрої є відповідником (а в певних випадках – копією) просвітницької та модерністської міфології революції [43].

Отже, обидві версії історії, у спосіб, що сильно нагадує аргумент Рея Курцвейла про історичну неминучість технологічної сингулярності, намагаються виявити закономірність в екстенсивній та взаємозумовленій еволюції економічних моделей і технологій виробництва. Прикметно, що останнє є детермінантою, релевантною щодо процесу «революції» тієї чи тієї природи. Більше того, технокультурна риторика «революції» є терміном, який з клішованою регулярністю з'являється у футуристичному дискурсі. Сама по собі така технокультура є глибоко проблематичною, розгортаючись у право- та лівоорієнтованих формах як ідеологічна ширма. Остання приховує тонко замасковані, проте легко впізнавані, перезатвердження та обґрунтування усталених ідей і традиційних цінностей.

Відтак, наративи про сингулярність імітують логіку та естетичні цінності революційної риторики, непрозорість і недоступну таємничість сингулярності, як передбачуваної майбутньої історичної події, робить її вразливою до ідеологічного маніпулювання. Суть такої події у нагоді представити утопічні ідеали як логічний і бажаний результат неминучого історичного зсуву, що обов'язково збігається з прикрим, проте однаково неминучим періодом

соціальних змін.

Таким чином, трансгуманістична програма безпосередньо пов’язана (вперше в НФ), з конкретною концепцією сингулярності як продукту історичних і технологічних сил, яких активно заохочували вийти з-під контролю. Вищезазначено, що дослідниками технокультури цю навмисну неконтрольованість позиціоновано як ідею, що широко пронизує сучасний футуризм, а також посткіберпанківську НФ. Прикметно, що для останньої вона створює щонайменше стільки ж проблем, скільки й можливостей, а, отже, є продуктивним явищем.

2.1.3. Штучний інтелект та культурологічні проблеми цифровізації

Трансформаційні зміни сучасної культури (зокрема, вищезазначеної технокультури) умовно можна розділити на три головні проривні інновації. Так, першою доцільно виділити перехід від культури мисливців-збирачів до осілої аграрної культури з тваринництвом в епоху неоліту. Другою є перехід до машинної епохи, заснованої на викопному паливі в XIX столітті, натомість третьою – революція XXI століття, актуалізована у використанні ШІ. Якщо брати до уваги вищезазначений розподіл, то ми перебуваємо лише на початку технологічної революції, подібної до тієї, яку пережила Європа в перші десятиліття XIX століття. Як і тоді, технологічні інновації сьогодні супроводжуються апокаліптичними страхами, поєднуваними з ейфорійними очікуваннями. У контексті нашого дослідження доцільним є розгляд культурних та філософських аспектів ШІ як релевантної трансгуманістичної детермінанти.

Зокрема, мрія про створення штучних істот була частиною міфологічних наративів протягом тисячоліть. У Середньовіччі з’являється історія про голема – штучну істоту з глини, яка німа і не здатна мислити, однак володіє великою силою й може виконувати накази.

Одним з найвідоміших прикладів актуалізації цього мотиву є

вищезазначений роман Мері Шеллі «Франкенштейн, або Сучасний Прометей» [37]. У цій трагічній історії швейцарський вчений створює штучну людину, природа якої, а також вірування суспільства, не дозволяють їй соціалізуватися. Натомість це призводить до все більшого ступеня огиди і страху цієї істоти, що, своєю чергою, продукує накопичення усередині неї все більшої люті й ненависті.

На сьогодні сучасні людиноподібні роботи (згадаймо «ефект зловісної долини») могли б отримати назву «франкенштейнів», якби не п'єса чеського письменника Карела Чапека «R. U.R.», написана у 1920 році. Ця драма розповідає про компанію R. U.R. (Rossum's Universal Robots), яка виробляє штучних людей, названих «роботами», і знущається над ними як над дешевою робочою силою. Штучні робітники зрештою повстають проти своїх поневолювачів і знищують людство [36].

Відзначимо, що XX та XXI століттях ці машини зустрічаються переважно на сторінках НФ (до прикладу, поляка Станіслава Лема або американця Філіпа К. Діка та інших). Так, останніми роками американські науково-фантастичні блокбастери значною мірою спираються на міфологічну фігуру штучної людини. Остання репрезентована роботом, який співпрацює з людьми на Землі і на космічних кораблях. Згадаймо Джарвіса, який еволюціонував у кінофільмах марвелівського всесвіту від голосового помічника одного з месників (Тоні Старка), до учасника команди, перетворившись на Віжна. Іншим прикладом є робот з серіалу «Загублені в Космосі» (2018 р.), який з смертельного ворога перетворюється на помічника одного з головних героїв (Віла Робінсона), а у фіналі – вирушає з ним досліджувати нові світи уже його напарником.

Ще однією продуктивною і тиражованою науково-фантастичною ідеєю є повністю цифровізовані (або диджиталізовані) світи, які традиційно змальовані у палітрі антиутопії. До прикладу, вищезазначений фільм «Матриця» (1999 р.), зрежисований Ланою та Лілі Вачовські (на той час – Ларі та Ендрю Вачовські), або футуристичні кошмарні суспільства. Останні представлені у фільмах

«Шалений Макс» (1979 р., режисер – Джордж Міллер), «Людина-руйнівник» (1993 р., режисер – Марко Брамбілла), «Осередок зла 3: Вимирання» (2007 р., режисер – Рассел Малкехі) та інших. У вищезазначених фільмах люди вибудовують свою поведінку та взаємодію на основі цифрових інструкцій, і навіть сексуальний контакт може відбуватися лише за посередництва цифрових пристроїв.

Тим часом, багато речей, про які в історії людства фантазували, стали реальністю. Так, одним з найвідоміших прикладів є складаний «комунікатор» капітана Джеймса Т. Кірка із «Зоряного шляху», який через 50 років був технологічно реалізований у вигляді мобільного телефону StarTAC компанії Motorola. Здається, що міфи лише набувають форми, просоченої новими технологіями, проте залишаються незмінними в своїй основі. Так, міф про нелюдську форму машини, яка врешті-решт перемагає, міф про анімовану ляльку, міф про дружбу між людиною і машиною. Проте, на відміну від попередніх століть, ці міфи сьогодні, здається, відроджуються завдяки конкретним технологічним можливостям.

Зокрема, немає жодних сумнівів, що ми живемо в час технологічного перевороту. Свідченням цього є те, що за останні 40 років визначення ШІ зазнало серйозних змін. Так, мовиться про генезу поняття від початкового визначення ШІ в механічному обладнанні (роботи, камери, комп’ютери тощо) до моделювання, імітації та навіть мімікрії природного (людського) інтелекту (вищезазначені ШНМ) [127].

Прикметно, що історія поняття ШІ починається з Дартмутського семінару (1956 р.), на якому американський інформатик Джон МакКарті запропонував термін «artificial intelligence». Це, своєю чергою, спродукувало дискурс, розквіт якого припав на середину і кінець XX століття, коли наука, здавалося, остаточно розпрощалася з теологією та метафізикою і стала єдиною домінантою інтелектуального життя. Поява першого комп’ютера, теорії інформації та кібернетики породили вірогідну надію на те, що протягом кількох десятиліть машинний інтелект зрівняється і перевершить людський, тим самим

сформує основу абсолютно нового суспільства.

На жаль, ці плани не були реалізовані, і доля ШІ зазнала кардинальних змін через певні проблеми з технологічним втіленням. Так, машина навчилася добре грати в шахи і набагато швидше за людину вирішувати завдання, для яких є закладений в програму набір даних й алгоритм пошуку. Однак уподібнити комп'ютер людському інтелекту, здатному творчо вирішувати завдання, для яких ще не існує алгоритмів і не вистачає даних, на той час не вдалося.

Прикметно, що вищезазначена проблема розвитку ШІ була пов'язана не стільки з технічними труднощами (відсутність обчислювальної потужності, недосконалі комп'ютери), скільки з фундаментальною філософською проблемою. Суть останньої полягала у тому, що незважаючи на всі досягнення науки у контексті побутування інтелекту, як і раніше не існує більш-менш чіткого уявлення про те, що таке сам по собі «природний» інтелект, як працює мозок і протікають когнітивні процеси.

Окрім того, у світлі вищезазначених ШНМ, є власне практична неможливість його навчання. Мовиться про можливість навчання виконанню тих чи тих конкретних завдань, проте відсутність комплексного розуміння того, як і чому потрібно вчити нейромережеву модель для досягнення бажаного ефекту. Відповідно, без такого розуміння неможливо здійснити достовірне моделювання й емулювання (завантаження свідомості людини) в технічній площині, доки не буде прозорості хоча б в теоретичній.

На наявність вищезазначеної проблеми вказують термінологічні проблеми щодо поняття «інтелект», недоліком яких є високий ступінь узагальнення й занадто велика диференціація значень. Останнє практично зводить до 0 можливість у найближчому майбутньому створити ШІ, який можна було б прирівняти до людського мозку. Так, швейцарський психолог та філософ Жан Піаже вважає, що інтелект є функційною єдністю пізнавальних психічних процесів, яка забезпечує адаптацію людини до умов життя за рахунок видобування нових знань. Таким чином, інтелект можна визначити як «прогресуючу зворотність мобільних психічних структур» або як «стан

рівноваги, до якого тяжіють всі послідовно розташовані адаптації сенсомоторного й когнітивного порядку, так само як і всі асимілятивні та аккомодуючі взаємодії організму з середовищем» [208, с. 49].

Відтак, серед дослідників і фахівців немає єдиної думки про те, чи є інтелект унікальною властивістю саме людини, або ж це якість всіх систем, що працюють з інформацією. Так, в останньому випадку проблема безмежно розширюється, а питання про «штучний» інтелект, як технічну імітацію людського, зовсім нівелюється. Натомість саме фундаментальна невизначеність в цих питаннях призвела до того, що практичні питання розвитку ШІ все більше зводяться не до повноцінного уподібнення комп'ютера (програми), ШНМ тощо людині, а до автоматизації й цифровізації окремих функцій людської поведінки і міркування. Незважаючи на труднощі у створені автономної копії людського розуму, ШІ є одним з основних понять культури трансгуманізму.

Природно, що це століття і наступне стане епохою, коли роботи переберуть на себе багато видів людської роботи. Зокрема, вони доставлятимуть посилки, вироблятимуть товари на фабриках, водитимуть таксі, виступатимуть банківськими консультантами, досліджуватимуть космос, працюватимуть у колл-центрах, оперуватимуть разом з лікарями в лікарнях, можливо, писатимуть романи і творитимуть мистецтво, не кажучи вже про перспективу електронного уряду, який оптимізує процес державотворення.

На сьогодні цифровізація вже проникла не лише в наш діловий світ, а й у приватне життя і має великий вплив на культурне, політичне, економічне та соціальне функціонування як індивіда, так і суспільства загалом. Це, своєю чергою, продукує низку запитань щодо того, якими будуть його наслідки для соціокультурного побутування. Дехто, як, до прикладу, автори бестселерів Деніел Вілсон («Робопокаліпсис», 2011 р.) (колишній науковий співробітник Університету Карнегі-Меллона, який здобув ступінь доктора філософії в галузі робототехніки) або Стівен Гокінг чи філософи-трансгуманісти, такі як Нік Бостром [64], попереджають нас, що одного дня роботи перевершать людей у мисленні та діях і обернуться проти людства.

Натомість інші плекають утопічні надії на новий, цифровий світ, в якому роботи, як сучасні раби, виконуватимуть людську роботу і встановлять для нас царство безпрецедентної свободи. Багато що вказує на те, що в дискурсі цифровізації називають «сильним ШІ»: мовиться про програмні системи, ШНМ та інші, які мають свідомість, приймають рішення, переслідують цілі, оскільки їх дії не просто імітують людські здібності, а реалізують їх. Прикметно, що вищезазначене можна позиціонувати формою сучасного анімізму, тобто одухотворенням неживого, а відтак – регресом до дитячих способів інтерпретації.

Природно, що така ідеологія цифровізації не подає себе як регресивну і дитячу, а навпаки – позиціонує себе раціональною та науковою. Зазначимо, що сама по собі ця ідеологія має довгу культурну історію, яка починається з піфагорійців у V столітті до нашої ери. Так, первинно вона репрезентувалася ідеєю строго впорядкованого у числових відношеннях світу, де гармонія і раціональність розкривалися через математичний аналіз. Двісті років потому філософи-стоїки додали до цієї теорії тезу про відповідність світового розуму і людського розуму (логосу).

За цією ідеєю, людина здатна мислити і діяти раціонально лише тому, що вона може бути причетною до світового розуму. Відтак, логос упорядковує світ за суворими детермінованими законами, а людина має вписуватися в цей світовий розум. Так, ще вищезазначені стоїки та їхні опоненти помітили, що існує суперечність між світоглядом всеосяжного детермінізму та поглядом на себе як на вільну і відповідальну людину. Таким чином, трансгуманізм та його ідеологія Кремнієвої долини пов’язана з споконвічно американською, пуританською надією на спасіння, на створення світу чистих та праведних, які залишили бруд і гріх позаду. Її центральними цінностями є прозорість і передбачуваність, економічний успіх і меценатство. У часи цифрової трансформації це включає в себе мрію про досконало сконструйовані цифрові відповідники, побудова яких виключає будь-яку помилку, що веде нас до технологічної утопії.

Ключовою тут є концепція ШІ, просякнута метафізикою і теологією, все одухотвореніша гіперраціональна система, яка самовдосконалюється. Творцем останньої, природно, є не Бог, а інженери-програмісти, які бачать себе не просто частиною індустрії, а всеосяжного руху, що реалізує цифровий рай на землі, заснований на прозорості, взаємозв'язку і недвозначності. Ідеологія Кремнієвої долини бере за відправну точку гуманістичні імпульси, однак лише для того, щоб потім трансформувати їх в антигуманістичні утопії.

Остання починається з покращення людини, а закінчується її остаточним – антигуманним – подоланням. Так, бажаючи покращити людське життя на планеті, ШІ, своєю чергою, закономірно починає ставити під сумнів умови існування людства. Таким чином, гуманізм трансформується в трансгуманізм, який, якщо вийде з-під контролю, може призвести до технократичної утопії, в якій людське залишиться позаду.

Отже, трансгуманізм прагне використати радикальний технологічний прогрес, щоб кинути виклик необхідності людського невігластва та емоційних страждань. Коріння невігластва (лат. ignorantia – бажання, знання), знання, якого прагнуть трансгуманісти – це когнітивний прорив, який призведе до вищих за людські інтелектуальних здібностей. Результатом чого стане суттєве покращення наявних здібностей (пам'яті, дедуктивного та індуктивного мислення, уваги), якими не володіє жодна людина, яка не має удосконаленого знання.

Своєю чергою, поглиблення знань і покращення добробуту мають багато спільних проблем. Зокрема, досягнення оптимального людського добробуту, доступного в будь-який час, або навіть безперервно, є метою трансгуманізму, який кидає виклик стражданню. Відтак, трансгуманізм стверджує, що як незнання, так і страждання не мають цінності самі по собі і повинні бути усунені на користь постлюдських здібностей, які є своєрідною панацеєю від обох. Це твердження ґрунтується на трансгуманістичному аргументі про те, що будь-які обмеження в пізнанні чи переживанні емоційного болю – це просто технологічний виклик, який необхідно подолати, адже вони не мають

онтологічної цінності.

Трансгуманістичні категорії, які застосовуються до вищезазначених пошуків, – це суперінтелект і супердобробут, відповідно. Прикметно, що кожна з них має основного репрезентанта: так, щодо розвитку суперінтелекту, ми знову звернемося до поглядів Рея Курцвейла. Мислитель, відомий трансгуманіст, який працює в Кремнієвій долині, вважає, що людський інтелект залишатиметься обмеженим доти, доки його не вдасться об'єднати з машинами через інтеграцію з ШІ. Натомість Девід Пірс, чиї погляди називають «гедоністичним трансгуманізмом», стверджує, що страждання має бути повністю скасоване. Для цього він відстоює режим технологій «мозок-машина», дизайнерських ліків та генної інженерії, наслідком його програми є повне знищення біологічних субстратів страждання [206].

Своєю чергою, суперінтелект безпосередньо стосується появи більшого, ніж людський, штучного загального інтелекту (далі – ШЗІ). З цього приводу, Нік Бостром визначає ШЗІ як володіння здоровим глуздом й ефективною здатністю вчитися, міркувати та планувати, щоб вирішувати складні завдання з обробки інформації в широкому діапазоні природних і абстрактних сфер. Для трансгуманістів, таких як Р. Курцвейл, метою є створення ШЗІ, здатного на вищезазначене, з надією, що з часом він перевершить людину [174]. Прогрес у галузі ШЗІ передує створенню суперінтелекту, проте, на сьогодні, існують лише системи «вузького ШІ», які можуть виконувати конкретні завдання, функціонування і проблеми розвитку яких було вищезазначено.

Так, показовими є ШІ DeepMind від Google, AlphaGo, які можуть перевершити людський мозок в обмеженій царині настільної гри Го, а його наступник – AlphaZero наразі вважається найкращим гравцем у світі. Однак обидва ШІ не здатні виконати жодного завдання поза межами своєї експертної царини (до прикладу, порекомендувати ресторан). Натомість ШІ може генерувати почерк і мову (згадаймо Google Assistant, ШНМ (зокрема, Large language models (далі – LLM) тощо), які не відрізняються від людських, і розпізнавати обличчя в натовпі. Однак жодна з цих здібностей не представляє

той тип ШЗІ, на який сподіваються Рей Курцвейл, Нік Бостром та інші. Так, суперінтелектуальний ШІ був би формою життя, здатною перевершити людину в усіх сферах діяльності, включаючи науку, творчість, філософію та соціальні навички. Трансгуманісти прагнуть замінити свій обмежений інтелект злиттям з постлюдським надрозумом. Таким чином, природне походження людини буде головною відмінністю між сконструйованим ШІ та нею самою.

Проте вищезазначено, що сучасний ШІ ще далекий від того, щоб вивчати найзагальніші речі про світ так, як це робить людина. Хоча в певних сферах ШІ може демонструвати надлюдські показники, з точки зору ШЗІ, він все ще відстає від лабораторного щура. Для того, щоб ШІ копіював те, що робить мозок, штучна система повинна діяти у світі так само, як це робить людський мозок (саме такими є ШНМ, розвиток яких тільки починається). Сучасні тенденції в програмуванні ШІ відображають цю позицію через дослідження і розвиток машинного навчання (далі – МН).

МН – це концепція, за якою програма, що керується певними правилами, може динамічно реагувати на ситуації, якщо вона достатньо навчена. Автономні автомобілі (до прикладу, Tesla) використовують МН, щоб прокладати маршрути, уникати перешкод і «вчитися» на помилках, обмінюючись даними в процесі роботи. Натомість глибоке навчання (далі – ГН) йде далі, ніж стандартне МН, впроваджуючи вищезазначену ШНМ: організовуючи обчислювальні блоки таким чином, щоб вони імітували функції людських нейронів.

Однак все ще існує великий розрив між тим, на що, на думку трансгуманістів, зрештою буде здатне МН, і тим, що воно може робити на сьогодні. Нік Бостром вважає, що першим кроком у послідовності розвитку суперінтелекту буде створення «початкового ШІ». Таким чином, початковий ШІ стане проривом у неконтрольованому МН, яке стане підґрунтям для перевершення ШІ людського мозку. Останнє пов’язане з тим, що початковий ШІ зможе вдосконалювати свої здібності без втручання людини. Наслідком вищезазначеного стане поява ШІ, який, своєю чергою, стане кращим у розробці ШІ, ніж програмісти-люди (згадаймо численні ідеї авторів НФ про андроїдів

другого покоління, яких створювали інші андроїди). З цього приводу Н. Бостром зазначає: «Тепер, коли ШІ вдосконалює себе, він вдосконалює і те, що вдосконалюється» [66, с. 13]. Натомість сингулярність як «вибух інтелекту» настає тоді, коли рекурсивне самовдосконалення призводить до суперінтелекту [26].

Рей Курцвейл прогнозує, що цей вибух інтелекту незабаром послідує за розвитком апаратного і програмного забезпечення, необхідного для повної емуляції людського інтелекту. Він стверджує, що до кінця 2020-х років можна очікувати комп'ютери з інтелектом, який не відрізнятиметься від біологічної людини [174, с. 2]. Проте, зіткнувшись з відсутністю прогресу, який би вказував на суперінтелект у сфері ШІ, мислитель дає відповідь на цю проблему у своїй онтології, де центральною догмою у перегонах ШІ стає когнітивізм або обчислювальна теорія розуму.

Останній є усім тим, що трансгуманісти зазвичай приймають в якості філософії розуму. Зазначимо, що наявна ціла низка версій когнітивізму, проте стрижневою у них є теза про те, що «розум» є, по суті, «програмою», яка функціонує в апаратному середовищі мозку. Важливість цієї обчислювальної мови полягає в тому, що програма розуму позиціонована не більше, ніж алгоритмом. Так, за трансгуманістичною вірою в епістемологічну визначеність, вищезазначені алгоритми з часом будуть відкриті наукою і відтворені в технологіях.

Таким чином, когнітивізм – це ще один спосіб зрозуміти прихильність Р. Курцвейла до патерналізму. Відтак, якщо людська особистість – це просто складний набір алгоритмів або патернів, то у світі після сингулярності її (цю особистість) можна скопіювати і змоделювати за допомогою програмного забезпечення. При цьому можливість копіювання (або емуляції) людської особистості також досліджували Андерс Сандберг [228] і Нік Бостром [65], пояснюючи її суть як процес передачі даних з мозку людини за посередництва інформаційно-комп'ютерних технологій (далі – ІКТ). Вищезазначена передача можлива за допомогою фрагментації таких даних, їх сканування, мапування

тощо з метою подальшого вивантаження зі збереженням цілісності Я.

Наслідком такого процесу може бути подальше злиття завантажених даних (згаданого Я) з надрозумним ШІ. Зокрема, на думку Н. Бострома, емуляція свідомості не передбачає розгадки її таємниці чи пізнання. Натомість «вона вимагає лише розуміння низькорівневих функційних характеристик основних обчислювальних елементів мозку» [65, с. 340]. Усе вищезазначене зводиться до фундаментального онтологічного припущення трансгуманістів А. Сандберга і Н. Бострома. Останнє полягає у тому, що будь-яка розумна поведінка людини може бути формалізована або екстерналізована у спосіб, який відповідає комп'ютерному програмуванню.

Губерт Дрейфус, дослідник Мартіна Гайдеґґера, застосувавши розуміння феноменології до ШІ, стверджує, що безтілесні машини не можуть успішно копіювати високорівневі психічні функції людини. Мислитель виходив з того, що фундаментальне онтологічне припущення щодо ШІ є хибним [99]. Своєю чергою, трансгуманісти, прихильники ШІ та суперінтелекту, впевнені, що з достатньою обчислювальною потужністю вони можуть зробити кожен факт існування явним, а потім змоделювати його в комп'ютерному середовищі.

Однак Г. Дрейфус підкреслює, що немає ніяких підстав для такої впевненості колег, адже підґрунтям їх думок є лише прихильність або віра. Остання змушує припускати, що всі факти про людську природу вже несвідомо виражені в базованій на правилах структурі, яка лише чекає на те, щоб бути знайденою [99]. Отже, прийняти онтологічне припущення, яке поділяють трансгуманісти і теоретики ШЗІ, означає прийняти погляд на людину як на величезну базу даних пропозиціональних знань.

В процесі вивчення інформації, ідентичності та інтелекту Рей Курцвейл накладає ці поняття на розповідь про безтілесне воскресіння, відповідне християнському пророцтву. Водночас вчений, як і інші трансгуманісти, такі як Макс Мор, наполегливо стверджує, що він спирається на розум і емпіризм, відкидаючи віру, щоб продовжити спадщину модерної філософії [174]. Однак Нік Бостром визнає зв'язок між трансгуманізмом і аргументами, заснованими

на вірі. Дослідник пише: «Залежно від наших поглядів на те, що становить особисту ідентичність, може виявитися, що певні способи буття, хоч і можливі загалом, проте неможливі для нас, тому що будь-які істоти такого роду були б настільки відмінними від нас, що не могли б бути нами. Занепокоєння такого роду знайомі з богословських дискусій про потойбічне життя» [66, с. 13].

Н. Бостром стверджує, що мова, яка оточує телеологію, засновану на немислимому постлюдстві, є богословською: так, вона вимагає віри в майбутній трансцендентний спосіб буття, який не може бути зрозумілий через сучасні людські обмеження [66, с. 18]. Натомість апеляція до віри також пояснює грубість концепції Р. Курцвейла: останній прагне створити візію суперінтелекту, щоб показати, що люди пройшли свій історичний шлях. Суть останньої у вірі в майбутнє, де людство, яким ми його знаємо, вже не буде актуальним найближчим часом. Отже, злиття з суперінтелектом після сингулярності, таким чином, стає пророчим імперативом, про що трансгуманіст відверто говорить у документальному фільмі «Трансцендентна людина». Мислитель підсумовує свою думку, стверджуючи, що кожен, хто чинить опір злиттю з машинами, чинитиме опір еволюції, і що врешті-решт він вимре як вид.

2.2. Концепція смертності, безсмертя як подолання страждань у трансгуманізмі: етичні, соціально-культурні та технологічні аспекти

2.2.1. Феномен страху смерті як ключовий філософсько-культурний фактор у контексті трансгуманізму

Двома спільними для всіх людей рисами є унікальний досвід народження і факт скінченності їх життя: так, кожен з нас рано чи пізно помре. Прикметно, якщо щодо першої люди охоче комунікують, то щодо другої віддають перевагу мовчати, а якщо і обговорюють, то роблять це без особливого ентузіазму. Закономірно, що навіть якщо ми можемо використовувати одні й ті ж слова для опису смерті, її фактичне значення і концептуалізація в різних культурах суттєво відрізняється.

Зокрема, тенденція до значних відмінностей у сприйнятті питань чи подій, які, першою чергою, здаються вкрай очевидними, є підґрунтям і засвідченням їх актуальності. Це, своєю чергою, продукує потребу у їх вивченні та аналізі у контексті культурології: специфіці культурного феномена і його стратифікації як поведінкового явища. До прикладу, споживання їжі є елементом побутової поведінки, ритуальною дією тощо, здійснюваною людьми декілька разів на день.

Сакральність, вписаність у соціокультурний контекст цієї дії засвідчує те, що споживання їжі – не завжди спродуковане фізіологічною потребою (згадаймо чайну церемонію, діловий обід тощо). При цьому культурні варіації у харчуванні достатньо великі: культури відрізняються тим, що вони їдять, як вони їдять, коли вони їдять і з ким. Навіть у випадку культурного збігу (часом лише поверхового), коли культури формально синхронізовані щодо, власне, дії (споживанні їжі та якої саме), то виникають відмінності в процесі приготування, споживачах, наступності тощо.

Марджорі Кагава-Сінгер [164] наводить доволі влучну аналогію щодо культурного розмаїття унаочнюючи його на прикладі ткацтва. Так, хоча воно є універсальною технікою, проте візерунки (фабульність, колірна палітра, центрованість, специфіка композиції тощо), продуковані контекстом певної культури, є унікальними. Відтак, навіть якщо використовують однакові матеріали, візерунки на гобеленах навахо, китайських, перських, японських, французьких тощо можна впізнати не лише за кольорами, а й за структурою і текстурою. Схожим чином диференціюється низка питань, пов’язаних зі смертю, які певною мірою імітують життя. Так, самобутність культурних варіацій смерті та вмирання продуковані світоглядною специфікою культурної полісистеми. Зокрема, мовиться про підхід до феномена смерті та ранжування останнього у емотивному спектрі (тривозі, горюванні, страху тощо).

Незважаючи на невідворотність смерті, більшість людей не хотіли б замислюватися над думкою про остаточний кінець свого перебування на землі. Отже, найпоширенішою реакцією на думку про власну смерть або смерть інших

близьких є неприйняття, страх чи тривога. Майже 30 років гуманітарні дослідники використовують теорію управління страхом для пояснення тривоги перед смертю [74; 240; 242; 255]. У межах цієї теорії ця емоція розуміється як інстинктивне прагнення до самозбереження.

Прикметно, що люди розвинули складні когнітивні здібності, які дозволяють їм не тільки усвідомлювати себе, а й передбачати майбутні події. Ці складні когнітивні здібності уможливлюють усвідомлення неминучості смерті, а також того, що вона може статися будь-якої миті. Таким чином, протиріччя між прагненням до самозбереження й усвідомленням того, що смерть неминуча і непередбачувана, може викликати почуття тривоги і жаху щоразу, коли виникають ситуації, які нагадують їм про їхню смертність.

З точки зору управління страхом перед смертю, значна частина поведінки мотивована тим, щоб впоратися з ним, і це може впливати на таку поведінку як позитивно, так і негативно. З позитивного боку, ця точка зору передбачає, що люди, які бояться смерті, схильні робити все можливе, щоб залишитися в живих. Своєю чергою, збереження життя сприяє безперервності та соціалізації виду, тому що люди з такою мотивацією з більшою ймовірністю захочуть мати дітей і виховувати їх відповідно до стандартів, прийнятних у їхньому суспільстві. Однак той самий страх смерті може стати руйнівною силою і навіть призвести до фізичних й психічних проблем.

Страх смерті – це багатогранний конструкт, який важко піддається визначенню, однак концептуально він включає в себе: страх своєї смерті; страх смерті інших людей. Окрім того, кожен з цих компонентів можна розглядати на публічному, приватному та несвідомому рівнях. Таким чином, страхи перед смертю, про які ми можемо говорити публічно, можуть відрізнятися від тих, у які ми можемо вірити і висловлювати в приватному житті. Натомість висловлене в останньому може відрізнятися від страхів, які ми можемо навіть не усвідомлювати. Так, через складність цього конструкта страх смерті може проявлятися по-різному: одним з найочевидніших способів є уникнення [169].

Останнє може включати як публічний, так і свідомий прояв страху смерті:

мовиться про те, що деякі люди свідомо відмовляються ходити на похорон та відвідувати друзів і близьких, які помирають, тому що це викликає у них тривогу або дискомфорт. Несвідомо людина може уникати цього, тому що вона занадто зайнята, щоб виконувати ці обов'язки, натомість інші люди можуть проявляти тривогу перед смертю, займаючись діяльністю, яка протистоїть смерті, або кидає їй виклик [165].

Мовиться про ризиковані види діяльності, такі як стрибки з парашутом, скелелазіння тощо. Інші люди можуть виражати тривогу перед смертю через зміну способу життя, використання гумору або залучення до роботи, пов'язаної зі смертю (до прикладу, у похоронних бюро чи в будинках для людей похилого віку). Вони також можуть змінювати свій зовнішній вигляд: так, це може пояснити, чому деякі люди вдаються до косметичної хірургії – виглядаючи молодше, вони можуть зменшити тривогу через наближення смерті [255].

Незважаючи на те, що існують певні докази існування страху смерті майже в кожному суспільстві, культури дуже різняться за ступенем його вираженості. Так, деякі культури порівняно добре впораються з думкою про смерть, тому їх називають життєствердними суспільствами; натомість в інших культурах відраза до думки про смерть настільки сильна, що їх можна класифікувати як культури, що заперечують, або нехтують смертю. Зокрема, Сполучені Штати Америки, і, ймовірно, більшість суспільств на Заході, є суспільствами, що заперечують, або кидають виклик смерті, де навіть ідіома вираження – це ідіома опору. Люди також уявляють собі боротьбу з хворобою або з ворогом (смертю) [165], саме тому, рух трансгуманізму та постгуманізму найпоширеніший серед такого суспільства.

З іншого боку, інші спільноти, як видається, краще сприймають смерть: першою чергою, мовиться про східні культурні вірування, що здебільшого позиціонують її як простий перехід. За їх віруваннями, найефективніший спосіб перемогти смерть – це прийняти її як первинний факт життя. На противагу цьому, західні традиції включають матеріалістичні погляди, а також ототожнюють смерть тіла з смертю особистості, що має призводити до більшої

тривоги перед нею. За цим припущенням, Дж. Шумакер, Р. Барраклаф і Л. Вагг [230] виявили вищі показники тривоги перед смертю серед австралійських учасників (західні культурні погляди), ніж серед малайзійських учасників, які демонстрували східні культурні вірування про смерть.

Одне з цікавих питань, яке виникло при обговоренні культурних або суспільних відмінностей у тривозі смерті, стосувалося факторів, що лежать в основі цих відмінностей. Мовиться про те, які саме соціокультурні чинники впливають на самобутність її сприйняття. Природно, що очевидною основою для пояснення культурних відмінностей у страху смерті є вищезазначена теорія управління страхом смерті [240]. За її основним положенням, людям притаманний глибокий страх смерті, і для того, щоб впоратися з ним, вони створили низку світоглядних уявлень, таких як віра в життя після смерті, щоб керувати цією тривогою.

Тому релігійність, як культурна змінна, була однією з найретельніше вивчених у контексті страху смерті. Це означає, що люди, які походять з культур, чиї релігійні переконання включають віру в потойбічне життя, виражають меншу тривогу перед смертю, ніж ті, в яких віра в потойбічне життя не є важливою частиною релігії. Прикметно, що віра трансгуманістів в можливість подолати, або відтермінувати неминучу смерть може нагадувати релігійні переконання в життя після смерті, однак об’єктом цієї віри є не трансцендентний бог, а цілком реальний розвиток технологій.

Зокрема, Макс Мор стверджує, що всі трансгуманісти погоджуються з тим, що доцільно використовувати технології для подолання біологічних меж старіння і смерті [197, с. 12]. Вчений має рацію, підкреслюючи центральне значення пошуку нескінченної молодості і життя, оскільки можливості, створені суперінтелектом або супердобробутом, будуть сильно обмежені тілом, яке продовжує занепадати і, врешті-решт, гинути. Таким чином, страх смерті корелює з особливостями концептуалізації феномена трансгуманізму в культурній антропології. Відтак, концепцію безсмертя в кращому випадку слід розглядати як провокаційну пропозицію: оскільки незрозуміло, чи буде значно

збільшена тривалість життя корисною для вдосконалених людей.

Вищезазначено, що у трансгуманізмі є дві видатні постаті, які тісно пов'язані з ідеєю надзвичайного довголіття: Обрі де Грей та Рей Курцвейл. Мислення О. де Грея ґрунтується на створенні можливості нескінченного відновлення людського тіла [89], натомість у Р. Курцвейла – на реалізації можливості вищезазначеної емуляції свідомості [174]. Обидва трансгуманісти пророкують постлюдство, засноване на «функційному» безсмерті, де медичні причини смерті будуть повністю контрольовані та усунуті. У їхній версії майбутнього смерть має настати лише внаслідок нещасного випадку, вбивства, або за власним бажанням.

На думку Обрі де Грея, найбільшою перешкодою на шляху до такого майбутнього є «простаріючий транс» – епітет, який застосовується до тих, хто сприймає старіння і смерть як природні та неминучі. Хоча для цих трансгуманістів смерть може здаватися очевидною, для інших вона далеко не очевидна – навіть для тих, хто в релігійних колах наполягає на вічному житті після смерті. Дослідник вважає, що ці критики виступають за старіння і смерть через нерозуміння того, що смертність є виліковною хворобою. Подібно до того, як автомобіль з часом стає сприйнятливіший до іржі, так і людина, що старіє, стає схильнішою до таких хвороб, як хвороба Альцгеймера. Таким чином, мертве тіло – це просто механічне накопичення занадто великої кількості пошкоджень, пов'язаних з віком, і не більше того [97].

Рей Курцвейл погоджується з твердженнями О. де Грея, оскільки існує потреба зберігати тіло достатньо довго, щоб досягти точки, коли свідомість матиме можливість бути завантаженою. Подію, яка зробить це злиття людини і машини можливим, Р. Курцвейл називає власним іменником: сингулярність. Сингулярність – це передбачення мислителя про момент у 2045 році, який «дозволить нам вийти за межі обмежень наших біологічних тіл», що дасть нам змогу «жити стільки, скільки ми захочемо» [181]. Відповідь дослідника на питання наддовголіття, своєю чергою, піднімає важливі проблеми особистої ідентичності та умов, за яких можна сказати, що індивід продовжує існувати.

Зокрема, мовиться про те, чи продовження існування в тілі чи без нього, рівнозначне продовженню життя.

Натомість Обрі де Грей визнає проблеми, пов'язані з використанням слова «безсмертя»: «Перше, що я хочу зробити, це позбутися використання цього слова "безсмертя", тому що воно надзвичайно шкідливе, воно не просто неправильне, воно шкідливе. Воно означає нульовий ризик смерті з будь-якої причини – тоді як я працюю лише над однією конкретною причиною смерті, а саме – старінням» [90, с. 218]. Мислитель вказує на те, що людина, яка отримала вдосконалення, запропоновані його дослідницькою установою, технічно не буде безсмертною, оскільки вона може, до прикладу, загинути в автокатастрофі. При цьому й повністю смертною вона також не буде, оскільки на неї більше не поширюватимуться обмеження типової тривалості життя.

Саме тому О. де Грей позиціонує себе як «захисника невизначеної тривалості людського життя» [90, с. 220], тобто дослідник насправді говорить не про безсмертя загалом, а про «а-смертність». Поняття «а-смертний» було введене Кетрін Майєр у журналі «TIME» у 2009 році, вона використовувала його для позначення тих, хто намагається протистояти настанню старості своєю поведінкою і зовнішнім виглядом, проте все одно піддається старінню й смертності. Таким чином, і Обрі де Грей, і Рей Курцвейл хочуть кинути виклик біологічним обмеженням, які даються при народженні, за допомогою розробок у галузі генної інженерії, регенеративної медицини та нанотехнологій.

Трансгуманісти прогнозують, що до 2050 року будь-хто з відносно здоровим тілом зможе продовжити тривалість свого життя, проходячи кожні десять років комплексне лікування, яке регенерує тканини, що зношуються, і модернізує мозок, руки та очі [21]. Таким чином, їхня а-смертність не гарантує вічного життя, проте пропонує зробити смерть від старості вибором. Для цього Р. Курцвейл і О. де Грей продовжують підхід, започаткований модерном, і застосовують до тіла механістичний погляд на нього. Суть останнього у тому, що тіло переосмислюється як складна машина, що продукує розгляд його систем як таких, що потенційно можуть підтримуватися вічно.

Прикметно, що Рей Курцвейл визнає, що, на відміну від автомобіля, ми ще не володіємо всіма методами для безкінечного ремонту нашого тіла [175]. Очікується, що вищезазначена технологія з'явиться в середині століття завдяки його «трьом мостам» технологічного прогресу. Зазначимо, що «міст номер один» доступний вже зараз: фізичні вправи, низький рівень стресу, правильне харчування та широка програма харчових добавок. Вищезазначений міст забезпечує достатньо довгу тривалість життя для переходу до «мосту номер два» – швидкого впровадження біотехнологічних удосконалень, таких як ті, що розроблені інститутом Обрі де Грея – SENS.

Теоретична основа SENS полягає в тому, що старіння людського тіла нічим не відрізняється від деградації будь-якого іншого об'єкта. О. де Грей підкреслює, що не існує біомедичної різниці між старінням і пошкодженнями, або хворобами, які викликані ним. З огляду на це, не існує такого поняття, як старіння як таке – є лише хвороби, які призводять до стану пошкодження клітин, що називається «старість». Таким чином, дослідження Обрі де Грея спрямоване на комплексне відновлення пошкоджень на клітинному та молекулярному рівнях [90].

Так, дослідник вважає, що SENS досягне своєї мети, коли принципи регенеративної медицини можна буде використовувати для усунення всіх пошкоджень, спричинених старінням, на місці, де вони виникають. Натомість для Рея Курцвейла надрозумні наномашини вдосконалюються, щоб виконувати безперервний ремонт або заміну пошкоджених клітин у «третьому мозковому мості». Таким чином, технології для обох трансгуманістів (чи регенеративна медицина, чи наномашини, або їх поєднання) набувають особливого значення. Недарма Обрі де Ґрей назвав цей момент «Метуселярія» (Methuselarity) на знак визнання того, що люди зможуть пережити біблійного персонажа Мафусаїла.

Прикметно, що мафусаїлова здатність залежить від «швидкості досягнення довголіття», яка є точкою, де технології омолодження починають стрімко прискорюватися і нарощувати свій ефект. О. де Грей підсумував це явище словами: «Перший 100-літній, ймовірно, лише на 10 років молодший за

першого 150-літнього» [90, с. 220]. Сингулярність Р. Курцвейла, на якій ґрунтується концепція «Метуселярія» (Methuselarity), функціонує за схожою логікою прискорення змін. За цією точкою зору, технологічне зростання є експонентним, а не лінійним, і майбутні технологічні зміни відбуватимуться набагато швидше, ніж у минулому чи сьогоденні. Натомість експонентне технологічне зростання призведе до появи машинного суперінтелекту, що перевищує людський. Ця поява сигналізує про настання сингулярності і призведе до створення світу, який передбачатиме повне злиття людей і машин (до прикладу, завдяки впровадженню суперінтелектуальних наномашин).

Кожен з цих концептуальних моментів (метуселарія та сингулярність) є відокремленою точкою у майбутньому, де люди перестануть мати обмежену тривалість життя. Так, О. де Грей і Р. Курцвейл стверджують, що така а-смертність (a-mortality) була б надзвичайно корисною для людства. Обрі де Грей зазначає з цього приводу, що всі, хто вважає інакше, не розуміють, «наскільки нелогічно заперечувати, що старіння – це погано для вас» [90, с. 221]. Цей погляд передбачає, що старіння і смерть повинні бути вибором, і що вони не мають жодного екзистенційного значення, окрім хвороби, яку можна вилікувати, – людська скінченність повинна бути вирішена як інженерна проблема. Однак цей погляд видає нездатність трансгуманістів побачити, як старіння і смерть забезпечують організуючий принцип і відчуття смислу в їхньому власному житті.

Аргумент про те, що смерть є джерелом смислу, починається з визнання того, що всі помирають: момент народження є початком смерті. Усвідомлення власної смертності, таким чином, фундаментально формує світогляд людини протягом усього життя з різним рівнем прийняття і толерантності [75]. Так, толерантність до смерті є сферою релігії та філософії: зокрема, християнство, іслам та іудаїзм, до прикладу, вбачають смисл існування в тому, що відбувається після смерті. Однак, за цими поглядами, смерть – це священний час, коли людина може підбити підсумки свого життя, збалансованого її (смерті) таємницею. Таємнича природа смерті втілена в таких постатях, як Похмурий

Жнець у казках, а зі світської точки зору, навчання протистояти таємниці смерті є інтерпретацією філософського життя Сократа у «Федоні». Отже, без смерті, як лімітуючого початку, зникає рай чи пекло з релігійної точки зору, разом з потребою у філософії чи моралі казок.

Обрі де Грей вважає таке зникнення ідеальним результатом, оскільки всі стратегії прийняття і толерантності до смерті підпадають під його «трансстаріння». Для нього релігійні та філософські погляди, які розглядають смерть як невід'ємну частину смислу, є стратегіями подолання: способами уникнути психологічної травми, пов'язаної з сподіваннями на подовження тривалості життя [89]. Він підкреслює, що його роль як захисника невизначеної тривалості життя присвячена пробудженню людей від цього трансу: його робота полягає в закликах до скінченних істот повстати проти своєї скінченності.

Однак це також означає, що, незалежно від того, усвідомлює це О. де Грей чи ні, його життя як вищезазначеного борця визначається старінням і смертю. Так, мислитель щодня думає про те, як вивести людей з стану старіння, збирає кошти на нові технології, досліджує та розробляє нові а-смертні (a-mortal) методи і все це заради наддовголіття. Старіння і смерть є організуючими принципами його життя в тому сенсі, що, борючись проти них, він створює смислові структури, за допомогою яких він визначає себе. Саме те, що він присвячує себе подоланню, є силами, які надають його життю смислу. Це можна сказати і про тих, хто поділяє бачення дослідника: до прикладу, про венчурного капіталіста і підприємця Пітера Тіля. Підприємець був одним з перших інвесторів у роботу науковця, який прагне значно продовжити життя. Так, Обрі де Грей стверджує, що до смерті можна підійти, прийнявши її, заперечуючи або борючись з нею, і він обирає боротьбу [90].

Погляди П. Тіля відображають позицію О. де Грея: він хоче боротися з неминучістю смерті, бо, ймовірно, вийшов з трансу «простаріння». Однак його час, гроші, і, можливо, навіть почуття оптимізму щодо майбутнього – все це зумовлено наближенням старості та смерті. Так, для Обрі де Грея, Пітера Тіля та Рея Курцвейла смерть також є невід'ємною частиною їхнього життя та

планів. Таким чином, обираючи а-смерть, вони обирають усунення суттєвого аспекту своєї ідентичності. Отже, трансгуманісти, які прагнуть вилучити невід'ємний компонент свого життя, успішно «вилікувавшись» від смерті в старості, ставлять питання про проблематичність претензій на цей досвід як на добробут.

Більше того, це, своєю чергою, створює онтологічну потребу відповіді на закономірне питання організації індивідумом його життя навколо факту можливої смерті від старості. Окрім того, логічним продовженням цього питання є те, чи залишатиметься він собою, якщо ця перспектива раптом буде зведена нанівець а-смертністю. Так, для Обрі де Грея і Рея Курцвейла це не є проблемою: перший пророкує, що коли смерть буде представлена як варіант через технологічні вдосконалення, ми перейдемо до наступної фази цивілізації. Суть такої фази в тому, що смерть буде вважатися таким же варварством, як і навмисне вбивство незнайомця [89; 175].

Відтак, а-смертність ґрунтується на розумінні смерті як не більше, ніж технічної проблеми, рішення якої поки не винайдено. Натомість переосмислення смерті і старості як технічних проблем, що потребують вирішення, випливає з уявлення про те, що ці біологічні межі не мають жодного значення. У зв'язку з цим О. де Грей заявив, що люди помирають не як частина великого осмисленого плану, а через «технічні збої», такі як рак [90, с. 221].

Таким чином, онтологія трансгуманізму охоплює підхід до смерті як до технічної проблеми з ще не винайденим рішенням. Щодо Обрі де Грея, то в його підході неявно простежується онтологія, заснована на даних, присвячена моніторингу вікових змін, що накопичуються в організмі. Для Рея Курцвейла – це явний підхід до людини як до сукупності патернів. Прикметно, що обидва погляди є послідовними і спираються на редукціонізм, який має бути прийнятий для можливості становлення а-смертної (a-mortal) постлюдини.

Наявна суспільна тенденція, в якій дані набувають довіри в різних сферах, називається «датаїзм». Натомість онтологію О. де Грея можна розглядати як вираження цього підходу, який передбачає, що дані мають замінити досвід як

джерело значення та авторитету. Вищезазначений термін уперше використав Девід Брукс у New York Times у 2013 році [70]. Отже, дані – це просто інформація, яка є мірою порядку або безладу: чим вони упорядкованіші, тим ефективніша їхня здатність до обробки, і датаїзм стверджує, що все можна розуміти як систему обробки даних. Також датаїзм можна розуміти як вираз прагнення до епістемологічної визначеності: він має на меті звільнити знання від будь-якої суб'єктивної довільності. За цією логікою, некількісно визначене і неоднозначне (інтуїція, мудрість тощо) не є формами знання, доки вони не будуть підкріплені правильним набором даних.

Зокрема, для Рея Курцвейла людина – це буквально її дані або «патерн», у книзі «Сингулярність близько» він пише: «Я називаю себе "патерналістом", тобто тим, хто розглядає інформаційні патерни як фундаментальну реальність» [175, с. 5]. Більше того, мислитель стверджує, що якщо людина – це просто багата колекція патернів, то їх можна скопіювати і змоделювати у світі після сингулярності. Показово, що хоча Р. Курцвейл зрештою відмовляється від тіла у своїй а-смертності, проте він зберігає онтологію датаїзму.

Вищезазначене завантаження, або емуляція всього мозку, є технологічним процесом, за допомогою якого чийсь шаблон передається в інформаційну систему. Потім остання активно імітує схеми обробки інформації «оригінального» мозку таким чином, що розум змодельованого мозку феноменологічно переживає свідомість. За словами Ніка Бострома, такий процес не означає, що таємниця свідомості чи пізнання розгадана [64, с. 26]. Це пов'язано з тим, що потрібен лише технологічний прорив, а не абсолютно нова концептуальна основа. Однак концептуальна основа, – онтологія безсмертя, – викликає серйозні сумніви щодо того, що це вдосконалення принесе користь, а не шкоду людині, яка його обирає.

Це питання можна розглянути на таких прикладах: припустімо, що завтра SENS опублікує прес-реліз про те, що вони успішно розробили генеративну терапію, яка гарантовано призведе до появи першого 500-річного пацієнта. Наступного дня 30-річний альпініст проходить першу процедуру, проте

наскільки радикальною буде зміна його даних (О. де Грей) або моделі (Р. Курцвейл) і наскільки вона буде сумісна з продовженням його ідентичності. Як зазначає Рей Курцвейл, важливим аспектом патерналізму є психологічна конфігурація людини – те, як наші думки, міркування та емоції формуються під впливом досвіду в більш-менш унікальний алгоритм, який називається «особистість» [175, с. 34]. Отже, особистість-патерн скелелаза буде порушена першим лікуванням від смертельної хвороби доволі суттєво.

2.2.2. Соціально-культурні та метафізичні дилеми в контексті трансгуманістичних уявлень про смертність та безсмертя

Важливою у контексті досліджуваної нами проблеми є доповідь Президентської ради з біоетики США, очолюваною біоконсерватором Леоном Касом, під назвою «Поза межами терапії». Зазначимо, що вищезазначений орган є консультативною групою, призначеною Джорджем Бушем у 2001 році. Метою цієї доповіді було обговорення питання про негативний вплив трансгуманістичних технологій, зокрема вдосконалень, які можуть радикально подовжити тривалість життя [168]. Доповідь Л. Касса викликала занепокоєння як соціально-культурного, так і метафізичного характеру. Зокрема, серед головних соціокультурних небезпек було названо довше життя, яке значно ослабить громадську активність і залученість.

Логіка, що лежить в основі цього твердження, полягає в тому, що коротке життя з гарантією смерті спонукає до пошуку важливих способів роботи, проведення часу та культурних розваг. Натомість у звіті стверджується, що без неминучої загрози смерті соціальні прагнення, культурна діяльність і нагальна потреба самовдосконалення можуть похитнутися перед обличчям «нескінченних завтрашніх днів».

Автори звіту також занепокоєні встановленням міцних соціальних зв’язків у громаді, яка не відчуває наближення власного занепаду. На думку членів вищезазначеного органу, без відчуття смертності люди будуть набагато менше зацікавлені в сімейних зв’язках і народженні дітей. Більше того, на їх

думку це призведе до розриву зв'язку поколінь, оскільки здорові «літні люди» не будуть охоче погоджуватися на те, щоб їм на зміну прийшло наступне, молодше покоління. Окрім того, автори звіту припускають, що скомпрометована традиційна структура сім'ї також сповільнить темпи інновацій. Також важливо, що оскільки покоління тих, хто перебуває при владі, живе довше, то нові ідеї з'являтимуться набагато повільніше. Саме суспільство почне значно старіти, оскільки соціальні та культурні шляхи стануть жорсткішими без впровадження нових способів мислення [168].

Обрі де Грей з цього приводу зауважує, що вищезазначені соціально-політичні проблеми є прерогативою «задніх ланок» людства, а його дослідження зосереджені на житті «провідних» [89, с. 112]. Так, прихильники поглядів мислителя протиставляють можливу соціальну шкоду, яка може виникнути в результаті посилення «провідних» ланок порівняно з нерозвиненими «задніми», за допомогою обговорення «мережевих ефектів». Таким чином, індивідуальна вигода від вдосконалення напряму залежатиме від того, чи вдосконалюватимуться інші. Зокрема, ідея полягає в тому, що «передові» шари захочуть посилити «відстаючі» для того, щоб досягти більших успіхів у версії економіки просочування для трансгуманізму [91].

Однак практична робота з створення етичних стандартів, які керуватимуть поведінкою людей зі збільшеною тривалістю життя, вимагатиме чогось більшого, ніж простого вшанування таких цінностей, як «співпраця». Важко переоцінити далекосяжні наслідки таких драматичних змін у тривалості життя, особливо якщо вони відбудуться швидко. Як зазначила консультативна рада Л. Касса, структури роботи, сім'ї та соціального та культурного статусу потребуватимуть повного переосмислення [168]. Натомість цей радикальний розрив з безперервністю «шаблону» соціальних структур віддзеркалює, своєю чергою, розрив з шаблоном особистості, спричинений технологіями а-смертності.

З цього приводу Стів Фуллер зазначає, що трансгуманістичний виклик, пов'язаний з удосконаленою людиною зі значно більшою тривалістю життя,

починається лише з «правильної науки» [122, с. 13], на чому, здається, зобов'язання О. де Ґрея і Р. Курцвейла закінчуються. Проте обидва дотримуються технооптимістичного погляду на те, що створення передових технологій якимось чином спродукує і відповідь на філософські питання, породжені, своєю чергою, появою останніх.

До прикладу, Рей Курцвейл вірить у те, що поява повсюдної нанотехнології не лише відремонтує тіло, а й уможливить планетарний ремонт. Це, своєю чергою, дозволить зупинити руйнування довкілля разом з старінням організму [174], проте це відносно просте технічне рішення викликає більше запитань, особливо щодо перенаселення. Так, в середньому 151 600 людей помирає щодня у світі з різних причин, а також переважно від «хвороб старості», з якими хоче боротися О. де Грей (до прикладу, діабету або хвороб серця), зазначаючи, що його мета – звести цю цифру до нуля. Прикметно, що відповідь вченого тим, хто стурбований перенаселенням, знову ж таки, повторюючи слова Р. Курцвейла, полягає в тому, що його (перенаселення) буде випереджати поліпшення, які принесуть нам майбутні технології.

Характерно, що віра Обрі де Грея та Рея Курцвейла в те, що технологічне майбутнє вирішить проблеми, які вони самі ж і створюють, віддзеркалює занепокоєння, висловлене Мартіном Гайдеґґером. Філософ стверджував, що сила сучасної технології є унікальною – вона не підпорядковується людям, які її використовують і розробляють. Навпаки, її актуалізація змушує прийняти певну перспективу і стиль мислення, виключаючи всі інші. Ця влада є загрозою технології, а саме – коли вона витісняє будь-яку іншу можливість виявлення істот і предметів у світі [147, с. 309].

М. Гайдеґґера турбує лихо (екологічна шкода, ядерна війна, консюмеризм тощо), спричинене розумінням того, що технологія може вирішити всі проблеми. Іншими словами, небезпека полягає в технологічному розумінні буття, а не в руйнуванні, спродукованим якоюсь конкретною технологією. «Наближення технологічної революції в атомну епоху може настільки захопити, зачарувати, засліпити і спокусити людину, що розрахункове мислення колись

може бути прийняте й практиковане як єдине» [147, с. 322].

Філософ підкреслює, що небезпека, яку несе атомна епоха, полягає в обмеженні нашого способу мислення – нівелюванні розуміння буття. Під останнім Мартін Гайдеґґер має на увазі наявні соціальні практики, які містять розуміння того, що означає бути людиною: як інтерпретуються речі і як визначається суспільство. Разом вони складають розуміння буття: фонове осягнення того, що вважається речами, людиною, і, зрештою, реальністю [147]. З цього погляду, сутність технології – це спосіб, у який речі «з'являються» для нас у нашу сучасну технологічну епоху.

Звідси випливає, що технооптимізм Обрі де Грея і Рея Курцвейла простягається від впевненості в тому, що вони можуть «вилікувати» смерть, до подальшої переконаності у спроможності вирішити будь-які проблеми, які виникають внаслідок цього досягнення. Останнє ґрунтується на тому, що всі речі «з'являються» як технічні проблеми, що мають бути вирішені. Таким чином, вимірювальна, обчислювальна логіка, що застосовується через онтологію, керовану даними, стає відповіддю на всі проблеми. Ця сліпа віра в «технології майбутнього» свідчить про небажання не лише боротися з соціально-культурними та політичними наслідками трансгуманізму, а й з його метафізичними небезпеками.

Натомість останні також розглядаються в «Поза терапією», де в цьому контексті слово «метафізичні» належить до трансгуманістичних загроз людському смислу. Звіт закликає до думки, що ми повинні намагатися захистити ті аспекти людської форми і характеру, які вважаються невід'ємними від людської сутності (до прикладу, той факт, що ми помираємо). У вищезазначеному звіті міститься припущення про те, що технології продовження життя підірвуть смисл життєвого циклу, зробивши старіння і смерть можливими варіантами.

У відповідь на це трансгуманісти критикують біоконсервативну точку зору, представлену в «Поза терапією», за те, що вона покладається на ледь завуальовану теологічну привілейованість «поточної» конструкції

людини [168, с. 13]. Слідом за Леоном Кассом, трансгуманісти також ставлять під сумнів внутрішній «фактор відрази», який має забезпечити прийнятне підґрунтя для відмови від радикального технологічного вдосконалення. Вони зазначають, що потрібне глибше філософське представлення метафізичних небезпек, пов'язаних зі значним подовженням тривалості життя.

У праці «Буття і час» Мартін Гайдеґґер робить розлогий аналіз смерті та смислу, у ній він пропонує протиставлення трансгуманістичному прагненню до «нескінченного завтра». На його думку, люди визначаються тим, що помирають: адже перспектива смерті є невід'ємною властивістю людської істоти. Таким чином, центральна думка філософа полягає в тому, що заперечувати смерть означає фактично уникати людського буття [178].

На це трансгуманіст, зацікавлений смертністю, яку пропонують Обрі де Ґрей та Р. Курцвейл, може сказати: «Так, я змінюю своє буття. І що з того?». Натомість екзистенційна філософія М. Гайдеґґера є однією з відповідей на вищезазначене питання й ґрунтується на твердженні, що люди здатні піклуватися, бо все колись закінчується. Зрештою, люди піклуються про речі, що, як і вони самі, підлягають смерті або руйнуванню, а відтак, здатність піклуватися є результатом спільної, неминучої смерті. Таким чином, усунути смерть як необхідність означає одночасно позбавитися здатності піклуватися [146].

Дійти вищезазначеного висновку Мартіну Гайдеґґеру допоміг феноменологічний аналіз досвіду першої особи. Останній зазначає, що людський досвід структурований світом цілеспрямованої діяльності, яка визначається буттям-у-світі. Отже, людина завжди вже залучена до інших людей і речей, натомість ця залученість є структурною в тому сенсі, що «турбота» або «піклування» (sorge) означає, що ми не сприймаємо світ як такий, що стоїть над нами і відокремлений від нас. Отже, наш світ складається з того, до чого ми причетні, що нас стосується, і про що ми дбаємо. Таким чином, людина є тілом турботи, що переживає те, про що піклується, як значуще.

Отже, турбота не лише структурує людський досвід, вона сама є його

структурою, саме тому для Мартіна Гайдеґґера турбота забезпечує об'єднання людської істоти. Людина, або Dasein, існує одночасно на трьох часових рівнях: минулому, в якому перебуває у світі (кинутість); майбутньому, де можна проєктувати можливості (проєкція); теперішньому, яке має справу з турботами світу (падіння) [146; 147]. Прикметно, що вищезазначені три «часи» кумульовані структурою турботи: так, час диференційований нею [147].

Відтак, М. Гайдеґґер намагається показати, що структура турботи ґрунтується на темпоральності. Зауважимо, що таке розуміння важливе для трансгуманізму, оскільки воно означає, що її (темпоральності) зміна шляхом подовження тривалості життя одночасно модифікує спосіб піклування. Оскільки людям судилося померти внаслідок їх природи, то обмежений час, які вони мають, продукує ситуацію, у якій люди і речі набувають значущості – ми можемо піклуватися про них. Таким чином, основою турботи є горизонт неминучої смерті: стан, у якому піклуватися вже неможливо. Характерно, що «Подія смерті, коли вона настає, повинна виявити те, чим Dasein був весь цей час, що зовсім не те саме, що сказати, що весь цей час Dasein був нічим іншим, як можливістю події смерті» [146, с. 153].

На вищезазначене трансгуманіст, прихильний до а-смертності (a-mortality), може відповісти, що розширення можливості смерті призведе лише до трансформації здатності піклуватися про неї. Однак думка Мартіна Гайдеґґера про зв'язок між смертю і піклуванням є прямо протилежною: люди піклуються через те, чим є смерть – остаточним кінцем здатності піклуватися про людей і речі. З огляду на це, технологія перетворення смерті від старості на вибір, означає, що здатність піклуватися суттєво змінюється з тієї самої причини, що вона залишається завжди доступною.

Філософ стверджує основну онтологічну невизначеність людини як екзистенційної структури, що суперечить вірі в епістемологічну визначеність, яка характеризує трансгуманізм. Однак, осмислюючи людську скінченність, вчений створює потенціал для турботи. Так, оскільки існують межі для людей і для того, чим вони можуть стати в цьому світі, то доцільно бути вибірковими у

тому, про кого і про що піклуватися. Це пов'язано з браком часу: так, люди не мають змоги турбуватися про все і всіх, натомість нескінченний час унеможливив би піклування взагалі, оскільки без можливості смерті будь-яке піклування можна було б відкласти на невизначений час.

Зокрема, Рей Курцвейл стверджував, що факт смерті надає контекст і смисл життю, подібно до Мартіна Гайдеґґера: «Смерть надає смисл нашому життю. Вона надає важливість і цінність часу. Час був би безглуздим, якби його було занадто багато. Якби смерть відкладалася на невизначений час, людська психіка стала б [...] схожою на гравця в епізоді "Зони сутінок" [174, с. 157]. Тут філософ має на увазі епізод "Зони сутінок", в якому гравець втрачає інтерес до азартних ігор після того, як дізнається, що він не може програти. Так, немає жодного програшу, який би надавав його перемогам будь-якого значення.

Подібно до нього, мислитель вказує на те, що якщо старіння і смерть можна відкласти на невизначений час за допомогою технологій, то немає причин перейматися, адже завжди можна почекати до «завтра». Здається, Р. Курцвейл несвідомо визнає точку зору М. Гайдеґґера щодо турботи, проте все одно прагне продовжити термін життя людини. Це, своєю чергою, свідчить про те, що трансгуманіст вірив у те, що він завжди зможе знайти нові речі, про які можна піклуватися.

Так, на думку філософа Бернарда Вільямса, саме навчившись піклуватися про новий досвід, людина створює причини продовжувати жити. Таким чином, за філософом, після того, як сплине достатньо часу в постлюдському стані невизначеного продовження тривалості життя, люди переживуть все, що вважатимуть стимулюючим. На той момент, стверджує він, у них більше не буде «категоричних» бажань, тобто тих, які дають їм причини піклуватися і продовжувати жити. Натомість у таких людей залишаться лише «умовні» бажання – ті, які вони хотіли б виконати, якщо будуть живі, проте яких самих по собі недостатньо, щоб мотивувати їх залишатися в живих.

До прикладу, якщо людина збирається продовжувати жити, вона може захотіти зафарбувати сивину у волоссі або купити нову машину. Однак не

можна сказати, що вона живе лише для того, щоб пофарбувати волосся та купувати «свіжі» моделі машин. Категоричні бажання – це ті речі, які дають причини жити, що є релевантними для ідентичності: любов, грандіозні проєкти, смерть або сім'я.

У цьому контексті, якби смерть можна було відкласти, то зрештою залишилися б лише умовні бажання. Інакше кажучи, категоричні бажання самі стають умовними, оскільки вони більше не обмежені часом. Трансгуманістична загроза для смислу, яку становить смерть, полягає в тому, що останній зводиться до задоволення нескінченних умовних бажань. Для Обрі де Грея та Рея Курцвейла – це результат нездатності сформулювати питання щодо того, що відбувається, коли досягається а-смерть (a-mortality). Вищезазначених трансгуманістів об'єднує те, що обидва присвятили свої життя і кар'єри пошукам можливості виходу за межі покладених здібностей людини. Проте умовне прагнення до більшої тривалості життя просто заради нього самого (продовжувати жити нескінченно) стає його власною метою.

Зокрема, з можливістю відтермінувати смерть від старості через продовження тривалості життя, сама смерть перетворюється на технічну проблему. Таким чином, старість більше не є природним процесом, що супроводжує життя, а радше опором технологічному постлюдському майбутньому. Опиратися, таким чином, означає залишатися людиною, оскільки ситуація людського буття означає, що смерть неминуча. Для трансгуманістів перспектива Метуселярії або сингулярності, і пов'язана з нею гарантія безсмертного життя, є засобом проти тривоги, яку вона ж породжує. Отже, трансгуманізм ставить під сумнів необхідність обмежень, коли мовиться про знання і добробут, а подальші роздуми щодо цих проблем допоможуть зрозуміти місце невизначеності та страждання у цій системі.

Висновки до Розділу 2

Таким чином, у представленому розділі нашого дисертаційного

дослідження висвітлено самобутність формування соціокультурних візій трансгуманізму та їх вплив на сучасність. Це, своєю чергою, спродукувало аналіз поняття технокультури, сингулярності та ШІ й фундаментальне дослідження концепції смерті, безсмертя як подолання страждань у трансгуманізмі. Остання є важливою віхою процесу його концептуалізації в контексті трансформаційних змін культурної антропології.

Зокрема, нами розкрито поняття технокультури як теорії, що втілює уявлення про життя як його творчий (від «творення») початок, незважаючи на песимістичні погляди біоконсерваторів. Заперечення поняття технокультури останніми, таким чином, є відмовою від універсального осягнення онтологічної реальності, поведінки індивіда у горизонті подій тощо. Таким чином, відмова від технологічного детермінізму, який обмежує нас її інструментальним розумінням, означає осягнення останнього як певного засобу, актуалізованого відповідно суб'єктивних бажань її користувачів.

При цьому сама по собі технокультура є глибоко проблематичним явищем, що пов'язано з диференційованістю її природи, що, розгортається у право- та лівоорієнтованих формах як ідеологічна ширма. Остання приховує тонко замасковані, проте легко впізнавані, перезатвердження та обґрунтування усталених ідей і традиційних цінностей. Таким чином, наративи про сингулярність є імітацією логіки та естетичних цінностей «революційної» риторики, яка є вразливою до ідеологічного маніпулювання через соціокультурну природу своєї онтології. Таке маніпулювання має за мету репрезентацію утопічних ідеалів як логічного і бажаного результату невідворотного історичного зсуву, що збігається з періодом соціальних змін. Своєю чергою, трансгуманістична програма безпосередньо пов'язана з конкретною концепцією сингулярності як продукту історичних і технологічних сил, яким дозволили вийти з-під контролю. Прикметно, що дослідниками технокультури цю навмисну неконтрольованість позиціоновано як ідею, що широко пронизує сучасний футуризм, а також посткіберпанківську НФ.

Побутування штучного інтелекту нерозривно пов'язане з надією

трансгуманістів на формування суперінтелекту й супердобробуту, який настане внаслідок панування мудрого штучного мозку, останній, природно, перевершує людський, та можливістю завантаження людської свідомості з її подальшим об'єднанням з вищезазначеним ШІ задля подолання будь-яких природних обмежень.

Безпосередньо надії на продовження свого існування, навіть у вигляді цифрової копії себе самих, базовані на природному для людської істоти страху смерті, який є багатогранним конструктом. Так, концептуально у нього входять: страх своєї смерті та страх смерті інших людей, кожен з компонентів яких доцільно ранжувати на публічний, приватний та несвідомий рівні. Вищезазначене завантаження, або емуляція всього мозку, є технологічним процесом, за допомогою якого чийсь шаблон передається в інформаційну систему. Потім остання активно імітує схеми обробки інформації «оригінального» мозку таким чином, що розум змодельованого мозку феноменологічно переживає свідомість. Характерно, що концептуальною основою цього є онтологія безсмертя, яка, природно, викликає серйозні сумніви щодо того, що це вдосконалення принесе користь, а не шкоду людині, яка його обирає.

Прикметно, що можливість відтермінувати смерть як лімітуючий початок, головне обмеження людського існування тощо модифікує його в технічну проблему, баг, який необхідно виправити у «людському коді». Це, своєю чергою, продукує розуміння віри у біологічний початок існування людини (старість, вмирання та смерть) як опір технологічному постлюдському майбутньому. У цій системі координат опиратися модифікаціям означає боротися за людське у людині, лишатися собою, відповідати власній природі, оскільки смерть є константою буття.

Проте для трансгуманістів вищезазначена перспектива є «ліками» від хвороби, нею ж спродукованою: мовиться про страх існування, який лише посилюється з перспективою останнього, подовженого майже до нескінченності. Прикметно, що майбутні проблеми, породжувані «дарами»

технокультури, які, своєю чергою, продукують низку буттєвих парадоксів і фундаментальних проблем етики, моралі та економіки, на їх думку вирішаться «в процесі». Останнє означає «подарунок» нового технодива, що породить інші проблеми, які будуть вирішуватися наступним.

РОЗДІЛ 3
АНТРОПОЛОГІЧНА КРИЗА ТА ВИКЛИКИ ТРАНСГУМАНІЗМУ

3.1. Онтологічні, соціокультурні та трансгуманістичні аспекти філософсько-антропологічних досліджень людини

3.1.1. Філософська антропологія: багатогранність і проблематика онтологічного підходу

Філософське питання людини – одне з найскладніших й найдиференційованіших з репрезентованих нами у межах цього дисертаційного дослідження. Першою чергою, складність вищезазначеного питання продукована невизначеністю загального терміна «людина», який досі лишається неоднозначним. Погляди на останній варіюються, проте ми репрезентуємо у цьому розділі специфіку вищезазначеного питання, що, як ми побачимо, полягає у самобутності цієї проблематики. Своєю чергою, ця проблема є неоднозначним об’єктом дослідження або чітко окресленим поняттям, а фундаментальним питанням, потенційно відкритою системою, що перебуває в процесі становлення.

Таким чином, проблема людини диференціюється, ранжується, стратифікується тощо і перебуває в процесі аналізу мислителями. Вищезазначені термінологічні проблеми корелюють з філософськими: так, Іммануїл Кант вважає людину центром філософії. Мислитель звертається до вищезазначеного поняття, перераховуючи три стрижневі філософські питання щодо того: а) що може знати людина, б) що вона має робити, та в) на що може сподіватися [113, с. 75]. Натомість четверте питання має базову природу, оскільки обґрунтовує попередні і визначає антропологію: мовиться про те, що таке людина [113, с. 75].

Прикметно, що переклад «Mensch» як «людина» дещо вводить в оману, оскільки кантівське «Mensch» позначає людську тварину в усій її примітивній викривленості. Натомість «людська істота», своєю чергою, апелює до

гуманістичного ідеалу людяності. Так, французькою мовою «Was ist der Mensch?» перекладається як «Quest-ce que l'homme?», а англійською донедавна перекладолася як «What is man?». При цьому терміни «Mensch», «homme» і «man» стають застарілими: оскільки вони ототожнюють людяність з маскулінністю, то їх переважно замінюють терміном «human being», який, на нашу думку, доцільніше використовувати. Зазначимо, що ця зміна певною мірою розмиває різницю між грецьким «anthropos» і латинським «humanitas», яка лежить в основі відмінності між теоретичними й практичними питаннями.

Зокрема, складність проблеми людини репрезентовано у вищезазначеній диференціації між науковим «anthropos» і моральним «humanitas». Однак цей процес стратифікується у випадку, коли поняття людини асоціюється з філософським поняттям суб'єкта. Мовиться про протиставлення антропологічної істоти та філософського суб'єкта, яке починається з Рене Декарта. Останній, вирішивши поставити під сумнів будь-яке знання, нав'язане авторитетом, заснував філософію наново, відштовхуючись від самого себе. Характерно, що вищезазначена версія філософа є тією, яким він був, тобто пересічною людиною, яка шукає спокою і зрозумілості в теплій кімнаті, як він розповідає в «Роздумах про метод».

Однак хоча Р. Декарт заново відкриває філософію, починаючи з себе (і стверджує, що кожен може зробити так само), при цьому він також одразу абстрагується від свого емпіричного Я, відформатованого освітою, переконаннями, відчуттями та пристрастями. Філософ продовжує атомізуватися від цього Я доти, поки не знайде істину настільки певну («я мислю, отже, я є»), що вона матиме універсалізовану природу й не потребуватиме емпіричного підтвердження. Натомість випаровування емпіричного суб'єкта фактично гарантує істинність cogito: «Хто я? Я мисляча істота!» – це унікальний, універсальний суб'єкт, який розділяє з Рене Декартом кожен у будь-який час і в будь-якому місці: таким чином, саме це порожнє самоставлення забезпечує впевненість у собі.

Проте вищезазначене ніколи не могло бути встановлено без

антропологічного складника, який мислитель відкрив й відкинув однією і тією самою дією. Мовиться про те, як могли людські тварини, можливо, просто капелюхи і пальта, які можуть прикривати автоматичні машини, продукують піднесену думку cogito, якщо не придушуючи себе. Сьогодні ми, однак, схильні запитувати, чи будь-яка істота, здатна до cogito, а не лише людина, може бути предметом філософії [104, с. 1–12].

Прикметно, що розкол між емпіричним і трансцендентальним суб'єктом відкривається майже непомітно під ногами філософа і поширює таємні тріщини по всій сучасній філософії. Вищезазначений розкол спричиняє потужний землетрус у філософії І. Канта, яка, здається, не говорить ні про що інше, окрім суб'єкта. Так, незважаючи на те, що її задекларованою темою є людські здібності, а не суб'єкт, і на те, що вона стверджує щодо людської суб'єктивності, – далеко не прості тези.

Показово, що центральною проблемою «Критики чистого розуму» Іммануїла Канта є питання людського знання (menschliche Erkenntnis) [254]. Відтак, мислитель так інтенсивно трансформує філософію, тому що він вивчає не об'єкти пізнання, а суб'єктивність як складник і передумову об'єктивності. Саме таку філософію І. Кант називає *трансцендентальною* [167, с. 428–432]. Отже, справжнім предметом критичної філософії є ця трансцендентальна суб'єктивність (далі – ТС), адже емпірична свідомість стикається лише з розсіяною множинністю, натомість ТС приносить єдність досвіду.

Таким чином, ТС також вносить єдність у власний внутрішній поділ між неспіввимірними здібностями чуттєвості та розуміння. Відтак, вона є здатністю витворювати єдність, синтезуючи різноманітне, і схематизуючи розділені здібності. Відтак, суб'єкт не є субстанцією (як «мисляча річ» Рене Декарта), і єдність не є покладеною, однак продукування єдності є питомою діяльністю. До того ж, вищезазначений суб'єкт ранжується не лише в координатах чуттєвості і розуміння.

Мовиться про вищий рівень поділу останнього, який розгортається усередині нього самого, що репрезентовано у трансцендентальній аналітиці.

Характерно, що говорячи про «я мислю», яке повинно супроводжувати всі уявлення, Іммануїл Кант при цьому розрізняє цю конструкцію. Так, перше «я мислю» супроводжує багатошаровість інтуїції («чисту» або первинну аперцепцію), натомість друге – є, власне, покладеними знаннями суб'єкта. Своєю чергою, вищезазначена «чиста» аперцепція сама по собі не може бути інтуїтивною, оскільки її можна лише помислити за посередництва трансцендентальної філософії.

Остання засвідчує самобутність природи такої аперцепції: вона є трансцендентальною єдністю самосвідомості, про яку більше нічого не можна сказати [172, с. 428–432]. Це є підґрунтям критики трансцендентальної діалектики картезіанської ідеї про те, що «я мислю» може бути об'єктом досвіду. Тобто ідеї, яка лежить в основі спроб раціональної психології визначити «я мислю» як суб'єкта або як субстанцію [172, с. 428–432].

За тонким аналізом Якоба Рогозинського, «я мислю» в «Критиці чистого розуму» Іммануїла Канта є «суб'єктом». Таким чином, він пов'язаний з «чистою» природою останнього, що не має ні обличчя, ні імені. Так, «хоча в моїй чистій свідомості про себе» я є самим собою, в цій непроглядній ночі «мені нічого не дано для мислення, і буття, яким я є, є ніщо» [183, с. 170]. Однак, з іншого боку, у вищезазначеній праці етичний закон робить нас здатними визначати своє існування, «так, ніби непостійність і нетотожність суб'єкта не забороняла йому ставити себе, визначати себе, давати собі закон в автономний спосіб» [183, с. 171].

Хоча Георг Вільгельм Фрідріх Гегель у «Феноменології духу» заперечує, що категоричний імператив Іммануїла Канта здатен наказувати навіть найменшу конкретну історичну дію. Таким чином, останній ніколи не дозволяє набути визначеного існування, що спродукувало спроби пізнішими коментаторами виявити можливість історично визначеного існування у філософії І. Канта [119]. Так, якщо Я. Рогозинський приписує цю здатність чистому практичному розуму, то інші пов'язують її з філософією історії Іммануїла Канта, яка ґрунтується на його філософській антропології, або

безпосередньо з його антропологією.

У контексті нашого дослідження немає потреби у вирішенні вищезазначеної проблеми. Першою чергою, остання належить, власне кажучи, до досліджень філософа, проте, своєю чергою, ми маємо закцентувати на множинності і актуалізованості розщепленої природи кантівського суб'єкта. Як бачимо, кантівський суб'єкт розділений: по-перше, на чуттєвість і розуміння; по-друге – на питому синтезуючу діяльність і знання суб'єкта про цю саму діяльність, по-третє – на теоретичну і практичну діяльність. Таким чином, щоразу суб'єкт розщеплюється на неспівмірні сили, спільна основа яких, якщо про неї можна говорити, невидима для будь-якої інтуїції і навіть розуміння. Однак ми також бачимо, що суб'єкт є тією таємною силою, яка створює єдність того, що так глибоко розділене.

Своєю чергою, багатошаровий суб'єкт, виявлений критичним проєктом, є/не є тим самим антропологічним суб'єктом, обговорюваним в «Антропології», а також у низці інших праць І. Канта з філософії історії. Відтак, метою цього короткого кантівського відступу було не представити всі грані кантівської концепції суб'єкта, а показати, чому вона є такою складною і фундаментальною. Загальновідомо, що предмет філософії поділяється на антропологічний та філософський складник, які є неспівмірними і повинні йти разом.

Натомість предмет філософії сам по собі диференціюються на: чуттєвість і розуміння, теоретичний і практичний розум, рефлективне і визначальне судження, свідомість і самосвідомість, а також на інші, ще тонші підмножини. Відтак, жодне з цих розрізнень не можна пояснити, спираючись на стабільну спільну основу або результат (як у схоластичній діалектиці, де опозиція тези і антитези долається в синтезі). Таким чином, вони ґрунтуються на діяльності синтезу, яка сама по собі не може бути зупинена і зроблена видимою, оскільки вже за своєю природою остання є умовою будь-якої видимості.

Г. В. Ф. Гегель тематизує філософське поняття суб'єкта набагато виразніше, ніж І. Кант, проте гегелівський суб'єкт, доведений до завершення в «Науці логіки», це Абсолют, а не антропологічна істота. Так, у «Феноменології

духу», де він показує народження Абсолюту з конкретного історичного людського досвіду, він, безумовно, найяскравіше пов'язує скінченну і нескінченну свідомість. Характерно, що вищезазначена скінченність там не антропологічної істоти як такої, а різних форм історичної свідомості, які не є одиничним Я, але завжди вже є Ми, позначені підступністю Абсолюту [282, с. 171–187].

При цьому поділ, вказаний Іммануїлом Кантом, є, на нашу думку, цікавішим, ніж примирення, здійснене Георгом Вільгельмом Фрідріхом Гегелем. Першою чергою, тому що він (Кант) показує, де лежать найглибші проблеми, натомість питання відношення між предметом філософії та антропологічним суб'єктом залишилася непомітним у Р. Декарта, однак є імпліцитно присутнім у І. Канта.

Вищезазначена проблема є репрезентативною у феноменології XX століття, у якій вона виходить на філософську авансцену. За Едмундом Гуссерлем, можливість нової філософської науки, – феноменології, – залежить від подолання природного ставлення до епохи [159]. Так, в «Ідеях» зазначено, що epoche виявляє чисту трансцендентальну свідомість. Остання полягає, першою чергою, у чистому акті cogito, що розуміється як спрямованість (на явища, а не лише на самого мислячого суб'єкта, як у cogito Рене Декарта). Своєю чергою, вона виявляється також у дослідженні структур інтенціональної свідомості (зокрема, за допомогою методу ейдетичної варіації).

Е. Гуссерль не відрізняє трансцендентального суб'єкта від емпіричного так впевнено, як І. Кант: натомість перший радше знову і знову повертається до акту epoche. Це спричиняє відновлювальне бажання вберегти трансцендентальну суб'єктивність від можливості перетворення на простий емпіричний досвід. Зазначимо, що багато пізніших феноменологів шукали інші шляхи подолання розколу між емпіричною і трансцендентальною свідомістю. Однак замість захисту «чистоти» теоретичної свідомості вони намагалися концептуалізувати «не чисті» структури конкретного практичного існування.

Зокрема, вищезазначене було притаманне для підходу Мартіна Гайдеґґера,

який у своєму тлумаченні Іммануїла Канта наголошував на ролі четвертого питання (що таке людина). При цьому філософ інтерпретував кантівський трансцендентальний суб'єкт як рух темпоралізації, таким чином вказуючи на своє власне мислення Dasein. Тим не менш, темпоральність Dasein відрізняється від кантівського суб'єкта, оскільки це не темпоральність досвіду, а темпоральність самого існуючого Dasein.

Окрім того, інтерпретація інтенційності Dasein М. Гайдеґґера як турботи відрізняється від гуссерлівського суб'єкта тим, що остання не є інтенцією теоретичної свідомості, а є інтенцією (здебільшого несвідомою) практичної діяльності. Така увага до конкретного існування послаблює певні поділи суб'єкта (між теоретичним і практичним), проте продукує подальшу диференціацію (між автентичним і неавтентичним способами існування). Однак методологічно цікавою є поява нового ставлення до поділів і неясності у філософії: так, замість того, щоб приховувати їх або намагатися подолати, вони тепер розглядаються як невід'ємні частини суб'єктивності. Останні, своєю чергою, вимагають специфічних підходів: до прикладу, через сприйнятливість або опосередковано.

Зазначимо, що погляди Мартіна Гайдеґґера важливі у контексті нашого дослідження тому, що мислитель був першим, хто виразно інтерпретував людське існування в термінах техніки. Останнє, своєю чергою, не може бути зведене ні до теоретичних, ні до практичних позицій: так, у «Бутті і часі» турбота опосередкована інструментами, що використовуються у світі, які самі інтерпретуються з практичної тотальності, в якій вони мають смисл. У пізніших роботах філософа світ, у якому існує Dasein, вивчається на основі двох різних інтерпретацій античної techne, а саме – мистецтва і особливо поезії та технології. Це пов'язано з тим, що М. Гайдеґґер накреслює безпрецедентний на той час опис буття-у-світі як технічної діяльності [178].

Таким чином, теперішнє слід назвати не технікою, бо хоча рефлексія є також технікою самопізнання і самоконституювання, рефлексію не можна зводити лише до техніки, оскільки це означало б мислити людину виключно як

власний конструкт. Натомість рефлексія також включає в себе зустріч з тим, що не піддається конструюванню – справжнім здивуванням самим собою. Тут рефлексія також потребує зустрічі з тотальною інакшістю (зовнішністю, інтимністю), яка вічно тікає від влади техніки, незалежно від того, чи ця зовнішність є зовнішністю світу, чи зовнішністю самої людини. Таким чином, дослідження людської технічності прагне віддати належне конструктивістським концепціям людського існування, водночас показуючи, чому вони руйнують і деконструюють самі себе.

Отже, сучасна ідея трансгуманізму включає в себе всі смисли людяності і технічності, представлені в попередніх двох розділах нашого дисертаційного дослідження. Так, гуманістична перспектива розглядає людину як суб'єкт техніки та, власне, як техніку, що володіє знаннями і навичками, які також можуть бути використані на самій людині. Певною мірою, антропотехнічний погляд на людину розглядає антропос переважно як машину або механізм, яким можна маніпулювати за власним бажанням.

Якщо ідеї техніки і машини відображають аспекти класичної концепції людини, то ідея трансгуманізму має тенденцію до розмивання і подолання меж цієї концепції. Саме тому вона провокує подальші «метагуманістичні» спекуляції (зокрема, Штефан Лоренц Зорґнер об'єднує під цим терміном транс- і постгуманізм) [109, с. 26–32]. Відтак, трансгуманізм не відповідає раціональності, яка визначає класичний предмет філософії, хоча й спонукає до рефлексії над її технічними умовами.

У цю епоху філософія повинна рефлексувати над конкретною антропологічною ситуацією, яку відкриває нова біотехніка. Окрім того, предмет філософії повинен переосмислити себе в рефлексивному русі, суть якого у формулюванні питання щодо онтологічних умов трансгуманізму. Також важливою є актуалізація у цих межах проблеми побутування філософії в контексті трансгуманістичного буття та культурологічних умов трансгуманістичного людства. Важливою, на нашу думку, також є проблема генези філософії в епоху біотехнологій та дослідження специфіки її

трансформаційних змін.

Вищезазначений спектр питань закономірно продукує думку про те, що для осягнення трансгуманізму необхідно припинити моделювати людську природу на філософському суб'єкті. Типом останнього, своєю чергою, є cogito або Я, яке супроводжує чистий розум, диференційований за власною природою на вічний і незмінний. Відтак, немає сенсу говорити про трансформації людської природи, якщо ця природа від початку не є трансформованою: так, форма людини є трансформацією (здатністю змінюватись і бути зміненою). Натомість розум є невід'ємною частиною людини, який, тим не менш, не є визначальним щодо аспекту антропосу. Останнє засвідчує те, що людина є чимось, що рефлексує над собою у світлі розуму.

Ідея про те, що природа людини полягає в техніці та штучності, була окреслена ще Жаном-Жаком Руссо та Фрідріхом Ніцше, і вона стала особливо очевидною в умовах трансгуманістичного людства. Зокрема, ідея про те, що природа людини полягає в техніці, пов'язана з гегелівською думкою про те, що не тільки сутністю людини є свобода, а й, саме тому, що вона є свободою, не може бути ніякої сутності людини. Своєю чергою, сутність людини полягає, з одного боку, у вільній дії, завдяки якій вона робить себе тим, чим вона не є, а, з іншого – в історичності, яка несе на собі сліди цієї дії. Так само, якщо природа людини полягає в її технічності, то «людяність» не може бути фігурою, яка фіксує, скажімо, морфологію чи фізичні можливості, необхідні для істот, які претендують на те, щоб бути humar.

Таким чином, нелюдське – це не спотворена людина, а лише річ, не здатна до свободи, яка може призвести до саморефлексії, до зміни себе. Технічні перетворення не змінюють людину доти, доки вона не перестане бути людиною, бо її сутність полягає саме в її здатності до технічних перетворень. Критерієм людяності є не антропологічний показник, а моральне почуття людяності, яке уможливлює вибір за і проти нелюдяності. Отже, власне екзистенційне розуміння людяності в епоху біотехнологій полягає в тому, що не існує жодного аспекту чи фігури останньої, яку можна було б визначити. Натомість людяність

існує доти, доки раціональні істоти рефлексують над почуттям своєї людяності і приймають рішення щодо нелюдяності.

Відтак, через свій трансформаційний характер людська природа конституційно відкрита до вдосконалення і спотворення, до досконалості і нелюдськості, до всіх видів перетворень, які є людськими, доки вони покликані судити про свою людяність. Однак якщо людина відкрита до трансформацій, то це тому, що її природа не є фіксованою, а залишається відкритою до самої себе. Як пояснює Арнольд Гелен відомий вислів Фрідріха Ніцше: «Людина – це нефіксована тварина»: «Цей вислів правдивий, і він має рівно два значення. По-перше, він означає, що не існує визначення того, чим є людина, а по-друге, що сутність людини є якоюсь мірою “неповною”, а не “фіксованою”, обидва вирази є точними і можуть бути прийняті» [183, с. 181].

3.1.2. Антропологічний вимір людини: від онтології до соціокультурних досліджень

Натомість антропологічний погляд на людину (у найзагальнішому розумінні науки, яка ставить питання про те, що таке людина) характеризується схожою з трансгуманістичними та/або постгуманістичними запитами про межі людського буття мотивацією. Підґрунтям останньої є різні гуманітарні, культурні та соціальні науки, об’єктом дослідження яких є людина і які знаходять своє відображення у філософській та культурній антропології. У найзагальнішому розумінні, антропологічні дослідження беруть людину як об’єкт дослідження, природу чи сутність яку вони прагнуть визначити.

Історично найпростіші підходи до «антропосу» були квазізоологічними, розглядаючи людський вид з точки зору його біологічних особливостей Мовиться, першою чергою, про фенотипічні типології, засновані на таких ознаках як форма черепа, або генетичні визначення людського виду з точки зору походження людини, або з точки зору розмежування людини від інших видів. Вже Георг Вільгельм Фрідріх Гегель відкидав такий біологічний редукціонізм (який свого часу проявився у френології), іронічно зауважуючи, що в таких

підходах «буття духу є кісткою», що для нього є абсолютною помилкою [145, с. 201].

Натомість сучасні антропології, навпаки, є культурними та соціальними науками, які не спираються на біологію людини, а цікавляться культурними та суспільними варіаціями людства. Прикладами можуть слугувати теорія заборони інцесту Зиґмунда Фройда, розвинута у праці «Тотем і табу» (1913) [118, с. 1–17], яка показово тематизує фундаментальну матрицю людської психіки. Показовою у цьому плані є також праця Клода Леві-Стросса, який ілюструє універсальний феномен, що знаменує перехід між природою і культурою у «Елементарних структурах спорідненості» (1949) [182, с. 12–25], даючи змогу пояснити їх.

Антрополог Філіп Декола у книзі «Поза природою і культурою» показує як ідентичність і відмінності між людиною та іншими істотами пояснювалися (і досі пояснюються) за допомогою чотирьох різних онтологічних режимів. Мовиться про анімізм, тотемізм, натуралізм і аналогізм, з яких лише натуралізм, історична основа західної наукової картини світу, встановлює сувору відмінність між людиною і рештою істот й визначає останню в термінах особливої суб’єктивності, яка супроводжує мову і культуру [96, с. 73]. На противагу цьому, в анімізмі, як і в індіанському перспективізмі, дослідженому Едуардо Вівейросом де Кастро, «спільним станом людей і тварин є не тваринність, а людяність» [77, с. 68].

На відміну від натуралізму, який передбачає, що всі істоти мають спільну природу, а різні види відокремлені різноманітними «культурами», анімізм передбачає наявність певної спільної людяності всіх істот, диференційованих тілесною природою. Натомість притаманною для тотемізму є глибока фізична і психічна спорідненість між людьми та їхніми тотемами [95, с. 145–150], а в аналогізмі – численні загальні аспекти поєднуються в кожному індивіді (як людському, так і нелюдському). Таким чином, всі індивіди є відмінними, проте дозволяють виявляти різні аналогії між індивідами різних видів [95, с. 212].

Відтак, розуміння того, чим може бути «людство», не означає нехтування

анімізмом, тотемізмом та аналогізмом і вбачання в них примітивних світоглядів, які були подолані натуралізмом. Натомість це означає розуміння того, чому всі ці онтології не втратили своєї актуальності, а й є зрозумілими для кожного з нас і навіть впливають на нас. Коли ми беремо до уваги ці перспективи, то бачимо, що відмінність між людиною та іншими істотами не є такою самоочевидною, як вважала б натуралістична традиція, і що розуміння стану людини може насправді вимагати розуміння стану інших істот.

Поза межами власне антропологічної науки існує ціла низка гуманітарних, культурних, соціальних і політичних наук й спеціальних досліджень, які вивчають питання ідеї людства та його меж. Своєю чергою, воно є делікатним, оскільки має політичні наслідки: будь-яке уявлення про людину може стати нормативною парадигмою, а будь-яка норма може виявитися упередженою і породити практики виключення. Класичним прикладом такої неявної упередженості є ситуація, коли ідеальним типом людини мовчазно чи несвідомо вважається чоловік, а жінки видаються нетиповими, девіантними. У найгіршому випадку останні вважаються неповноцінними варіантами статі, натомість люди, які не вписуються в цю бінарну систему, вважаються ще девіантнішими.

Завдяки політичній і теоретичній роботі кількох поколінь активістів й дослідників не лише гендерних студій, а й різних наук, які навчилися брати до уваги питання гендеру, вже має бути очевидним, що ці типології є науково необґрунтованими. Своєю чергою, засновані на них практики виключення є несправедливими, хоча вони все ще існують і навіть отримують псевдообґрунтування в псевдонаукових дискурсах. Очевидно, що абсурдно використовувати колір шкіри, риси обличчя чи щось подібне для виправдання політичної, культурної та економічної нерівності, однак, на жаль, це все ще трапляється.

Сьогодні принцип оцінки панівних ідей людства з точки зору дискримінації, яку вони можуть спричинити, став майже методом у певних галузях суспільствознавства, які потім використовують цей принцип як

відправну точку у захисті прав різних знедолених груп (людей з інвалідністю, зайвою вагою тощо). Одна з цих дискусій стосується питання дитинства, оскільки, першою чергою, воно зачіпає стан, який усі люди переживали у своєму житті, та, своєю чергою, впливає на найдавніше традиційне визначення людини як тварини, наділеної логосом.

Якщо одним з способів розуміння людського є вивчення його різновидів, то іншим – дослідження опозиції останнього до того, що не є людським та можна було б назвати тваринністю. Філіп Декола показав, що суворе протиставлення людського і тваринного є лише фундаментальною онтологічною характеристикою натуралізму. Характерно, що це має першорядне значення, оскільки натуралізм є найвпливовішою з усіх сучасних онтологій, що пов'язано з його статусом як онтології наукового світогляду. Так, Жак Дерріда та Джорджіо Агамбен вивчали поділ між людиною і твариною не як наукове переконання, а як метафізичний поділ, що лежить в основі всієї історії філософії. «Так, ніби визначення межі між людиною і твариною – це не просто одне з багатьох питань, що обговорюються філософами і теологами, вченими й політиками, а скоріше фундаментальна метафізично-політична операція, в межах якої тільки і може бути прийнято рішення та створено щось на кшталт "людини"» [40, с. 21].

«Тварина» в жодному разі не є біологічною істотою, проте цим словом позначається величезна кількість різних форм існування, яких об'єднує лише те, що вони не є людиною. Так, Ж. Дерріда вписує цю подвійність у квазі-множину слова animot. Як класичне філософське поняття, тваринність позначає стан, який є спільним для людини та деяких інших живих істот. Прикметно, що від цього стану людство відрізняється завдяки певній специфічній здатності, що загалом пов'язана з логосом. Людина, таким чином, є «zoon logistikon», де «zoon» означає тваринність, визначену як здатність до автономного руху і чуттєвості, а «logistikon» – те, що відрізняє людину від решти тварин (до прикладу: розум, мова, політика тощо). Вищезазначена локалізація людством тварини як свого Іншого, покликана спродукувати

осягнення себе самого відносно неї.

Проте питання про стосунки між людьми та іншими тваринами є не лише метафізичним, а й екзистенційним і політичним. Так, з екзистенційної точки зору, люди майже завжди жили разом з тваринами, і спілкування з ними є невід'ємною частиною нашого саморозуміння. Таким чином, інші види роблять свій внесок у те, ким ми є. Насправді, навіть на генетичному рівні людський геном не є герметично ізольованим від інших видів: мовиться про те, що наша дезоксирибонуклеїнова кислота (далі – ДНК) містить елементи, принаймні, наших неандертальських і денисівських родичів, а наш організм – нелюдські мікробіотичні організми, без яких ми б не вижили [41].

Зазначимо, що йдеться про те, що, очевидно, є іншими видами тварин: так, способи співіснування з дикими і домашніми тваринами надзвичайно змінилися з часу появи промислового сільського господарства. Особливо в багатих країнах, єдиними домашніми тваринами незабаром залишаться лише тварини-компаньйони, такі як коти і собаки. В той час як тварини, утримувані заради їжі чи одягу, вже навряд чи є компаньйонами, а радше ресурсами, що експлуатуються в промислових масштабах. Першою чергою, вищезазначене продукує «шосте вимирання», спричинене людством, оскільки воно знищує численні дикі види та сільські різновиди. Це, своєю чергою, засвідчує трансформаційні зміни, у межах яких те, що раніше було співіснуванням, перетворюється на чисту і часто жорстоку експлуатацію й навіть винищення. Так, змінюється місце тварини в людському суспільстві та політичній спільноті, і вона стає маркером людської жорстокості й провини.

Схожим, проте протилежним Іншим людині можна виокремити машину, питання близкості з якої набуває такої ж спекулятивної ваги, як і питання про зв'язок між людиною й твариною. Сьогодні спекулятивні машини, з якими людина оцінює власну людяність, зазвичай, є або роботами, або ШІ. Якщо тварини повинні були розділити з нами умови життя, проте не інтелект, то роботи, навпаки, покликані розділити з нами умови інтелекту, а не життя. Так, на відміну від розумних машин, люди можуть досліджувати природу власного

інтелекту і, ширше, – логосу.

Як і тварини, розумні машини також ставлять екзистенційні та політичні питання щодо завдань, які можна доручити машинам, або прав і обов'язків останніх. Вищезазначені напрями дослідження, які вивчають смисл й межі людського є різними способами людського буття, ранжованого буттям тварин і машин, які, зрештою, можна позиціонувати як глобальне упередження. У межах останнього доцільно говорити про подолання «фало-логоцентричної» ідеології з її подальшим перетворенням на антопоцентричну. Окрім того, логічним тоді буде подолання антропоцентричного гуманізму в ім'я ширшого постгуманістичного чи трансгуманістичного бачення життя.

3.1.3. Антропотехніка: від трансгуманістичних інновацій до біоетичних дилем

Вищезазначена проблематика закономірно підводить нас до питання антропотехніки, яка, першою чергою, означає трансформацію людських індивідів і колективів за допомогою технічних засобів [184]. Своєю чергою, такі методи можуть бути соціальними, як у випадку дисциплінарних методів, що застосовуються в школах і в'язницях, описаних Мішелем Фуко [112]; або когнітивними – у ситуації з цифровими технологіями, досліджуваними Н. К. Хейлз [143]; або медичними, в загальному сенсі прямого втручання в людське тіло, в тому числі в мозок, аналізовані компанією Ілона Маска.

Окреслений природничо-науковий та інженерний погляд на людину слугує основним джерелом натхнення для трансгуманізму. Окрім того, він також досліджувався біоетиками, які не поділяють і часто виступають проти трансгуманістичної ідеології. Зокрема, природничо-наукова та медична перспектива оцінює технології з точки зору їх здатності впливати на біологічні процеси людського життя та мислення як неврологічні операції. Характерною рисою багатьох сучасних технологій є їх зростаюча інтимність і повсюдність, що створює хибне враження нематеріальності останніх. Мовиться про те, що такі технології стають дедалі ближчими до нашого тіла, яке не лише

оснащується новими розумними пристроями, а й майже наповнюється все непомітнішими медичними помічниками. Роль таких механізмів – внутрішнє протезування (до прикладу, інсулінові помпи, трансплантати органів, електронні стимулятори та фармакологічні регулятори, розташовані глибоко в організмі).

В принципі, за допомогою генних ножиць CRISPR-Cat 9 деякі елементи людського тіла незабаром можна буде технологічно виробляти ще до народження людей, яким вони «належать». З іншого боку, безтілесний (не кажучи вже про духовний) вимір інтелектуального й соціального життя все більше страждає від безособової повсюдності диджиталізації, яка мімікрує і паразитує на мисленні та комунікації. У той час як вчорашня НФ таким чином стає реальністю, сучасна НФ уявляє технологічне майбутнє, в якому саме сьогоднішнє людство поступово застаріває. Філософи по-різному реагують на ці події: в той час як трансгуманісти запитують, коли трансформації людського розуму і тіла досягнуть переломного моменту.

Після перетину останнього людина перестане бути людиною, біоетики тримаються ближче до наявних технологій, щоб дослідити межу між покращенням людей й створенням монстрів. Згадаймо численні приклади, унаочнені популярною культурою: зокрема, зловісний образ корпорації «Umbrella» з популярної серії ігор та фільмів. Так, витісняючи відчуття нормальності і навіть самої людяності, медичні технології сприяють самопізнанню людини й стимулюють людську саморефлексію. Мовиться про те, що медичні технології стають філософськи релевантними, коли вони впливають на матеріальні умови існування таким чином, що мають екзистенційні наслідки. Основні типи екзистенційних питань, що виникають у зв’язку з останніми технологічними досягненнями, розглядаються, зокрема, в біоетиці.

Однією з найбільш екзистенційно важливих тілесних подій є смерть (див. 2.2.1): так, розвиток медицини значно збільшив тривалість життя людини (якщо інші фактори, такі як бідність, не нівелюють цей прогрес). За словами Мартіна Гайдеґґера: «Буттєва визначеність щодо смерті [...] врешті-решт дасть

нам особливу визначеність Dasein» [178, с. 42]. Однак те, що смерть настає дещо раніше чи трохи пізніше, не змінює її фундаментальної ролі як граничної умови людського існування. Так, для деяких людей смертність здається настільки скандальною, що вони вигадують різні способи її обійти. Мовиться про її приховування або за обіцянкою вічного потойбічного життя чи відродження (більшість релігій), або за обіцянкою технологічного запобігання смерті (вчорашні алхіміки і сьогоднішні трансгуманісти).

У світлі наявної медицини ідея технологічного скасування смерті є лише спекулятивною. Однак привабливість цієї ідеї дивує не стільки тому, що страх людини перед смертю незрозумілий, скільки тому, що коли ми уявляємо собі соціальні наслідки зникнення смерті, то бачимо, що вона веде в глухий кут. Безсмертне суспільство мало б бути бездітним, якщо тільки людство не готове задихнутися від перенаселення, або якщо тільки безсмертя не буде зарезервоване лише для крихітної заможної еліти, яка отримує задоволення, незважаючи на ціну для решти людства. У будь-якому випадку, безсмертне суспільство, без сумніву, невдовзі перетвориться на геронтократію, де, за відсутності новизни, яку приносять діти, ті самі люди – вічно утримуватимуть владу (згадаймо кінофільм «Еон Флакс» 2005 року, зрежисований К. Кусамою).

Насправді, важливішими за такі спекуляції на тему зникнення смерті є зміни її значення, спричинені сучасними медичними технологіями [217]. Серед найдивніших наслідків сучасної медикалізації смерті є невизначеність щодо точних критеріїв, а отже, і точного моменту смерті, а також зміна статусу трупа. З моторошної неістоти, що нагадує привид коханої людини і тому потребує особливої поваги та побожності, труп сьогодні стає простим матеріальним об’єктом, ресурсом, з деякими зомбіподібними рисами [68, с. 28–53]. Вищезазначена трансформація випливає з певних техніко-юридичних змін: так, якщо раніше критерієм смерті було припинення роботи серця, то сьогодні медичні установи вважають за краще визначати її як смерть мозку. Остання, своєю чергою, має багато різних визначень, головне з яких полягає в тому, що юридично смерть може настати, якщо серце ще б’ється.

Така зміна визначення була викликана розвитком технологій трансплантації органів, адже коли серце зупиняється, тіло є, так би мовити, занадто мертвим для того, щоб можна було вилучити їх. Однак, якщо смерть визначати як припинення мозкової активності, то органи можна вилучати, поки тіло ще трохи живе, підтримуючи роботу серця та інші функції організму. У цей момент тіло ще тепле, його груди ще розширюються, завдяки штучній вентиляції, і воно ще може реагувати на операцію. Ці технологічні можливості тривожним чином змінили значення смерті: так, вона більше не є природною і соціальною подією. На сьогодні вона перетворилася на медико-юридичну подію, в якій людське тіло, що надійно захищене законом як найбільш невід'ємна власність людини, поки вона жива, миттєво стає медичним ресурсом, який беззастережно належить медичній установі, що потім використовує його для лікування інших пацієнтів.

У все більшій кількості країн це право сьогодні законодавчо закріплено і посилено до такої міри, що воно переважає міркування побожності до померлого і людей, які оплакують його. Під впливом кампаній, що зображують донорство органів як «дар життя», широка громадськість в переважній більшості підтримує ці законодавчі зміни. Однак викликає занепокоєння думка про те, що оскільки людина з мертвим мозком є юридично мертвою, її реакції під час операції не інтерпретуються як біль і протест (щоб зменшити занепокоєння операційного персоналу, мертві тіла фактично анестезуються перед операцією з вилучення органів, незважаючи на парадокси, пов'язані з такою процедурою).

Також викликає занепокоєння той факт, що право медичної установи на тіло вмираючої людини вважається вищим за право сім'ї та друзів провести останні хвилини з померлим без перешкод і витратити час, необхідний для жалоби за тілом. Момент смерті і саме мертве тіло колись вважалися священними та мали право на особливу повагу, однак це більше не так, коли тіла забирають для вилучення органів.

Іншою екзистенційною центральною тілесною подією є народження: його

контроль та аборти є дуже давніми методами, які просто вибирають, народжуватися дитині чи ні, проте якщо дитина народжується, її вітають як чужинця, яким вона є. Сучасна репродуктивна медицина відкриває зовсім інші питання, оскільки вона розробила засоби контролю за тим, яка дитина народиться, потроху перетворюючи цей процес з випадковості на вибір [275].

В розвинених країнах розвиток людського плоду вже підлягає моніторингу та різноманітній діагностиці в утробі матері. У процедурах штучного запліднення технічно можливо вибрати і навіть покращити людський плід ще до того, як ембріон буде поміщений в матку. На сьогодні діагностику та відбір ембріонів проводять вкрай рідко і лише для того, щоб уникнути серйозних патологій. Однак у найближчому майбутньому, з розвитком репродуктивних технологій, може постати питання про те, що не тільки моніторинг, а й відбір і навіть маніпуляції з ембріонами мають стати звичайною практикою.

Відтак, якщо визначити майбутнє життя дитини технічно неможливо (ембріон не може бути генетично запрограмований на те, що він виросте талановитим математиком), однак можна цілеспрямовано усувати генетичні вади і навіть додавати нові генетичні особливості. До прикладу, діти, народжені у 2018 році, з ембріонами яких генетично маніпулював доктор Хе Цзянькуй, щоб забезпечити їм захист від вірусу імунодефіциту людини (далі – ВІЛ), не помічаючи, що ця маніпуляція, ймовірно, збільшить їх смертність у молодому віці [188]. Однак питання набагато складніше, оскільки свобода вдосконалення людини тут вимагається не для себе, а для своїх дітей.

Природно, що людина ніколи не може вибрати, коли вона народиться, адже народження – це подія суспільства (дитини, батьків, можливих донорів, медичного персоналу та інших, які будуть піклуватися, виховувати і в різний спосіб вітати новонародженого). Отже, звичайний контроль народжуваності й навіть відбір ембріонів не створюють «дизайнерських дітей», проте генетичні маніпуляції з ембріонами створюють, особливо після винайдення генетичних ножиць CRISPR-Cas9, і стають все ймовірнішими.

Якщо художник Едуардо Кац міг замовити в лабораторії INRA введення ДНК медузи в ембріон кролика, щоб отримати кролика, який світиться в темряві зеленим кольором [131], то теоретично авангардні батьки можуть замовити зелену дитину, яка світиться, або інший різновид людської химери. Так, генетичні маніпуляції випливають не з належного та автономного вибору і згоди майбутньої дитини, а з боку дорослих, які нав'язують свою волю дитячому тілу, так що воно стає трохи менше чужим й трохи більше продуктом. Відтак, якщо майбутня дитина є результатом чужих проєктів, то яка різниця: чи це частина державного проєкту щодо створення кращих робітників, чи батьківського проєкту отримання найрозумніших дітей у мікрорайоні.

Недаремно найвідоміші критики євгеніки приділяли особливу увагу етичним і політичним питанням, пов'язаним з вищезазначеною проблемою. Так, Ендрю Пільш назвав критиків, які застерігали від наслідків нової євгеніки, «біоконсерваторами» [209, с. 65]. Термін «консервативний» вводить в оману, оскільки передбачає, що критики сучасної споживчої євгеніки діють з релігійних міркувань, а насправді все навпаки. Г. Йонас і Ю. Габермас слідують принципам Просвітництва, коли застерігають як від споживчої, так і від державної євгеніки. Зокрема, їхньою метою є не освячення сучасного людського генома, а захист свободи та автономії дитини від євгеністичної утилітарної реідентифікації.

3.2. Людська культура та ідентичність в умовах технологічних змін

3.2.1. Технологічний прогрес та ідеї трансгуманізму як детермінанти розвитку антропологічних наук: аналіз та прогнози

Технологічне бачення майбутнього досліджувалося в у межах різних суспільствознавчих дисциплін та їхніх галузевих особливостей, зокрема в: географії [44; 170; 171; 260; 283]; соціології [258]; антропології [38; 85; 126; 148 ; 202; 248; 250; 252]; дослідженнях взаємодії людини і комп'ютера [98; 186; 244]; науково-технічних дослідженнях (далі –

НТД) [203; 276; 281] тощо. Отже, між цими галузями досліджень виникає динамічний емпіричний ландшафт, у межах якого науковці з НТД підкреслюють зв'язок між соціально-технічним баченням майбутнього та виробництвом технологій і наукових знань. Останнє, своєю чергою, продукує актуалізацію певних можливих сценаріїв майбутнього, які динамізуються показовіше за інші через узгодження між місцями, де виробляються і формуються технології та ринки, у межах систем цінностей, в яких домінує наука і технології.

Ці критичні перспективи цінні тим, що пропонують інтерпретації того, як домінуючі наративи взаємопов'язані з наукою, технологіями, інноваційними системами, владою та потоками капіталу і знань. Однак існують інші можливості та потенціали для змін, відмінні бачення майбутнього й нові шляхи руху вперед. Першою чергою, важливість теорії етнографічної уваги до повсякденності як майданчика для бачення майбутніх технологій. Своєю чергою, згадаємо також необхідність вийти за межі критики, активно брати участь в етичному, відповідальному та інклюзивному баченні майбутнього у формі інтервенційної антропології нових технологій.

Дослідження на місцях, у реальних повсякденних середовищах, на противагу вивченню репрезентативного світу дискурсу, відкривають інші теми. До прикладу, наукові розвідки в галузі географії та антропології розглядають цю ситуацію у призмі етнографічних досліджень: висвітлюючи генезу бачення майбутнього в місцях дизайну, творчості й виробництва цифрових технологій. Як зазначає географ С. Кінслі, майбутні проблеми формулюються різними способами, і ми повинні бути уважними, щоб не пропустити тонкощі, які є репрезентативними щодо майбутнього [170, с. 1554–1569].

Зазначимо, що у історії антропологічних досліджень питання технологічного дизайну є доволі актуальним: так, воно вивчалося такими антропологами, як: Л. Сучман [252], Н. Сівер [233], К. Озден-Шиллінг [205] та іншими. На думку вищезазначених дослідників, потрібно розглядати «бачення майбутнього» ширше, тобто поза межами процесів проєктування і створення технологій, відносин капіталу та влади, натомість досліджуючи людську

діяльність й культуру, яка продукує інші бачення майбутнього. Відтак, щоб дослідити, як бачення майбутнього артикулюються в людській діяльності та культурі, потрібно спиратись на поняття антиципативних практик [44, с. 156–165]. Останнє пропонує зосередитися на тому, що люди роблять у теперішньому часі, просуваючись у напрямку можливого майбутнього.

Таким чином, у контексті розвитку технологій випереджувальні практики орієнтовані на майбутнє, яке можна «наздогнати». Своєю чергою, це означає, що вони передбачають конкретні дії, які розглядають і демонструють життєздатність й можливість уявного майбутнього, пов'язаного з тим, що П. Дуріш та Дж. Белл [98] називають «найближчим майбутнім». Останнє є близькою темпоральністю, яка досяжна за допомогою антиципативних практик. До прикладу, М. Нільсен [202, с. 397–423], спираючись на аналіз антиципативних практик у спорудженні будинків у Мапуту (Мозамбік), запропонував концепцію «тривалого часу». Остання позначала обставини, в яких різні темпоральності зближуються, а не побутують лінійно [202, с. 399]. Спираючись на роботу М. Стратерн, дослідник пропонує бачення випереджувальної дії, за яким «можливі світи» (або майбутнє) сприймаються серйозно, в тому сенсі, що хоча останні не є видимо присутніми, вони, тим не менш, наявні і релевантні щодо повсякденних дій людей [202, с. 398].

Своєю чергою, вищезазначені візії майбутнього стають просторово-часовим мостом, який з'єднує дії та переконання людей у сьогоденні з можливим майбутнім, яке є чуттєво пізнаваним, однак настання і пізнання якого може відбуватися не за лінійною траєкторією. Саме тому такі антиципативні дії, та невіддільні від них способи пізнання, мають іншу структуру, переживання й прояви, ніж антиципативні знання, які стосуються вимірюваної і видимої версії майбутнього. Отже, у цьому останньому способі передбачення майбутнього стає відчутним у теперішньому через процес генерування задокументованого знання.

Відтак, антиципативні практики стосуються способів пізнання в

можливості, а не вимірюваної впевненості, що, своєю чергою, означає залучення етнографічного підходу. Дійсно, нещодавні антропологічні характеристики передбачають жвавість уяви і посилаються на її здатність активно привносити речі у світ, в якому ми живемо. Так, протягом останнього десятиліття такі ідеї поступово проникають у роботи науковців у різних галузях антропології: в антропології дизайну – у формі «етнографії можливого» (у межах останньої можливе майбутнє може бути викликане, матеріалізоване і здійснене в: повсякденних ситуаціях [139]); феміністичній антропології – через поняття уяви як поля дії [59]; класичній антропології, яка актуалізує концепцію технологій уяви. У межах останньої уява розглядається як постійно виникаючий, невизначений і релятивний елемент повсякденних середовищ й практик [239, с. 5–30].

Отже, невизначеність, пов’язана з новими спектрами небезпек у сучасному світі, що стосуються клімату, охорони здоров’я, політичної кризи, а також технологій, які перетинаються та пов’язані з ними, часто розглядається як потенційно контрольована за допомогою передбачення, прогнозування й все розумніших технологій. Залежно від перспективи, технології та ШІ можна розглядати як такі, що пропонують рішення або створюють проблеми, оскільки вони відтворюють актуальні у суспільстві упередження [58]. Натомість з вищезазначеними можливостями виникають питання про те, хто і з якою метою повинен працювати з цими новими технологіями.

Остання завжди має наслідки, вона завжди не є безневинною [280, с. 188], хоча не завжди зрозуміло, як саме. Так, існує безліч різних бачень і образів того, як мають виглядати наші майбутні суспільства, вони виникають з цих шарів невизначеності, можливих рішень і нових проблем. Відтак, уявлення про майбутнє, зазвичай, радикально відрізняються від того, як воно зрештою розгортається в житті людей [57, с. 133–143]. Зокрема, ранні антропологічні праці ставлять питання про нашу взаємодію з технологією, про наше майбутнє. Окрім того, показовим є зв’язок як з конкретними технологіями, так і з «сутністю» останніх. Отже, мовиться про кореляцію ставлення до таких

технології як своєрідних меж («обрамлення» – за термінологією Мартіна Гайдеґґера), тобто того, що домінує над тим, як ми сприймаємо світ [147, с. 307–342].

Часто домінуючі техносоціалістичні налаштування або «обрамлення», що сприймаються як належне, «ставлять під загрозу людину в її ставленні до самої себе і до всього, що існує» [147, с. 322]. Вищезазначене показове, особливо якщо цей спосіб «виявлення» наявного, є єдиним доступним; єдиним обрамленням, крізь яке постає реальність, і, таким чином, закриває можливі або альтернативні майбутні. Сімдесят років тому М. Гайдеґґер визначив технологію як спосіб «розкриття» світу: настільки всепроникну і фундаментальну, що не можна було «вибрати» технологію або «відмовитися» від неї [147, с. 330]. Можливо, те саме відбувається і сьогодні, коли технологія, як всеохоплююче обрамлення, здається неминучою.

Як закликав Мартін Гайдеґґер, ми повинні запитувати про технологію, – ставити під сумнів, – щоб з’ясувати наше ставлення до неї. Відтак, «сутність» технології, як він її називав, не є ані технічною, ані механічною, однак способом, у який світ відкривається нам. Таким чином, це «обрамлення» працює як своєрідні налаштування, які впорядковують розуміння того, що існує у світі.

Отже, спільна робота над бажаним і демократичним технологічним майбутнім передбачає етнографічну діяльність в усіх середовищах, де технології уявляються, моделюються, випробовуються, законодавчо регулюються, фінансуються і адаптуються індивідом. Різноманітні технологічні уявлення, абстрактні та конкретні утопії, а також цілком відчутні технології є частиною антропології майбутнього і технологічної культури. При цьому необхідно критично і конструктивно поставити під сумнів наше ставлення до технологій, і антропологи вже давно почали це робити. До прикладу, вивчаючи та втручаючись у те, як відбувається розробка і дизайн технологій [212, с. 1–9], проаналізували самобутність людсько-цифрових відносин та нових технологічних форм в антропології, дизайні й політиці. У вищезазначеному

процесі останні є складником, елементом проєктування нового цифрового майбутнього [82], закликаючи до нової антропології, орієнтованої на майбутнє, яка рухається вперед разом з людьми, планетою і технологіями [211]. Окрім того, побутування цих процесів дозволяє локалізувати актуальне ставлення індивідів до технологій та особливостей їх генези [278, с. 169–214].

Anthropos (грец. «людина») і techne (грец. «мистецтво, ремесло, техніка або майстерність») нероздільні, коли йдеться про вивчення людей та їхніх суспільств. Так, Мартін Гайдеґґер вказував на це нюансоване розуміння всіх аспектів techne/технології, щоб висвітлити, чим вона є насправді, і зрозуміти наше ставлення до неї [147]. Від самого свого зародження, як дисципліни, антропологія фіксувала і досліджувала взаємодію між людиною й технологією, намагаючись пояснити та зрозуміти форми соціальної організації і практики, а також системи вірувань й смислів у всьому світі.

Незалежно від того, чи розглядаються вони з точки зору інструментів і вправних здібностей, що, як вважалося, відокремлювали людину від інших видів; чи з точки зору технічних систем, які забезпечували існування й відтворення суспільства, людська винахідливість та практика, пов’язана з розробкою і використанням різних видів технологій, є безумовним об’єктом етнографічного дослідження [72, с. 1–33]. Зазначимо, що точні або природничі науки реконструюють природу як обчислювальні сили та ресурси, які забезпечують потенційну збережувальну енергію. Натомість гуманітарні науки, з іншого боку, пропонують альтернативні фреймворки для відносин «людина-техніка».

Відтак, сприйняття довкілля, в якому ми живемо, як простору, що необхідно завоювати, або як «постійного резерву», несе в собі неминучу небезпеку для людей та планети [147]. Це не означає, що нам потрібна ще одна «наукова війна», скоріше навпаки, ми потребуємо як природничих, так і соціальних наук. Окрім того, нагальною є множинність концепцій та поглядів на технології й ставлення до них, щоб мати змогу розхитати уречевлену домінуючу точку зору та уявити собі інше.

Розвинула вищезазначені ідеї з антропологічної точки зору Люсі Сучман [249, с. 1–18], яка поставила під сумнів локальний оптимізм і гординю, пов'язані з дизайном й технологіями. Натомість мислителька закликала визнати їх лише однією з багатьох постатей і практик трансформації. Спираючись на свою ранню фундаментальну роботу «Плани та ситуативні дії» [251], дослідниця репрезентувала технології стимулюючими та продуктивними, фетишем нового, а також каталізаторами пригнічення й посилення нерівномірного розподілу і темпів, з якими можуть бути заселені технологічні світи. Своєю чергою, Руха Беньямін [58] представила технології у світлі їх матеріальної просякнутості расистськими цінностями та поглядами. Генрік Віг [271, с. 91–109] висвітлив процес впливу географії, класу і неоколоніальності на світогляд молодді у Гвінеї-Бісау, яка сприймає лише технологічну порожнечу, технологічний світ, що назавжди залишається поза їхньою досяжністю.

Саме тому, орієнтована у майбутнє, антропологія вивчає нові горизонти рішень з усією низкою можливих витлумачень та впливів технології на соціокультурну парадигму суспільства. Так, книгою «Позначаючи час: Про антропологію сучасності» Пол Рабінов розширив «аналітичний погляд на найближче майбутнє, все ще маючи на меті критичну взаємодію з теперішнім» [216, с. 34]. Таке нелінійне розуміння часу і причинності загалом робить теперішнє умовним та передбачає, що все може бути інакше. Звернемо увагу на те, як конкретні орієнтації на майбутнє впливають на самобутність процесу його концептуалізації та стратифікацію світоглядних орієнтацій у контексті формування домінуючих й суперечливих способів мислення.

Закономірно, що антропологія, яка традиційно зосереджувалася на вивченні так званих примітивних народів й культур, віддалених від євро-американського центру як географічно, так і в часі [107], здобула репутацію науки, що переймається минулим та теперішнім, а не майбутнім. Проте завжди існував фокус на різноманітних способах мислення і ставлення людей до часу й темпоральності, а технології та технічні навички були

невід'ємною частиною дисципліни з моменту її заснування.

На нашу думку, майбутнє вищезазначеної науки у її переорієнтації на генезу соціокультурних форм, яка означає не тільки фіксацію певних усталених культурних конструктів (минулого). Так, до неї має увійти відслідковування їх (культурних конструктів) генези (теперішнє) у контексті викликів суперечливого і неоднозначного трансгуманістичного (технологічного) майбутнього. Таким чином, мовиться про антропологію, яка працює на перспективу, а не ретроспективно.

Вищезазначені положення вже існують у Маніфесті Мережі антропології майбутнього EASA: «Антропологія майбутнього є накопичувальною. Вона спирається на традиції, рефлексує над (небезпечним) минулим, щоб сприяти політиці слухання, налаштованій на розмаїття голосів, і ми розповідаємо історії, які є образними, ілюстративними та інформативними. Ми є етичними, політичними та інтервенціоністськими, і беремо на себе відповідальність за інтервенції» [46, с. 4].

Ця концептуальна й емпірична робота вже відбувається в різних галузях і є ключовою для того, щоб по-іншому уявити наше ставлення до технологій та майбутнього. Таким чином, культурна антропологія, прикладна антропологія та антропологія дизайну, вищезазначена антропологія технології, цифрова антропологія, екологічна антропологія, а також антропологія довкілля – усі ці галузі надихають на створення інтервенційної антропології, яка ставить в основу теоретичний і практичний розгляд майбутнього, а також можливих способів його концептуалізації та відтворення.

Своєю чергою, інтервенційна антропологія [212], як і етнографія та антропологія дизайну, належить до заангажованої дисципліни, що «має силу та можливість залучати свою аудиторію за допомогою критичних, гострих і руйнівних наративів й мобілізувати динамічні питання, орієнтовані на майбутнє, в суспільстві» (як на локальному, так і на глобальному рівні) [211, с. 232]. Хоча не всі проєкти, обов'язково досягли всіх цих компонентів інтервенційної антропології, вони є частиною її генези. Упродовж

останньої вони колективно визначають і формують елементи зростаючої антропологічної взаємодії з майбутнім й технологіями, яка прагне змінити ландшафт дисципліни та ширших суспільних уявленнях й практиках.

Таким чином, антропологія, орієнтована на майбутнє, є водночас і творчою, адже ґрунтується на емпіричному досвіді, що підкреслює німецький філософ Ернст Блок [61], який розрізняв абстрактні утопії та конкретні утопії. На його думку, абстрактні з'являються у мріях і видаванні бажаного за дійсне, тоді як конкретні утопії мають за підґрунтя роздуми про потреби людини й суспільства та можливості для трансформаційних змін. Конкретні утопії, таким чином, черпають енергію і спрямовують колективні дії людей на зміну обставин й практичні дії, що мають за мету досягнення кращого суспільства. Абстрактні утопії мрій пов'язані з дослідженнями людей, які проєктують, розробляють, приймають закони, а також тих, хто живе з новими технологіями.

Як стверджують Рейчел К. Сміт і Тон Отто [96, с. 19], антропологічні підходи до поточних процесів дослідження і втручання «передбачають визначення й винахід етнографічного поля або простору проєктування, і навіть до певної міри етнографічного суб'єкта (суб'єктів), а також ситуативну дію з метою створення різних культурних порядків денних через процес дослідження і проєктування».

Отже, антропологи, орієнтовані на майбутнє, беруть на себе зобов'язання шукати і досліджувати в новому просторі. Своєю чергою, такі дослідження виходять з певних конвенцій, зокрема тих, які орієнтували попередні антропології на минуле. Відтак, така наука залишає позаду ілюзію безкорисливої соціальної науки і просуває підзвітну антропологію, скоріше, з точки зору того, як створене знання активно діє у світі: наполягаючи на критичній, етичній і заангажованій практиці.

3.2.2. Переосмислення людської культури у контексті технологічного прогресу: виклики та можливості

Аналіз взаємовідносин між культурою, технологіями та навколишнім

середовищем, а також їх значення, має вирішальний вплив на нормальний розвиток сучасного суспільства. Очевидно, що дуже важко, якщо взагалі можливо, передбачити потенційні наслідки всіх нових технологій. Сьогодні трансгуманізм і постгуманізм разом стали одними з найважливіших концепцій, в межах яких обговорюється вплив технологій на людину і людське суспільство.

Трансгуманізм і постгуманізм по-різному описуються в науковій літературі, проте всі їх визначення передбачають ідею зміни й поліпшення розумових та фізичних можливостей людей за допомогою різних технологій [172, с. 78–79]. Серед цих технологій є такі, які сьогодні все ще вважаються абсолютно утопічними, або технології, що перебувають на початкових стадіях свого розвитку (нанотехнології, завантаження людської свідомості тощо). Окрім таких радикальних технологій, з давніх часів існували різні методи зміни та вдосконалення людського тіла. Так, деякі технології, здатні змінювати людське тіло, використовуються у всіх людських культурах з медичною, релігійною, соціальною та етичною метою [132].

Таким чином, у сучасній західній культурі поширена думка, що людське тіло є засобом самовираження, а тому місцем для культурних експериментів. Перфорація тіла, косметична хірургія, програми фізичної підготовки тощо створені для того, щоб змінювати людське тіло відповідно до вимог індивіда. Своєю чергою, це передбачає об’єктивацію людського тіла (іншими словами, тіло людини перетворюється на об’єкт), що, з іншого боку, витворює глибшу кореляцію індивідуальної природи людини з тілом. Відтак, те, що людина думає і відчуває, буде безпосередньо виражатися тілом.

Мистецтво, особливо перформанс, активно займається визначенням тіла і пошуком кордонів тілесного існування. Одним з найбільш екстремальних прикладів цього можна вважати французьку художницю Орлан, яка використовує пластичну хірургію для створення творів мистецтва, де вона конструює своє обличчя на основі різних класичних прикладів (Венера, Європа, Діана тощо) [213, с. 52]. Вищезазначене, закономірно, продукує питання про те, що саме відбудеться з самосвідомістю, яка знаходиться у змінюваному у

будь-який момент тілі. Так, якщо людське тіло розглядати як оболонку, форму тощо, то яким чином це вплине на генезу самосвідомості, вміщуваної у ньому [88].

Відповіді на вищезазначене намагаються знайти мистецькі проєкти, які, подібно до згаданої художниці, використовують тіло, як засіб реалізації мистецтва. У такому контексті спорт доцільно розглядати як розвагу, що, за допомогою дозволених і не дозволених хімічних речовин, фізичного й психологічного впливу, перепроєктовує людське тіло. Своєю чергою, мистецтво і спорт видозмінюють культурне витлумачення існування тіла щодо його трансформаційних змін та їх осмислення.

На основі аналізу попередніх розділів констатуємо, що прихильники трансгуманістичної філософії аргументують на користь використання різноманітних технологій. Під ними мислителі розуміють генетичні, нанотехнологічні, інформаційні тощо технології, покликані сприяти фундаментальній трансформації людського біологічного виду. Така трансформація, своєю чергою, продукує виведення людства на новий еволюційний рівень. Зокрема, біо-, інфо- та нанотехнології можуть спродукувати настільки докорінні зміни, що майбутні покоління перестануть бути людьми у традиційному розумінні, трансформуючись у постлюдей.

Окрім того, наявна тенденція до зростаючої інтеграції людського тіла та розуму з технологіями, що може в майбутньому призвести до появи нової людської раси, що існуватиме у тісній взаємодії й симбіозі з машинами. Трансгуманістичні концепції, як виявлено, в основному зосереджені на біологічних та генетичних модифікаціях та удосконаленнях людини. Проте зазначимо, що культурні аспекти цього процесу залишаються недостатньо дослідженими. Це, своєю чергою, пов’язане з вирішальним значенням культури у визначенні людської сутності, оскільки вона є унікальним атрибутом людського виду. Так, на сьогодні її роль у дебатах та дискусіях, пов’язаних з трансгуманізмом, значно недооцінена. Враховуючи це, можна стверджувати, що культура є стрижневим фактором у визначенні успішності досягнення

постлюдського майбутнього та здатності повноцінно скористатися потенціалом, який воно пропонує.

Термін «культура» займає визначне місце у мистецтвознавстві та соціальних науках, набуваючи все більшого значення у сучасному академічному дискурсі. Цей термін, визнаний як один з найвагоміших аналітичних інструментів у сучасних соціальних науках, одночасно є одним з найскладніших, враховуючи його багатогранність та різноманітність інтерпретацій. Так, внаслідок широкого спектра визначень, деякі дослідники стверджували, що, оскільки «культура» включає в себе майже безмежний діапазон значень, вона може втратити свою експлікативну вартість [125].

Однак, в ширшому контексті, культура є незаперечною передумовою для виживання людства, що відображено у різноманітності метафор, використовуваних для її опису, настільки ж широкому, як і спектр визначень останньої. Зокрема, культуру розглядали крізь призму різноманітних образів, включаючи Іншого [227], групове Я [125], код [181], гру [157], історію [227] тощо, що відображає різні аспекти культурного феномена. У контексті сучасного постіндустріального суспільства культура набуває нового значення, інтерпретуючись як унікальна дика природа. Ця метафора має довгу історію, протягом якої її розуміння суттєво трансформувалося [223, с. 118–143]. З іншого боку, Генрі Девід Торо, видатний природознавець, висловив думку про те, що в її основі лежить дике ядро, яке є фундаментом питомої культури [260].

У академічному дискурсі термін «дикий», коли він застосовується для характеристики культури, традиційно несе конотації чогось ворожого до людини: темної, незрозумілої сфери; царини, повної загадок та потенційної небезпеки. Однак у сучасному контексті саме культурні відмінності, а не природні явища, часто викликають відчуття загрози, провокуючи ворожість та агресію. З іншого боку, природне середовище, яке раніше метафорично описувалося як дика природа, втратило свої первісні характеристики, перетворившись на об’єкт відпочинку. Це пов’язано з переосмисленням сучасним суспільством дикої природи як безпечної та привабливої. В той час як

культура переживає нову інтерпретацію у призмі метафори дикої природи, що відкриває нові перспективи для її (культури) розуміння.

Різні чинники, такі як демографічні зміни, імміграція, глобалізація та розвиток туризму, сприяють постійному збільшенню культурної різноманітності. Своєю чергою, це призводить до того, що раніше гомогенні суспільства стикаються з новими культурними викликами. Розповсюдження ліберально-демократичної культурної моделі призвело до взаємодії з чужими культурами, які входять в наше суспільне життя у різних ролях – від туристів до іммігрантів. Глобалізація сприяла змішуванню культур, змушуючи групи осіб визначати свою ідентичність у цьому новому контексті. Це спричиняє етнічні конфлікти, націоналізм та культурні відродження, оскільки люди шукають своє місце у світі, що змінюється. Доротея Бауерле-Віллерт вказує на це, стверджуючи, що «сьогодні культура перетворилася на частину проблеми та поле бою» [55, с. 151]. Культурні відмінності втрачають свою чіткість і стабільність; кордони культур уже давно не співпадають з кордонами держав та націй.

Процес концептуалізації культури як «дикої природи» веде до визнання того, що доместикація, або приручення культури, як це артикулював Хайнер Мюльман [199], є стрижневим викликом, особливо для західних суспільств. Дослідник має на увазі прагнення до штучного перетворення культури, яка тлумачиться ним оплотом природності, і створення штучних культурних форм. З розвитком наукового пізнання стирається межа між метафізичним поняттям природи та культурою: обидва розглядаються як специфічні форми інформації та її обробки [236].

Концепція культури як об’єкта технологічного втручання виникає у контексті технологічного та соціального розвитку. Досягнення в галузі інформаційних технологій створюють технічну основу для розбудови цивілізації з штучною культурою (далі – ШК). Прикметно, що технічні метафори поширюються на розуміння культури: так, сучасні теорії комунікації та інформатики пропонують переконливі метафори для переосмислення

культурних феноменів. Цей лінгвістичний зсув має істотне значення, оскільки ідея «виправлення» культури не має суттєвих відмінностей від концепції удосконалення комп'ютерної програми.

Створення нових програм для виникаючих завдань продукує появу можливостей, які, своєю чергою, породжують інші виклики. Існують два підходи до ШК: перший, – «знизу-вгору», – включає агентні комп'ютерні симуляції. Метою цього типу є не безпосереднє моделювання реальних культур, а розуміння фундаментальних процесів, які можуть мати місце у різних контекстах. Натомість другий підхід, – «зверху-вниз», – передбачає моделювання великомасштабних культурних подій. Таке моделювання репрезентоване віртуальними та синтетичними світами, включаючи онлайн-ігри, мета- та кіберпростір.

Технічні рішення для віртуальних світів сконцентровані на тому, щоб людина сприймала штучне середовище, створене комп'ютером, як максимально реальне. Для цього докладаються зусилля, щоб перетворити світ, створений комп'ютером (і, першою чергою, його візуальну частину), так, щоб він максимально відповідав (був адекватним та релевантним) реальному світові, і міг передавати дані людині за допомогою її органів чуття. З цієї ідеї з'явилися монітори, розташовані перед очима, які зазвичай підключаються до віртуальної реальності, та рукавички, що передають інформацію, пов'язану з дотиками та положенням об'єктів.

Однак виявилося, що технічні рішення не є первинними у створенні відчуття присутності у світі: адже, те, що відбувається в цьому світі, насправді набагато важливіше. У цьому немає нічого дивного, бо добре відомо, що захоплюючий роман затягне нас у свій вигаданий світ без жодних технічних пристроїв. Якщо розглядати світ як місце, де відбувається людська комунікація, то перші віртуальні світи були засновані на тексті, будучи більше схожими на книгу, ніж на загальне уявлення про них. Зокрема, у таких світах усі дії та комунікації відбуваються за допомогою тексту. Недарма, коли наприкінці 1970-х років комп'ютерні мережі стали поширеним явищем, з'явилися перші

віртуальні багатокористувацькі світи, засновані на тексті [54]: прикметно, що останні швидко перетворилися на місця з реальною і складною динамікою [97].

У академічному контексті методологія ШК відіграє значну роль у моделюванні культурних взаємодій та динаміки. Зокрема, вона застосовується для аналізу інтеракцій між різними культурами, розгляду процесів поділу на субкультури, їх взаємного впливу, а також у формуванні гібридних суспільств. Ця методологія дозволяє симулювати різні сценарії культурної еволюції та «що-якщо» аналізи. Вивчення культурного розмаїття, притаманного сучасним суспільствам, й культурним конфліктам, таким як зіткнення, конкуренція та культурні вторгнення, стає ключовим напрямом у цих дослідженнях.

Відтак, культура – це явище, яке стосується лише людини. Звичайно, вона розвивалася не лише паралельно з розвитком останньої, оскільки інші види тварин також можуть мати свої «протокультури». Однак homo sapiens – єдиний вид, у якого передача культури є достатньо стійкою для коеволюції з генетичною системою спадковості. Проте виникає питання щодо того, чи людина, яка прямо або опосередковано є творцем культури, дозволяє говорити про штучність її певного виду. Так, якщо для нас слово «штучний» означає щось створене людиною, то вся культура є штучною, однак насправді проблема є глибшою. Першою чергою, через специфіку відносин між людиною і культурою: з одного боку, перша творить другу, однак, в той же час, друга формує першу. Здається, що культурна реальність існує поза окремою людиною: ми всі живемо в культурі, проте кожен з нас доволі обмежений у своїй здатності керувати і впливати на неї.

Таким чином, культурна інформація передається від людини до людини і від покоління до покоління без чийогось навмисного спрямування. Отже, культура подібна до мови: по суті, природна мова була створена людьми (кожна людина може вигадувати слова). Однак мова – це щось більше, і вона якимось чином надана людині. Так само і з культурою: ми можемо створювати її окремі частини, проте вона є покладеною для нас за своєю суттю. Характерно, що останніми роками ідея культури явно змістилася від реальності, контрольованої

людиною, до чогось більше схожого на зовнішній окремий світ.

Отже, культура, яка була впорядкованою, – корисною і красивою, – перетворилася на невпорядковану, і стала джерелом ризиків: природа і культура помінялися місцями як джерела головних ризиків для суспільства. Це, своєю чергою, спродукувало очевидну необхідність для людини втрутитися в природний розвиток культури і почати спрямовувати його відповідно до своїх потреб. Проте не зовсім зрозуміло: в який бік слід змінювати сутність актуальних культур, адже їх зміна є складним завданням.

За словами Т. Іглтона: «Трансмутація цілої культури була б більш трудомісткою, ніж перекриття річки або руйнування гори. Принаймні в цьому сенсі природу можна було б переробити легше, ніж культуру» [103, с. 93]. Мовиться про те, що основна відмінність між штучними і природними культурами полягає в їхній пристосованості до наших цілей. Використаємо вищезазначене порівняння з мовою: так, на додаток до природних мов, люди створили кілька штучних (до прикладу, есперанто), які мають певні, чітко окреслені функції. Зважаючи на те, що у світі дедалі більше накопичується проблем, пов’язаних з культурою, розробка ШК стала важливим завданням.

Так, з розвитком технологій виникає все більше етичних та філософських питань, що супроводжують їх використання. Людство, що не забороняло жодну з розроблених технологій, навіть таких, як зброя масового знищення, зіштовхується з необхідністю адаптуватися до нових технологічних реалій. Як зазначає постгуманістична і трансгуманістична теорія, важливо розуміти не лише самі технології, а й їх вплив на людей та суспільство. Культура, як основний регулятор людських взаємодій, часто недооцінюється у контексті її кореляції з технологіями: мовиться про те, що вона може відігравати вирішальну роль у формуванні трансгуманістичного майбутнього та використанні потенціалу, який воно пропонує.

Таким чином, людські суспільства перебувають у процесі неперервної реорганізації, змінюючи як навколишнє середовище, так і власну структуру. Вищезазначені трансформаційні зміни сприяють посиленню штучного

характеру суспільства, яке стимулюється безперервним прогресом у сфері технологій, що націлені на покращення умов життя людей. Своєю чергою, технологічний прогрес характеризується внутрішнім рухом від зовнішнього світу до інтимного ядра особистості, від реорганізації фізичного середовища до втручань у біологічне тіло, геном та свідомість людини.

Отже, культурні ресурси людства є новою цариною для інноваційної діяльності. Це пов'язано з тим, що культура, яку традиційно сприймали як природне середовище для людини, повинна бути переосмислена як середовище, здатне до штучної трансформації. Натомість розвиток ШК передбачає її створення відповідно до наших цілей та потреб: на сьогодні розвиваються два напрями створення останньої. Перший – це комп'ютерне моделювання культур, за допомогою якого формуються повністю штучні симуляції. Натоміть другий – синтетичні світи, які є імітацією комунікаційних середовищ, з якими взаємодіють люди. Відтак, передові досягнення в мистецтві та інформаційних технологіях відкривають нові можливості для переформатування культурної структури суспільства. Суть останньої в утворенні технологічно модифікованих або повністю конструйованих культур.

3.2.3. Особиста ідентичність в епоху цифрових змін: погляд крізь призму технологій та філософії

Існує ціле поле філософських дискусій щодо впливу нових інформаційних технологій на особисту ідентичність: так, низка філософів досліджують питання генези Я в контексті процесу емуляції особистості [79, с. 17–36.] Окрім суто спекулятивної природи вищезазначеного питання, такий спосіб вивчення людської ідентичності є наївним. Це пов'язано з тим, що у його межах розум і тіло позиціоновано двома окремими сутностями, а не аспектами однієї живої істоти.

Таким чином, за логікою такої постановки проблеми, відбувається приписування ідентичності лише однієї з цих сторін (а саме – безтілесному розуму), натомість «життя розуму» рівняють до обчислюваних операцій. На

нашу думку, такий підхід є непродуктивним: помилково припускати, що «розум» є чимось незалежним від свого підґрунтя. Доцільніше проаналізувати еволюцію психофізичної ідентичності в контексті диджиталізаційних процесів (до прикладу, мовиться про побутування Я при набутті нових кіборг-органів: як роборуки Стеларка чи третього ока Ніла Гарбісона [265, с. 199–261]). Показовими також є передові медичні втручання, такі як операція зі зміни статі чи трансплантація (останню добре описали Жан-Люк Нансі та Франциско Варела [201; 270]).

Загалом, особиста ідентичність – це набагато більше, ніж розум і тіло з більш чи менш складними розширеннями, передусім тому, що вона є здатністю (відчувати, мислити, діяти), а не стабільною формою. Багатший спосіб вивчення впливу цифрових технологій на особисту ідентичність зосереджується не безпосередньо на людині, а на світі, який створюють цифрові технології і до якого люди повинні адаптуватися. Видатні філософи технології, такі як Мартін Гайдеґґер, Жак Еллюль, Макс Горкгаймер, Теодор Адорно, Фелікс Гваттарі [104; 135; 147; 151] дослідили, наскільки глибоко, починаючи з середини XX століття, індустріалізація змінила світ.

Індустріалізація відірвала життя від його природних циклів і підпорядкувала його технологічним ритмам: вона забезпечила багату, хоча й стандартизовану матеріальну культуру. Окрім того, вона створила монументальні проблеми забруднення і відходів, які загострюють розвиток, відомий як антропоцен. На сьогодні вважається, що технологічний прогрес вийшов на нову фазу з цифровізацією, яка створює соціальні продукти і забруднює довкілля. Особливо в розвинених країнах сьогодні звичайне життя все більше опосередковується численними алгоритмами. Так, матеріальна, соціально-психологічна або промислова технологія функціонує, організовуючи середовище. Останнє вибудовується таким чином, що сьогодні «спосіб участі технології є фундаментально екологічним і водночас трансформує середовище» [156, с. 185].

Відтак, особиста ідентичність відображає наше середовище, яке дедалі

більше оцифровується, впливаючи, своєю чергою, на неї. Так, нещодавній досвід ув'язнення у високодиджиталізованому середовищі під час пандемії COVID – 19 був у цьому плані показовим щодо його впливу на особисту ідентичність. Отже, забезпечуючи середовище, в якому живе більшість людей, цифрові технології мають сильний екзистенційний вплив, оскільки вони роблять значний внесок у те, що називається мисленням людини.

Таким чином, з моменту свого винаходу комп'ютери були не лише зручними інструментами, а й екзистенційно важливими машинами. Останнє пов'язано з їх можливостями щодо розширення та імітації людського мозку або мислення. Прикметно, що коли Алан Тюрінг написав свій фундаментальний і спекулятивний текст «Обчислювальна техніка та інтелект» [266], він розглядав комп'ютер як двійника людського розуму. Першою чергою, якщо імітаційна гра між розумом і машиною показує, що машина дає подібні результати до розуму, то її можна вважати такою ж розумною. Своєю чергою, імітаційна гра все ще використовується сьогодні для тестування ШІ.

Основна когнітивістська гіпотеза стверджує, що мислення «можна пояснити з точки зору маніпулювання символами відповідно до чітких правил» [44]. Вищезазначене певною мірою визначає дослідницьку програму під назвою Good Old-Fashioned Artificial Intelligence (далі – GOFAI). Зазначимо, що на сьогодні цю дослідницьку програму критикують як аналітичні філософи (Джон Серль та інші), так і дослідники, натхненні Мартіном Гайдеґґером та Морісом Мерло-Понті (Юбер Дрейфус та інші) [101; 232]. Також згадаємо аналітичних філософів, які цікавляться втіленим і локалізованим пізнанням. Останні стверджують, що абстрактні символічні процеси пізнання є цілеспрямованою зустріччю втіленого суб'єкта зі світом і взаємодією з об'єктами, іншими суб'єктами та символічними структурами всієї ситуації [45, с. 91–130].

Ще радикальнішою є ідея Енді Кларка та Девіда Чалмерса про розширений розум: мислителі стверджують, що когнітивні процеси не відбуваються «в голові». Натомість людські міркування значною мірою

ґрунтуються на інструментах, мові тощо – всій культурі таким чином, що «індивідуальний мозок виконує деякі операції, тоді як інші делеговані маніпуляціям із зовнішніми носіями» [83, с. 7–19].

Вищезазначене, своєю чергою, викликає певні перестороги щодо того, що індивіди мають справу із зовнішнім світом, що продукує занепокоєння. Справа не лише в тому, що не всі когнітивні процеси є свідомими: адже не всі вони відбуваються виключно в людському «розумі». Так, мовиться про процес об'єктивації: у папері, на якому ми пишемо; у книгах, які ми читаємо, тощо, тобто у всіх видах технічних і культурних інструментів. Так само, як не існує приватної мови, ми не зможемо відшукати приватних технічних і культурних об'єктів. Своєю чергою, вищезазначене продукує диференційованість природи пізнання, яке поширюється на культурні об'єкти і на людську спільноту, чиїми об'єктами вони є.

У континентальній філософії ідея про те, що мислення відбувається у полі, яке складається з людського мозку та його технічної підтримки, була сформульована палеоантропологом Андре Леруа-Гураном у праці, опублікованій ще у 1943 році [48, с. 277–306]. Дослідник стверджує, що як тільки гоміниди стали «людьми», частина еволюції їхнього мозку відбулася «поза головою»: в інструментах, що зберігають знання про те, як функціонує зовнішня природа (так, сокира з силекса «знає», як ламається дерево, коли по ній вдарити). Таким чином, людині, яка володіє інструментом, не потрібно знати це явно (достатньо знати, як ним користуватися). Окрім того, цими знаннями можуть ділитися багато людей (коли індивід отримує чиюсь сокиру, він може рубати дрова так само легко, як і її власник).

Відтак, якщо інструменти зберігають знання про природні процеси, то письмо є ще однією технікою, яка містить знання в тоншій формі (мовиться про кумуляцію останніми мовних повідомлень). Як показав Платон у «Федрі», важливість якого Жак Дерріда розкриває у своєму вже класичному тексті «Платонова аптека» (1972) [93, 63–171], письмо також зберігає пам'ять поза людським розумом. Суть цього процесу в тому, що людина може щось забути,

однак все ще володіти цим у письмовій формі. Окрім того, це може відбуватися за тих умов, що вищезазначене знання доступне іншим людям (будь-кому, хто це читає, незалежно від того, чи присутній автор, чи ні).

Філософ показує, що письмо (будь-яке письмо – від рукописних нотаток до величезних електронних порталів даних) є протезом мислення, який підтримує думку, зберігаючи спогади і дозволяючи їх розповсюджувати далеко від їх первісного запису. Однак письмо також обмежує мислення, оскільки покладання на письмові нотатки фактично заохочує забудькуватість і бездумність, а письмо, відірване від свого автора, є беззахисним перед помилковим, недбалим й зловмисним прочитанням.

Сучасні цифрові засоби підтримки мислення поєднують у собі всі вищезазначені функції і посилюють їх в геометричній прогресії, оскільки цифрове та алгоритмічне життя визначає більшою мірою світ. Так, величезні цифрові архіви не лише зберігають навмисно створені повідомлення, запобігаючи їх забуттю чи ігноруванню, а й містять сліди всіх видів непродуманої діяльності в мережі. Завдяки складним програмам цифрові процеси можуть функціонувати самостійно, без втручання людини, а технологія МН та ГН дозволяють їм, у певному діапазоні, розвиватися без участі останньої.

З цього приводу Н. Кетрін Хейлз зазначає, що обчислювальні машини належать до несвідомого елементу людського мислення/суспільства, який функціонує інакше, ніж людський розум. Тим не менш, вищезазначені процеси є складником, незамінним доповненням людського мислення [143]. Натомість Бернард Штіглер у своїй праці «Техніка і час» підкреслив, що технічні доповнення не замінюють ні морфогенетичної пам’яті тіла, ні епігенетичної пам’яті про досвід людини.

Це, своєю чергою, означає, що такі доповнення не обов’язково можуть мати свідому природу: скоріше вони є епіфілогенетичною пам’яттю. Характерно, що остання міститься в інструментах, тобто, по суті, є пам’яттю, зовнішньою щодо індивідуальної, а відтак – доступною для цілих спільнот [246, с. 177] Вищезазначене дало підстави історику Ювалю Ной Харарі

у своїй праці «Homo Deus» акцентувати увагу на тому, що цифрова підтримка думки робить нас сильнішими як вид, проте слабшими як індивідів [32, с. 87].

Трансгуманізм успадкував багато ідеологічних протиріч від філософії Просвітництва [153, с. 622–640], серед них конфлікт між атеїзмом і вірою в те, що інтелект може стати богоподібним, або між телеологічним технооптимізмом і раціоналістичним визнанням того, що майбутнє є невизначеним. Так, конфлікт між локківським і юмівським поглядами на особистість є ще однією суперечністю Просвітництва, яка актуалізована в межах трансгуманізму. Проте загадка ідентичності, можливо, є самобутнішою у межах трансгуманізму, ніж інші внутрішньопросвітницькі дебати. Це, своєю чергою, пов'язано з перспективою радикальної нейронауки, яка зробила стирання ілюзії особистої ідентичності таким відчутним.

Нік Бостром визнав проблему ідентичності для трансгуманізму: «Багато філософів, які вивчали цю проблему, вважають, що принаймні за певних умов завантаженням вашого мозку будете ви самі. Загальноприйнята позиція полягає в тому, що ви виживаєте доти, доки зберігаються певні інформаційні патерни, такі як ваші спогади, цінності, установки та емоційні диспозиції, і доки існує причинно-наслідкова безперервність, так що більш ранні стадії вас самих допомагають визначати більш пізні стадії вас самих. [...] Ці проблеми інтенсивно вивчаються сучасними філософами-аналітиками, і хоча в них досягнуто певного прогресу, до прикладу, у роботі Дерека Парфіта про особисту ідентичність, вони все ще не вирішені до загального задоволення» [66, с. 17].

У своєму есе 2009 року «Розуми майбутнього: Трансгуманізм, когнітивне вдосконалення та природа людини» Сьюзан Шнайдер цитує Рея Курцвейла, який у 2005 році розбив дебати про особисту ідентичність на чотири складники:

1. Теорія Его, – природа людини, – це її душа або не фізичний розум, і цей розум, або душа, може пережити смерть тіла.

2. Теорія психологічної безперервності, яка означає, що людина, по суті, є своїми спогадами і здатністю рефлексувати про себе і загальною психологічною

конфігурацією, тобто тим, що Рей Курцвейл називав «патерном» особистості.

3. Матеріалізм, який позиціонує людину матеріалом, з якого вона зроблена.

4. Погляд без Я, який полягає в тому, що не існує метафізичної категорії особи. Так, остання є лише граматичною функцією, натомість існують пучки вражень, проте немає глибинного Я, як відсутнє і виживання, тому що немає особистості [229, с. 844–856].

У праці «Сингулярність близько» Рей Курцвейл [175] відстоює другу позицію, яка отримала назву «патерналізм», і це домінуючий погляд серед трансгуманістів загалом. Вищезазначено, що останній допускає радикальні зміни в тілі та мозку доти, доки зберігається відчуття безперервності. Під останнім мається на увазі пам'ять про потік ментальних станів, що ведуть до теперішнього часу. Навіть щось настільки радикальне, як завантаження особистості з мозку і її відновлення в комп'ютері (емуляція), буде вважатися особистою ідентичністю. Це можливо за умови, якщо розум в комп'ютері пам'ятає процес, що призвів до змін, і ідентифікує себе з попередньою біологічною особистістю.

Одним з філософів, який активно захищає варіант патерналістського погляду, є Макс Мор, який написав докторську дисертацію на тему аргументів Дерека Парфіта щодо особистої ідентичності та їх наслідків для радикального вдосконалення людини. В основному філософ стверджував, що його точка зору узгоджується з антиесенціалізмом Д. Парфіта. Проте зрештою М. Мор [196] зазначив, що доки радикально змінена людина відповідає цінностям попередньої людини або є їхнім втіленням, доти зберігається її особиста ідентичність.

Зокрема, Макс Мор заперечує проти акценту на безперервності пам'яті як важливого складника ідентичності. З точки зору «трансформаціоністської» концепції мислителя, цінності є ядром ідентичності для більшості з нас. З іншого боку: «Це не так для всіх [...]. Деяким людям бракує сильного ціннісного ядра. Ці люди відмовляться від своєї ідентичності через трансформацію [...]. Ті,

хто сильно цінує самотрансформацію, можуть зазнати більших змін в інших характеристиках, зберігаючи при цьому ідентичність» [196]. Іншими словами, патерн, який визначає особисту ідентичність, є одним з сильних цінностей, особливо цінність самотрансформації, і ті, хто не має їх, піддаються великому ризику втрати особистої ідентичності з плином процесу вдосконалення.

Марк Вокер [277, с. 108–115] також бореться із запереченням ідентичності проти когнітивного вдосконалення і дотримується імпліцитно патерналістського погляду. Філософ стверджує, що оскільки радикальні зміни можуть порушити особисту безперервність, шлях від людяності до «богоподібної» постлюдяності має бути поступовим: «[...] ми зможемо самостійно визначати свою ідентичність, використовуючи технології для впливу на нашу біологію. Насправді це було б вищим вираженням нашої автономії, ніж ми можемо досягти сьогодні» [277, с. 110].

І Макс Мор, і Марк Вокер визнають, що деякі вдосконалення можуть зруйнувати особисту ідентичність, оскільки можуть порушити безперервність особистісного патерну. Однак обидва вважають, на відміну від багатьох біоконсервативних критиків, що особиста безперервність все ж можлива. Натомість Сьюзан Шнайдер [229, с. 844–856] припускає, що патерналістські теорії трансгуманістів є неадекватними для встановлення безперервності особистої ідентичності після радикального когнітивного вдосконалення або завантаження.

Таким чином, трансгуманістичні сценарії вдосконалення передбачають радикальну гнучкість пам’яті, цінностей і всіх інших елементів «патерну». Зокрема, трансгуманісти також визнають правдоподібність, навіть неминучість, множинних копій особистостей, які відчуватимуть ідентичність з попередньою оригінальною людиною. Хоча більшість трансгуманістів не вважають множення Я проблематичним, воно зазвичай вважається несумісним з припущенням про перехідну єдність ідентичності в часі.

Мовиться про те, що якщо індивід існує більше, ніж в одному екземплярі, то наскільки він може вважатися існуючим. Адже з моменту вивантаження

особистості на інший носій кожна з створених «копій» переживає власну еволюцію і набуває неповторного досвіду, відмінного від інших. На завершення мислителька запитує: «Що в кінцевому підсумку обґрунтовує ваше рішення вдосконалюватися чи не вдосконалюватися, якщо не те, що це якимось чином покращить те, ким ви є? Можливо, ви просто плануєте добробут вашого найближчого контингенту?» [229, с. 856].

Прикметно, що С. Шнайдер не звертає уваги на той факт, що існують трансгуманісти, які вважають особистість ілюзією [152; 153]. Останні стверджують, що радикальне збільшення тривалості життя та когнітивного розвитку підштовхне ліберально-демократичне суспільство до прийняття постліберальних індивідуалістичних моральних, правових і політичних меж. Своєю чергою, останні не передбачатимуть ідентичності, хоча конкретні «обриси» вищезазначених меж важко спрогнозувати. Натомість доволі важко осягнути значення «свободи, рівності й братерства» без формотворчого лімітування автономних індивідів як громадян.

Утилітаризм Дерека Парфіта, в якому беруться до уваги лише інтереси всіх майбутніх людей, а не чиясь особиста ідентичність, є однією з таких можливостей. Тоді можна було б стверджувати, що навіть якщо особиста ідентичність є фікцією, благо колективної майбутньої людини покращиться, у випадку підтримання цієї фікції в житті і праві. Це схоже на дебати про свободу волі та юридичну відповідальність у світлі нейронауки. Так, навіть якщо остання зруйнує ідею про те, що будь-який злочинець справді обирає певний вчинок, суспільна корисність буде більшою, якщо ми вдаватимемо наявність морального вибору людей і несення ними відповідальності за їх вчинки.

Однак можна уявити багато інших способів пристосування до ерозії ідентичності: від спроб використовувати нейротехнології для створення жорсткої і надійної особистої незмінності до їх використання для видозміни ідентичності. Вищезазначена ерозія може відбутися без будь-якого примусу: як вибіркове придушення механізмів мозку, що створюють ілюзію Я. У межах останніх доцільно виділити пропріоцепцію, що ймовірно, стане привабливою

мішенню для людей, які досліджують нейротехнології з терапевтичних і рекреаційних міркувань.

Досвіди, раніше доступні лише йогам, такі як безмежність тіла, емпатична єдність з іншими або поглинаюча концентрація, ймовірно, стануть звичайним явищем. Запис пам'яті та досвіду також дозволить ділитися ними з іншими, що багато хто захоче позиціонувати засобом зближення, євангелізації чи просто марнославства. Так, експериментально змінюючи свої цінності та бажання, ми можемо стати людьми, якими раніше не хотіли бути, від аморальних до суперморальних. Нік Бостром, ймовірно, мав на увазі саме такий розвиток подій у своєму есе 2001 року «Екзистенційні ризики» [64].

Мислитель, після обговорення природних і технологічних загроз, які можуть знищити людство, звертається до загрози «криків» і «скиглінь» – майбутнього, в якому наші нащадки все ще існуватимуть, однак не у формах, які зберегли б певну суттєву спадкоємність з тим, ким ми є сьогодні. У 2004 році він запропонував сценарій «крику», який може стати результатом добровільного використання вдосконалень у гонитві за капіталістичною конкуренцією: «Таким чином, ми можемо уявити собі технологічно високорозвинене суспільство, що містить багато видів складних структур, деякі з яких набагато розумніші і складніші за все, що існує сьогодні, в якому, тим не менш, повністю відсутня будь-яка істота, чий добробут має моральне значення. У певному сенсі це було б безлюдне суспільство. Всі види істот, які нам хоч трохи дорогі, зникли б [...]. Катастрофа полягала б у тому, що такий світ не містив би навіть правильних машин, тобто таких, які є свідомими і чиє благополуччя має значення» [65, с. 357].

Іншими словами, якщо ми приймемо теорію ідентичності щодо людського проєкту, то деякі форми суспільств з постособистісною ідентичністю також можуть бути суспільствами, які більше не представляють людський проєкт. Однак тоді критика есенціалізму ідентичності, ймовірно, застосовується на рівні суспільства навіть чіткіше, ніж для окремих осіб. Адже якщо не існує справжнього Я і людства, то актуалним є питання щодо вдавання колективного

існування.

Висновки до Розділу 3

Отже, у цьому розділі нами було досліджено самобутність антропологічної кризи в контексті трансгуманістичних викликів. Своєю чергою, це спродукувало дослідження онтологічних, соціокультурних та, власне, трансгуманістичних аспектів філософсько-антропологічних досліджень. Останні були розкриті через висвітлення особливостей філософської антропології у призмі проблематики онтологічного підходу, виокремлення антропологічного виміру людини у контексті онтологічних та соціокультурних досліджень, а також антропотехніки як трансгуманістичної інновації й біоетичних дилем. Окрім того, нами було представлено особливості людської культури та ідентичності в умовах технологічних змін: зокрема, досліджено технологічний прогрес та ідеї трансгуманізму як детермінанти розвитку антропологічних наук, переосмислено людську культуру в контексті технологічного прогресу, а також виокремлено самобутність особистої ідентичності в епоху цифрових змін.

Таким чином, трансформаційний характер людської природи є конституційно відкритим для змін (вдосконалення або спотворення): мовиться про всі види перетворень, які актуальні в межах людськості (прикметно, що останні можуть і будуть набувати трансформаційних змін). Відтак, відкритість людей до трансформацій доцільно розглядати в контексті нефіксованості їх природи та відкритості до самих себе. Натомість відносини з технологією (зокрема, машиною) як репрезентантом Іншого є доволі складними, оскільки питання близькості з останньою набуває спекулятивних рис. Отже, на сьогодні спекулятивні машини, можна позиціонувати як ступінь ранжування поняття людяності, оскільки останні не здатні досліджувати природу власного інтелекту і, ширше, логосу.

Натомість саме існування розумних машин, подібно до побутування

тварин, пов'язане з низкою екзистенційних та політичних проблем щодо кола питань, які можна їм доручити, їх прав та обов'язків. Першою чергою, напрями досліджень, які вивчають смисл і межі людського є різними способами людського буття, ранжованого буттям тварин й машин. У межах останнього доцільно говорити про подолання «фало-логоцентричної» ідеології з її подальшим перетворенням на антопоцентричну. Окрім того, логічним тоді буде подолання антропоцентричного гуманізму в ім'я ширшого постгуманістичного чи трансгуманістичного бачення життя.

Своєю чергою, сучасна, орієнтована на майбутнє, культурна антропологія перебирає на себе функцію пошуку, дослідження в просторі соціальних змін. Вищезазначені дослідження, закономірно, виходитимуть з певних конвенцій, зокрема тих, які орієнтували попередні антропології на минуле. Відтак, така наука майбутнього залишить позаду ілюзію безкорисливої соціальності і просуватиме репрезентативні, вимірювані, відтворювані тощо наукові розвідки, виходячи з точки зору того, як продуковане такими дослідженнями знання діятиме у світі: наполягаючи на критичній, етичній і заангажованій практиці.

Окремо доцільно згадати про феномен особистої ідентичності, яка в контексті розвитку технологій (зокрема, трансгуманістичного вчення) постає диференційованим питанням. Актуалізувати останню доцільно в межах утилітаризму Дерека Парфіта, суть якого у врахуванні інтересів людства, а не індивідума. Так, якщо навіть особиста ідентичність є фікцією (на думку частини трансгуманістів), що, своєю чергою, означає відсутність страху втратити Я в процесі вдосконалення тіла, то благо колективної майбутньої людини покращиться, у випадку підтримання цієї фікції в житті і праві. Таким чином, це дискусійне питання може бути вирішене за зразком дебатів про свободу волі та юридичну відповідальність у світлі нейронауки: навіть, якщо такої свободи немає, то для суспільства, його стабільного функціонування, правонаступності тощо доцільно зробити вигляд її наявності на умовах соціального контракту.

ВИСНОВКИ

1. Особливість розвитку проблематики, проаналізованої в дисертаційному дослідженні, визначається впливом трансгуманістичної філософії на становлення сучасного соціокультурного простору, в якому результативними виявляються навіть найбільш яскраво виражені прояви морфологічної свободи. Вищезазначене продукує розгляд трансгуманістичного руху в історико-культурному контексті, що репрезентується шляхом синтезу та протиставлення ідей низки світоглядних напрямів: класичного гуманізму, трансгуманізму та постгуманізму у дискурсі некласичної культури. При цьому позитивне вираження трансгуманізму стає можливим завдяки новітнім технологічним змінам, а усвідомлення вибору кожного кроку суб'єктом та об'єктом цих трансформацій є ключовим в їхньому культурологічному контексті. Натомість особливості історико-культурного контексту руху трансгуманізму закономірно продукують подальший аналіз його ідейних трансформацій у межах культурно-антропологічної дискусії.

2. Підґрунтям для філософських трансгуманістичних ідей є науково-фантастична література, прогностичний та репрезентативний характер якої суголосний з соціокультурним та економіко-технологічними аспектами суспільного розвитку в контексті культурної антропології. Специфіка висвітлення в науковій літературі та під час наукових заходів ідей вчених-трансгуманістів і їхніх опонентів – біоконсерваторів, дає змогу обґрунтувати продуктивність актуалізації цих ідей у НФ як нестандартному середовищі, що набуває спекулятивних форм. У межах останніх висвітлюється потенційне трансгуманістичне майбутнє, яке осягається крізь призму генези технологій та етичних проблем. Так, основу поглядів трансгуманістів складає заклик до звільнення людини від обмежень, накладених біологією, натомість постгуманісти прагнуть до позбавлення людини від впливу ідей, що сприяють трансгуманістичному баченню, висловлюючи сумніви в можливості вирішення моральних проблем постгуманізму шляхом взаємодії з біотехнологіями

сучасності.

3. Аналіз понять технокультури та сингулярності як важливих аспектів концептуалізації культури трансгуманізму спродукований висвітленням самобутності формування трансгуманістичних соціокультурних візій та їхнього впливу на суспільство на сучасному етапі. При цьому технокультуру розкрито як теорію, що втілює погляди на життя як його творчий початок, всупереч ідеям біоконсерваторів, що відмовляються від універсального осягнення онтологічної реальності шляхом заперечення самого вищезазначеного поняття. Разом з тим, диференційованість природи останньої визначає проблематичність її характеру, приховуючи перезатвердження та обґрунтування звичних ідей і цінностей. Трансгуманістичний рух постулює концепцію сингулярності як продукту стрімкого розвитку технологічних сил, що виходять з-під контролю. Ідея такої неконтрольованості, що гіпотетично може призвести до технологічної сингулярності, позиціонується дослідниками технокультури як одна зі стрижневих у сучасному футуризмі, а також НФ (у жанрі посткіберпанку та інших). Зокрема, сингулярність дає змогу переглянути погляди на історичні наративи, пов’язані з утопічними соціально-економічними реорганізаціями.

4. Значення концепту ШІ в межах сучасної соціокультурної парадигми актуалізується його інноваційністю, що наразі є третім проривним цивілізаційним етапом. Побутування ШІ реалізується у контексті сподівань вчених-трансгуманістів щодо формування в майбутньому нових трансгуманістичних категорій – суперінтелекту та супердобробуту, що стане можливим у результаті панування штучного мозку. Закономірна можливість останнього перевершувати природні здібності людини передбачає рух до потенційного завантаження людської свідомості на цифрові носії (емуляції) з подальшим її об’єднанням з вищезазначеним ШІ як способом подолання біологічних обмежень людського виду. У цьому контексті безпосередні надії людини на продовження власного існування будь-яким способом (включно з формою цифрової копії себе самої) ґрунтуються на цілком природному для людського індивіда страху смерті як багатогранному конструкті.

5. Важливою віхою процесу концептуалізації трансгуманізму в контексті культурно-антропологічних трансформацій є глибинне дослідження концепції смертності, безсмертя як подолання страждань. Своєю чергою, ключовими складниками феномена страху смерті є страх своєї смерті та страх смерті інших людей, які поділяються на публічний, приватний та несвідомий рівні. Показово, що концептуальною базою потенційної емуляції людського мозку, шляхом його завантаження на цифровий носій та феноменологічного переживання ним свідомості, є онтологія безсмертя, яка викликає сумніви у користі такого вдосконалення. Мовиться також про відтермінування смерті як головного обмеження людського існування і константи буття, що продукує розуміння переконань у біологічному початку останнього. При цьому опір модифікаціям є боротьбою за людську сутність та можливість залишитись собою і відповідати власній природі. Однак трансгуманісти розглядають вищезазначену перспективу як подолання страху існування, а неминучі буттєві парадокси і фундаментальні морально-етичні проблеми вважають такими, що будуть подолані в майбутньому.

6. Дослідження особливостей антропологічної кризи в контексті викликів трансгуманізму продукує вивчення онтологічних, соціокультурних і трансгуманістичних аспектів філософсько-антропологічних студій. Відкритість трансформаційного характеру людської природи до вдосконалення або спотворення доцільно розглядати в контексті нефіксованості природи трансформацій та відкритості до самих себе. Поряд з тим, дискусійним є питання відносин людини з технологією, адже машини не здатні досліджувати природу власного інтелекту, отже, ця проблема набуває спекулятивних рис. Однак, сам факт існування таких машин, на кшталт побутування тварин, пов’язаний із широким спектром проблем екзистенційного та політичного характеру щодо низки питань, прав та обов’язків, які можна їм доручити. У межах буття тварин і машин доцільно вести мову про подолання «фало-логоцентричної» ідеології з її подальшим перетворенням на антропоцентричну. Вищезазначене продукує логічність руху до подолання

антропоцентричного гуманізму на користь ширшого постгуманістичного чи трансгуманістичного бачення життя.

7. Проблема переосмислення людської культури актуалізована в контексті сучасних культурно-антропологічних студій, функцією яких є пошук та дослідження в просторі соціальних змін. Закономірно, що майбутнє науки пов'язане з відсутністю ілюзій щодо безкорисливої соціальності та буде спрямоване на просування репрезентативного знання з точки зору критичної, етичної та заангажованої практики. Природно, що в контексті розвитку руху трансгуманізму особиста ідентичність є диференційованим питанням, яке актуалізується в межах утилітаризму, пріоритетом для якого є інтереси людства, а не окремого індивіда. Частина вчених-трансгуманістів вважає, що особиста ідентичність є фікцією, що, своєю чергою, породжує відсутність страху її втрати в процесі вдосконалення людського тіла. Таким чином, це питання має дискусійний характер, і може бути розв'язане шляхом дебатів про свободу волі та юридичну відповідальність у контексті нейронауки. Своєю чергою, у разі відсутності такої свободи доцільним є вдавання її наявності задля стабільного функціонування та правонаступності суспільства на умовах соціального контракту.

Отже, у дисертаційному дослідженні, присвяченому концептуалізації феномена трансгуманізму в культурній антропології: репрезентовано характерні риси філософії трансгуманізму з урахуванням особливостей її впливу на творення сучасного соціокультурного простору; відстежено процес становлення трансгуманістичних ідей у науковій та науково фантастичній літературі; досліджено поняття технокультури та сингулярності як окремі аспекти концептуалізації культури трансгуманізму; визначено роль концепту ШІ в умовах сучасної соціокультурної парадигми; вивчено специфіку етичних, соціально-культурних і технологічних аспектів трансгуманістичної концепції смертності та безсмертя; з'ясовано стрижневі філософсько-антропологічні та антропотехнічні засади людського розвитку в контексті трансгуманізму; висвітлено трансгуманістичну проблематику переосмислення людської

культури та ідентичності в умовах цифрових змін.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Азімов А. Фундація / пер. Клочко Р. Київ: Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2017. 224 с.

2. Алєксєєва К. І. Трансгуманізм і релігія: єдність мети і розбіжність методологій. *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу*: матеріали ІІ Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої пам'яті свт. Луки (Войно В. Ф. – Ясенецького) (м. Київ, 11–12 червня 2020 р.). Київ: НМУ ім. О. О. Богомольця, ВР ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, 2020. С. 186–189. URL: https://goo.su/mMOosf (дата звернення: 16.01.2024).

3. Бажан С. П., Чернова Н. С. Концепція антропотехніки в соціально-гуманітарному вимірі. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. 2023. № 24. С. 88–100. DOI: https://doi.org/10.15802/ampr.v0i24.295380 (дата звернення: 16.01.2024).

4. Бакуменко О. В. Модифікації технічної творчості в культурі постіндустріального суспільства. *Культурологічний альманах*. 2023. № 3. С. 84–88. DOI: https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.3.10 (дата звернення: 16.01.24).

5. Бостром Н. Суперінтелект. Стратегії і небезпеки розвитку розумних машин / пер. Ящук А., Ящук А. Київ: Наш Формат, 2020. 408 с.

6. Верн Ж. 20 000 льє під водою / пер. Паламарчук Д. Київ: Веселка, 2010. 300 с.

7. Верн Ж. Подорож на Місяць / пер. Білецький А. Київ: Молодь, 1948. 250 с.

8. Власенко Ф. П., Левченюк Є. В., Товмаш Д. А. Посткультура в контексті трансгуманізму. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.* 2019. № 2. С. 166–170. URL: https://goo.su/Uexvj (дата звернення: 16.01.2024).

9. Воронкова В., Нікітенко В. Проблема трансформації людини у контексті трансгуманізму: методологія цифрової антропології. *Humanities Studies.* 2023.

№ 16 (93). С. 9–17. DOI: https://doi.org/10.32782/hst–2023–16–93–01 (дата звернення: 16.01.2024).

10. Гакслі О. Який чудесний світ новий! / пер. Морозов В. Львів: Видавництво Старого Лева, 2016. 356 с.

11. Гоц Л. С. Трансгуманізм не постгуманізм: експлікація актуальної семантики понять. *Питання культурології.* 2021. № 38. С. 54–64. DOI: https://doi.org/10.31866/2410–1311.38.2021.245648 (дата звернення: 16.01.2024).

12. Гоц Л. С. Трансгуманізм у синхронно-діахронному вимірі культури: концептуалізація, типологія і періодизація. *Питання культурології.* 2022. № 39. С. 10–20. DOI: https://doi.org/10.31866/2410–1311.39.2022.256888 (дата звернення: 16.01.2024).

13. Ґібсон В. Нейромант. Київ: Видавництво, 2017. 352 с.

14. Данте А. Божественна комедія. Харків: «Фоліо». 2018. 315 с.

15. Декарт Р. Метафізичні твори. Харків: «Фоліо», 2023. 650 с.

16. Єйтс В. Б. Вибрані твори: поезії, поеми та драми / Пер., приміт. Павличко С.; пер. з англ., приміт. Мокровольський О. Київ: Юніверс, 2004. 636 с.

17. Іщенко Ю. А. Привиди трансгуманізму. *Гуманітарні науки і освіта сьогодні*: Матеріали читань до Днів науки Центру гуманітарної освіти НАН України 2021 (м. Київ, 15–18 травня 2021 р.). Київ: ЦГО НАН України, 2021. С. 27–39. URL: https://goo.su/KBz0u (дата звернення: 16.01.2024).

18. Капустіна Н. Б., Попсуєнко Л. О. Трансгуманізм як проєкт покращення людини: філософсько-етичний вимір. *Юридичний вісник*. 2019. № 2. С. 94–99. URL: https://goo.su/qOJl (дата звернення: 16.01.2024).

19. Кобзєва І. О. Трансгуманізм і майбутнє людини: спроба філософсько-антропологічного осмислення. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2019. Вип. 3–4. С. 3–12. URL: https://goo.su/E69rP8 (дата звернення: 16.01.2024).

20. Конотоп Л. Трансгуманізм у ракурсі філософської й релігійної антропології. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія:*

Філософія. Культурологія. Збірник наукових праць. 2021. № 1 (33). С. 21–25. URL: https://goo.su/klzrTD (дата звернення: 16.01.2024).

21. Кравченко П., Кісельова Т. Людина і безсмертя в поглядах трансгуманістів. *Філософські обрії.* 2021. № 45. С. 50–57. DOI: http://doi.org/10.33989/2075–1443.2021.45.242666 (дата звернення: 16.01.2024).

22. Нестеренко П. Трансгуманізм та феномен кріоніки в контексті проблеми смерті та безсмертя особистості. *Вісник Львівського університету. Серія Філософсько-політологічні студії.* 2022. Вип. 42. С. 111–117. DOI: https://doi.org/10.30970/PPS.2022.42.14 (дата звернення: 16.01.2024).

23. Орвелл Д. 1984 / пер. Шовкун В. Київ: Видавництво Жупанського, 2015, 320 с.

24. Піко делла Мірандола Д. Промова про гідність людини. *Всесвіт*. 2014. № 11–12. С. 45.

25. Платон. Апологія Сократа. Діалоги / Переклад з давньогрецької Кобова Й., Мушака Ю. Харків: Видавництво «Фоліо», 2017. 452 с.

26. Радутний О. Е. Здогадки про сингулярність крізь оптику штучного інтелекту і цифрової людини. *Злочинність і протидія їй в умовах сингулярності: тенденції та інновації*: збірник тез доповідей науково-практичної конференції, присвяченої пам’яті члена правління Кримінологічної асоціації України, професора Тетяни Андріївни Денисової (м. Харків, 16 квіт. 2021 р.). Харків: ХНУВС, 2021. С. 449–450. URL: https://goo.su/yz60o0 (дата звернення: 16.01.2024).

27. Соловйова І. І. Трансгуманізм метамодерну. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2023. № 1 (51). С. 43–49. DOI: https://doi.org/10.24195/sk1561–1264/2023–1-7 (дата звернення: 16.01.2024).

28. Стокер Б. Дракула / пер. Щербина Д. Київ: Nebo BookLab Publishing, 2023. 600 с.

29. Стратонова Н. Морально-етичні проблеми трансгуманізму. *Людина і культура* / за ред. Шевчука Д. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2019. С. 103–116. URL: https://goo.su/M65E

(дата звернення: 16.01.2024).

30. Трач Ю. В. Трансгуманізм як світоглядна концепція. *Сучасні дослідження культури і мистецтва*: збірник тез Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Сєвєродонецьк, 25–26 листопада 2021 р.). Сєвєродонецьк: вид-во СНУ ім. Даля В., 2021. С. 30–34. URL: https://goo.su/IxPepq (дата звернення: 16.01.2024).

31. Фанон Ф. Про насильство. *Вперед*: веб-сайт. URL: https://vpered.wordpress.com/2010/11/22/fanon-de-la-violence/ (дата звернення: 20.01.2024).

32. Харарі Ю. Н. Homo Deus. Людина божественна. За лаштунками майбутнього. Київ: Видавництво «Book Chef», 2022. 512 с.

33. Харарі Ю. Н. Sapiens: Людина розумна. Коротка історія людства. Київ: Форс, 2021. 544 с.

34. Цикин В. А. Философская интерпретация инновационного образования. Сумы: Polmarium Academic Publishing. 2014. 246 с.

35. Цикин В. А. Философский дискурс феномена конвергенции супертехнологий в обществе риска. Сумы: МакДен, 2012. 264 с.

36. Чапек К. РУР (Россумові універсальні роботи) / пер. із чеської Ващенко О. Київ: Видавничий дім «Комора», 2020. 192 с.

37. Шеллі М. Франкенштейн, або сучасний Прометей / пер. Лученкова Д. Київ: Видавництво «Book Chef», 2022. 304 с.

38. Accelerating possession: Global futures of property and personhood / Maurer B. & Schwab G. (eds.). New York: Columbia University Press, 2006. 196 p.

39. Adam B., Groves C. Future matters: Action, knowledge, ethics. Leiden and Boston: Brill, 2007. 214 p.

40. Agamben G. The Open: Man and Animal, trans. Stanford: Stanford University Press, 2004. 21 p.

41. Akst J. Neandertal DNA in Modern Human Genome Is Not Silent. *The Scientist*. 2019. URL: https://www.the-scientist.com/features/neanderthal-dna-in-modern-human-genomes-i

s-not-silent–66299 (last accessed: 15.02.2024).

42. Aldiss B. W., Wigmore D. Trillion year spree: The history of science fiction. London, England: Gollancz, 1986. 256 p.

43. Al-Kassimi K. A Postmodern (Singularity) Future with a Post-Human Godless Algorithm: Trans-Humanism, Artificial Intelligence, and Dataism. *Religions*. 2023. № 14. P. 1–26. DOI: https://doi.org/10.3390/rel14081049URL:https://goo.su/Jsvy (last accessed: 16.01.2024).

44. Anderson B. Hope for nanotechnology: anticipatory knowledge and the governance of affect. *Area*. 2007. №39 (2). P. 156–165.

45. Anderson M. L. Embodied Cognition: A Field Guide. *Artificial Intelligence*. 2003. №149 (1). P. 91–130.

46. Anthropologies and Futures. Researching Emerging and Uncertain Worlds. Salazar J. F., Pink S., Irving A., Sjöberg J. London: Bloomsbury Academic, 2017. 324 p.

47. Ariès P. Western Attitudes Toward Death: From the Middle Ages to the Present. Johns Hopkins University Press, 1974. 128 p. URL: https://goo.su/2z2KGU7 (last accessed: 16.01.2024).

48. Audouze F. Leroi-Gourhan, a Philosopher of Technique and Evolution. *Journal of Archaeological Research*. 2002. №10. P. 277–306. DOI: 10.1023/A:1020599009172 (last accessed: 20.02.2024).

49. Bacon F. New Atlantis. *Project Gutenberg*: website. URL: https://www.gutenberg.org/ebooks/2434 (last accessed: 20.02.2024).

50. Bacon F. Novum Organum / Translated by Ellis R. L. and Spedding J. *Robertson J. (ed.) / The Philosophical Woeks of Francis Bacon*. London: Routledge, 1905. P. 124–178.

51. Bailey R. For Enhancing People. *The Transhumanist Reader*. Malden M. A.: Wiley-Blackwell, 2013. P. 329.

52. Banks J. A., Banks C. A. M. Handbook of research on multicultural education. San C. A. Francisco: Jossey-Bass, 2004. 567 p.

53. Barthes R. Mythologies. (Lavers A., Trans.). New York: Farrar, Straus & Giroux, 1972. 112 p.

54. Bartle R. Designing virtual worlds. Indianapolis: New Riders, 2003. 429 p.

55. Bauerle-Willert D. Culture, place and location. *Place and Location. Studies in Environmental Aesthetics and Semiotics III* / Sarapik V., Tüür K. (eds.). Tallinn: Estonian Academy of Arts, 2003. P. 149–153.

56. Beall E. F. Hesiod's Prometheus and Development in Myth. *Journal of the History of Ideas*. 1991. Vol. 52. № 3. P. 355–371.

57. Bell G., Dourish P. Yesterday's tomorrows: notes on ubiquitous computing's dominant vision. *Personal and Ubiquitous Computing*. 2007. Vol. 11. P. 133–143.

58. Benjamin R. Assessing risk, automating racism. *Science*. 2019. №366 (6464). P. 421–422

59. Benjamin R. Race After Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code. Hoboken N. J.: John Wiley & Sons, 2019. 362 p.

60. Bernal J. D. The world, the flesh & the devil; an enquiry into the future of the three enemies of the rational soul. Bloomington: Indiana University Press, 1969. 209 p.

61. Bloch E. The Principle of Hope. Cambridge M. A.: MIT Press, 1986. 115 p.

62. Bostrom N. A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*. 2005. Vol. 14. No. 1. P. 1–25.

63. Bostrom N. Defense of Posthuman Dignity. *H+/-: Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus, 2011. P. 95–102.

64. Bostrom N. Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards. *Journal of Evolution and Technology.* 2001. №9 / 1. P. 101–116.

65. Bostrom N. The Future of Human Evolution. *Tandy* C. *(ed.). Death and Anti-Death: Two Hundred Years After Kant, Fifty Years After Turing*. Palo C. A. Alto: Ria University Press, 2004. P. 339–371.

66. Bostrom N. The Transhumanist FAQ: A General Introduction. The World Transhumanist Association. *Nick Bostrom's*: website. URL:

https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf (last accessed: 16.02.2024).

67. Bostrom N. Transhumanist Values. *Nick Bostrom's*: website. URL: https://nickbostrom.com/ethics/values.html (last accessed: 16.02.2024).

68. Bostrom N. Why I Want to be a Posthuman I. When, Grow U. *The Transhumanist Reader*. Malden M. A.: Wiley Blackwell, 2013. P. 116–134.

69. Brassier R. Prometheanism and its Criticsю. *Mackay R., Avanessian A.* (eds.). *Accelerate*. Falmouth U. K.: Urbanomic, 2014. P. 86–132.

70. Brooks D. The Philosophy of Data. *The New York Times*: website. URL: https://www.nytimes.com/2013/02/05/opinion/brooks-the-philosophy-of-data.html (last accessed: 17.02.2024).

71. Bruno G. The Expulsion of the Triumphant Beast. *Farrington B. The Philosophy of Francis Bacon*. Chicago: University of Chicago Press, 1964. P. 27.

72. Bruun M. H., Wahlberg A. The Anthropology of Technology: The Formation of a Field. *The Palgrave Handbook of the Anthropology of Technology* / Bruun M. H., Wahlberg A., Douglas-Jones R., Hasse C., Hoeyer K., Kristensen D. B., Winthereik B. R. (eds.). London: Palgrave Macmillan, 2022. P. 1–33.

73. Buben A. The Hope of Meaningful Immortality. *Journal of Philosophical Research*. 2021. Vol. 46. P. 80–103. DOI: https://doi.org/10.5840/jpr2021630163 (last accessed: 16.01.2024).

74. Burke B. L., Martens A., Faucher E. H. Two decades of terror management theory: A meta-analysis of mortality salience research. *Personality and Social Psychology Review*. 2010. № 14 (2). P. 155–195

75. Byerly T. R. Death, Immortality, and Eternal Life. London: Routledge, 2021. 220 p. URL: https://goo.su/BPpBwh (last accessed: 16.01.2024).

76. Carey J. Communication as Culture. London: Routledge, 1989. 506 p.

77. Castro E. Cannibal V. Metaphysics D. / trans. Skafish P. Minneapolis: Univocal, 2014. P. 68.

78. Castronova E. Synthetic worlds: The business and culture of online games. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005. 420 p.

79. Cerullo M. A. Uploading and Branching Identity. *Minds and Machines*.

2015. №25. P. 17–36.

80. Chalmers D. The hard problem of consciousness. *Velmans M., Schneider S. (eds.). The Blackwell companion to consciousness*. Blackwell Publishing, 2007. P. 225–235. URL: https://doi.org/10.1002/9780470751466.ch18 (last accessed: 15.02.2024).

81. Chase A. In a dark wood: The fight over forests and the myths of nature. New Brunswick, New York: Transaction Publishers, 2001. 264 p.

82. Cizek K., Uricchio W. et. al. Collective Wisdom Co-Creating Media within Communities, across Disciplines and with Algorithms. *Works in Progress*: website. URL: https://wip.mitpress.mit.edu/collectivewisdom (last accessed: 10.02.2024).

83. Clark A., Chalmers D. The Extended Mind. *Analysis.* 1998. Vol. 58 №1. P. 7–19.

84. Condorcet J.-A.-N. d. Sketch C. for a historical picture of the progress of the human mind. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979. 204 p.

85. Contemporary futures: Perspectives from social anthropology. Wallman S. (ed.). London: Routledge, 1992. 410 p.

86. Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science / Ed. Roco M., Bainbridge W. Virginia: Arington, 2002. 482 p. URL: https://obamawhitehouse.archives.gov/sites/default/files/microsites/ostp/bioecon-%28%23%20023SUPP%29%20NSF-NBIC.pdf (last accessed: 10.01.2024).

87. Dante A. The Divine Comedy of Dante Alighieri / tr. Carую H. F. New York, 1970, 263 p.

88. Davis K. My body is my art: Cosmetic surgery as feminist utopia. *The European Journal of Women's Studies*. 1997. №4. P. 3–37.

89. De Grey A. Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime. New York: St. Martin's Press, 2007. 182 p.

90. De Grey A. The Curate's Egg of Anti-Anti-Aging Bioethics. *The Transhumanist Reader* / More M., Vita N. – More (eds.). Malden M. A.: Wiley-Blackwell, 2013. 217 p.

91. De Grey A. Reimagine Aging. *Internet Archive*: website. URL: https://web.archive.org/web/20201112024019/https://www.lifespan.io/news/aubrey (last accessed: 09.02.2024).

92. Delany P. The University in Pieces: Bill Readings and the Fate of the Humanities. Profession, 2000. P. 89–96. *JSTOR:* website. URL: www. jstor. org / stable / 25595706 (last accessed: 24.01.2024).

93. Derrida J. Plato's Pharmacy. *Dissemination* / trans. Johnson B. Chicago: University of Chicago Press, 1981. P. 63–171.

94. Descartes R. Meditations on First Philosophy. *The Philosophical Works of Descartes* / trans. Haldane E. S. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. P. 1–12.

95. Descola P. Beyond Nature and Culture / trans. Lloyd J. Chicago: University of Chicago Press, 2013. 212 p.

96. Design Anthropological Futures / Smith R. C., Vangkilde K. T., Kjærsgaard M. G., Otto T., Halse J., Binder T. (eds.). London: Bloomsbury, 2016. 350 p.

97. Dibbell J. My tiny life: Crime and passion in a virtual world. New York: Owl Books, 1999. 144 p.

98. Dourish P., Bell G. Divining a digital future: Mess and mythology in ubiquitous computing. Cambridge M. A.: MIT Press, 2011. 205 p.

99. Dreyfus H. Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology. *Readings in the Philosophy of Technology* / Kaplan D. M. (ed.). Lanham U. K.: Rowman & Littlefield, 2009. P. 26–27.

100. Dreyfus H. L. Being-In-The-World. Cambridge: MIT Press, 1991. 273 p.

101. Dreyfus H. L. What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason. Cambridge M. A.: MIT Press, 1992. 304 p.

102. Dusek V. Philosophy of technology. Oxford: Blackwell, 2006. 519 p.

103. Eagleton T. The idea of culture. Oxford: Blackwell, 2000. 175 p. URL: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4929921/mod_resource/content/1/Terry%20Eagleton-The%20Idea%20of%20Culture-Wiley-Blackwell%20%282000%29.pdf

(last accessed: 17.02.2024).

104. Ellul J. The Technological Society / trans. Wilkinson J. New York: Vintage Books, 1964. 376 p.

105. Ellul J. The Technological System / trans. Joachim Neugroschel. New York: Continuum, 1980. 331 p.

106. Ethical aspects of ICT implants in the human body. Opinion of the European Group on Ethics in Science and New Technologies to the European Commission. *European Commission*: website. URL: http://www.libertysecurity.org/IMG/pdf/avisgrouponeticsen.pdf (last accessed: 10.02.2024).

107. Fabian J. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia University Press, 1983. 382 p.

108. Farman A. Transhumanism. *The Open Encyclopedia of Anthropology* / Stein F. (ed.). 2022. DOI: http://doi.org/10.29164/22transhumanism (last accessed: 16.01.2024).

109. Ferrando F. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. *Existenz*. 2013. №8 / 2. P. 26–32.

110. Fillard J. – P. Transhumanism: A Realistic Future. World Scientific, 2020. 204 p. *Google Books*: website. URL: https://goo.su/Uhp4z (last accessed: 16.01.2024).

111. Forsyth T. Critical political ecology: The politics of environmental science. New York: Routledge, 2003. 336 p. URL: https://www.routledge.com/Critical-Political-Ecology-The-Politics-of-Environmental-Science/Forsyth/p/book/9780415185639 (last accessed: 13.02.2024).

112. Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Pantheon Books, 1977. 512 p.

113. Foucault M. Introduction to Kant's Anthropology / ed. and trans. Nigro R. and Briggs K. Semiotext (e) Foreign Agents Series. Cambridge M. A.: MIT Press, 2008 75 p.

114. Foucault M. The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. Milton Park: Taylor & Francis, 2012. 118 p.

115. Franklin A. Nature and social theory. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2002. 204 p.

116. Franklin B., et al. Mr. Franklin: a selection from his personal letters. New Haven: Yale University Press, 1956. 315 p.

117. Freedman C. Critical theory and science fiction. Middletown C. T.: Wesleyan University Press, 2000. 374 p.

118. Freud S. Totem and Taboo. London: Ark Paperback, 1983. P 1–17.

119. Friedman R. Z. Hypocrisy and the Highest Good: Hegel on Kant's Transition from Morality to Religion. *Journal of the History of Philosophy.* 1986. Vol. 24. № 4. P. 503–533.

120. Fukuyama F. Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York: Farrar Straus & Giroux, 2002. 255 p.

121. Fukuyama F. Transhumanism. *Foreign Policy*. 2004. № 144. P. 42–43. DOI: https://doi.org/10.2307/4152980 (last accessed: 16.01.2024).

122. Fuller S. Humanity 2.0. Basingstoke U. K.: Palgrave-Macmillan, 2011. 128 p.

123. Fuller S. Preparing for Life in Humanity 2.0. London: Palgrave Macmillan, 2013. 256 p.

124. Future Natural: Nature, science, culture / Edited by Robertson G., Mash M., Tickner L., Bird J., Curtis B., Putnam T. London: Routledge, 1996. 512 p.

125. Geertz C. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic Books, 1973. 470 p. URL: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5781397/mod_resource/content/1/Geertz_Clifford_The_Interpretation_of_Cultures_Selected_Essays%20%281%29.pdf (last accessed: 14.02.2024).

126. Gell A. The anthropology of time: Cultural constructions of temporal maps and images. Oxford: Berg, 1992. 259 p.

127. Geraci R. M. Robots and the sacred in science and science fiction:

Theological implications of artificial intelligence. *Zygon*. 2007. №42. P. 961–980. DOI: 10.1111/j.1467–9744.2007.00883.x (last accessed: 13.02.2024).

128. Gessler N. Artificial culture. *Artificial life IV. Proceedings of the fourth international workshop on the synthesis and simulation of living systems* / Brooks R., Maes P. (Eds.). Cambridge: MIT Press, 1994. P. 430–435.

129. Gessler N. Computer models of cultural evolution. 2002. 28 p. URL: https://people.duke.edu/~ng46/cv-pubs/02comocultevo.pdf (last accessed: 10.02.2024).

130. Gessler N. Ethnography of artificial culture – Specifications, prospects and constraints. *Evolutionary programming IV. Proceedings of the fourth annual conference on evolutionary programming* / McDonnell J. R., Reynolds R., Fogel D. (Eds.). Cambridge: MIT Press, 1995. P. 319–331.

131. GFP Bunny. 2000. *Eduardo Kac*: website. URL: https://www.ekac.org/gfpbunny.html (last accessed: 11.02.2024).

132. Gilman S. Making the body beautiful. Princeton: Princeton University Press, 1999. 114 p.

133. Greenfield A. Radical Technologies. London: Verso, 2017. 316 p.

134. Greenland C. The entropy exhibition: Michael Moorcockand the British New Wave in Science Fiction. London, England: Routledge & Kegan Paul, 1983. 156 p.

135. Guattari F. The Three Ecologies / trans. Pindar I., Suttonю P. London: Athlone Press, 2000. 249 p.

136. Habermas J. The Future of Human Nature. Cambridge: Polity Press. 2003. 419 p.

137. Hailes N. K. My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts. Chicago: University of Chicago Press, 2005. 329 p.

138. Haldane J. Daedalus B. S.; or, Science and the Future. London: Paul K., Trench, Trubner & co., ltd., 1924. 39 p.

139. Halse J. Ethnographies of the Possible. *Design anthropology.* London: Routledge, 2013. P. 180–196.

140. Harari Y. N., Homo Deus. New York: HarperCollins, 2017. 25 p.

141. Haraway D. A cyborg manifesto: Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century. *Bell D., Kennedy B. (Eds.). The cybercultures reader*. London and New York: Routledge, 2001. P. 291–324.

142. Hayles N. K. How We Became Posthuman. Chicago: University of Chicago Press, 1999. 115 p.

143. Hayles N. K. Unthought: The Power of the Cognitive Nonconscious. Chicago: University of Chicago Press, 2017. 320 p.

144. Hayles N. K. Wrestling with Transhumanism. *H+/-: Transhumanism and Its Critics* / eds. Gregory R. H., Grassie W. Philadephia: Metanexus, 2011. 124 p.

145. Hegel G. The W. Phenomenology F. of Spirit / trans. Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 201 p.

146. Heidegger M. The Age of the World Picture. The Question Concerning Technology and Other Essays. New York & London: Garland Publishing, INC., 1977. 182 p. URL: https://monoskop.org/images/4/44/Heidegger_Martin_The_Question_Concerning_Technology_and_Other_Essays.pdf (last accessed: 16.02.2024).

147. Heidegger M. The Question Concerning Technology. *Basic Writings*. London: Harper Perennial, 2008 / 1953. P. 307–342.

148. Heilbroner R. L. Do machines make history? *Technology and Culture*. 1967. №8 (3). P. 335–345.

149. Hollinger V. Contemporary trends in science fiction criticism, 1980–1999. *Science Fiction Studies*. 1999. №26. P. 232–262.

150. Horkheimer M., Adorno T. Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments / trans. Jephcott E. Stanford: Stanford University Press, 2002. 239 p.

151. Huber P. Hard green: Saving the environment from the environmentalists, a conservative manifesto. New York: Basic Books, 1999. 404 p.

152. Hughes J. Citizen Cyborg. Cambridge: Westview Press, 2004. 356 p.

153. Hughes J. Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy.* 2010. №35 / 6. P. 622–640.

154. Hughes J. The Future of Death: Cryonics and the Telos of Liberal Individualism. Journal of Evolution and Technology. 2001. №6 / 1. P. 18–30.

155. Hughes J. The Illusiveness of Immortality. *Tandy C., ed., Death and Anti-Death*. Vol. 3: Fifty Years after Einstein, One Hundred Fifty Years after Kierkegaard. New York: Ingram, 2005. 516 p.

156. Hui Y. Recursivity and Contingency. London: Rowman and Littlefield, 2019. 185 p.

157. Huizinga J. Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture. Boston: Beacon Press, 1960. 220 p. URL: https://merton.bellarmine.edu/files/original/b0899cfad820ab8ad7033952b7a022ba1d7cab9d.pdf (last accessed: 18.01.2024).

158. Human: A History (Oxford Philosophical Concepts) / Hübner K. (ed.). New York: Oxford University Press, 2022. 440 p. URL: https://goo.su/hj8g (last accessed: 16.01.2024).

159. Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology / trans. Kersten F. The Hague: Nijhoff, 1982. 522 p.

160. Huxley J. New Bottles for New Wine. London: Chatto & Windus, 1957. 374 p.

161. Is this the bionic man? Editorial. *Nature*. 2006. Vol. 442. P. 70–99.

162. Istvan Z. Transhumanist Wager. New York: Futurity Imagine Media LLC, 2013. 224 p. URL: https://ru.scribd.com/document/225974637/The-Transhumanist-Wager-by-Zoltan-Istvan (last accessed: 04.01.2024).

163. Jameson F. Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press., 1991. 192 p.

164. Kagawa-Singer M. The cultural context of death rituals and mourning practices. *Oncology Nursing Forum*. 1998. №25 (10). P. 1752–1756.

165. Kalish R. A. Death, grief, and caring relationships. Pacific C. A. Grove: Brooks / Cole, 1984. 309 p.

166. Kalish R. A., Reynolds D. K. Death and ethnicity: A psychocultural study. Farmingdale N. Y.: Baywood, 1981. 279 p.

167. Kant I. Critique of Pure Reason / trans. Smith N. K. Macmillan, 1929. P. 428–432.

168. Kass L. Reflections on Public Bioethics: A View from the Trenches. *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 2005. Vol. 15. №3. P. 49–61.

169. Kastenbaum R. Dying and bereavement. *Gerontology: An interdisciplinary perspective* / Cavanaugh J. C., Whitbourne S. K. (eds.). New York: Oxford University Press, 1999. P. 155–185.

170. Kinsley S. Futures in the making: Practices for anticipating ubiquitous computing. *Environment and Planning A*. 2012. № 44 (7). P. 1554–1569.

171. Kitchin R., Dodge M. Code / Space, software and everyday life. Cambridge: The MIT Press, 2011. 420 p.

172. Krueger O. Gnosis in cyberspace?: Body, mind and progress in posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*. 2005. №14. P. 78–79.

173. Kupchyk R., Miasoid H. World culturological trends of communications development in the conditions of digitalization. *Three Seas Economic Journal*. 2021. Vol. 2 (3). P. 54–60. DOI: https://doi.org/10.30525/2661–5150/2021–3-8 (last accessed: 16.01.2024).

174. Kurzweil R. The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence. New York: Penguin, 1999. 514 p.

175. Kurzweil R. The Singularity is Near. New York: Viking, 2005. 84 p.

176. Lain D. Advancing Conversations: Aubrey de Grey, 7. Winchester U. K.: Zero Books, 2016. 155 p.

177. LaMettrie O. J. Machine man and other writings. Cambridge texts in the history of philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 266 p.

178. Large W. Heidegger's Being and Time: An Edinburgh Philosophical Guide. *Edinburgh University Press*. 2008. Vol. 1. URL: http://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctv2f4vk2z (last accessed: 17.01.2024).

179. Latour B. A Cautious Prometheus? A Few Steps Towards a Philosophy of

Design (With Special Attention to Peter Sloterdijk). *Networks of Design: Proceedings of the 2008 Annual International Conference of the Design History Society (UK)* / Glynne J., Hackne F., Minto V. (eds). Boca Raton (FL): Universal Publishers, 2008. P. 2–11.

180. Levinas E. Difficult freedom: essays on Judaism. Johns Hopkins University Press, 1990. 482 p.

181. Lévi-Strauss C. Structural Anthropology. New York: Basic Books, 1963. 440 p. URL: https://monoskop.org/images/e/e8/Levi-Strauss_Claude_Structural_Anthropology_1963.pdf (last accessed: 15.02.2024).

182. Lévi-Strauss C. The Elementary Structures of Kinship. London: Eyre and Spottiswoode, 1970. P. 12–25.

183. Lindberg S. From Technological Humanity to Bio-technical Existence. New York: State University of New York Press, 2023. 181 p.

184. Lindberg S. On Prosthetic Existence: What Differentiates Deconstruction from Transhumanism and Posthumanism. *Humanism and Its Discontents: The Rise of Transhumanism and Posthumanism* / Jorion P. (Ed.). New York: Palgrave Macmillan, 2022. 204 p.

185. Ljungberg C. Wilderness from an ecosemiotic perspective. *Sign System Studies*. 2001. № 29 (1). P. 169–186.

186. Mackenzie A. Set. *Inventive methods, the happening of the social* / Lury C., Wakeford N. (eds.). London: Routledge, 2012. P. 134–195.

187. Manzocco R. Transhumanism – Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status. Cham : Springer, 2019. DOI: http://doi.org/10.1007/978–3-030–04958–4 (last accessed: 16.01.2024).

188. Marchione M. Chinese researcher claims first gene-edited babies. *AP*: website. URL: https://apnews.com/article/ap-top-news-international-news-ca-state-wire-genetic-frontiers-health–4997bb7aa36c45449b488e19ac83e86d (last accessed: 15.01.2024).

189. Matussek P. Inventing Interfaces: Camillo's Memory Theater and the

Renaissance of Human-Computer Interaction. *Renaissance Futurities*, 2019. P. 41–64. DOI: https://doi.org/10.1515/9780520969513–006 (last accessed: 04.01.2024).

190. Mayer C. Amortality: The Pleasures and Perils of Living Agelessly. Vermilion, 2011. 304 p.

191. McKibben B. Falter: Has the Human Game Begun to Play Itself Out? New York: Henry Holt and Company, 2019. 415 p.

192. Milburn C. Nanovision: Engineering the Future. Durham: Duke U. P., 2008. 169 p.

193. Minsky M. Will Robots Inherit the Earth? *Scientific American.* 1994. P. 109.

194. Mitchell S. Gilgamesh: a new English version. New York: Free Press, 2004. 320 p.

195. More M. Engines of Life: Identity and Beyond Death. *The Transhumanist Reader* / eds. M. More, N. Vita-More. Malden M. A.: Wiley-Blackwell, 2013. 213 p.

196. More M. The Diachronic Self: Identity, Continuity, Transformation. Ann Arbor M. I.: A Bell & Howell Company, 1995. 20 p. http://www.maxmore.com/disscont.htm (last accessed: 17.02.2024).

197. More M. The Philosophy of Transhumanism. *The Transhumanist Reader /* More M., Vita -More N. (eds.). Malden M. A.: Wiley Blackwell, 2013. 314 p.

198. More M. True Transhumanism: A Reply to Don Ihde. *H+/-: Transhumanism and Its Critics* / eds. Hansell G. R., Grassie W. Philadelphia: Metanexus, 2011. 124 p.

199. Mühlmann H. The nature of cultures: A blueprint for a theory of culture genetics. Wien, New-York: Springer-Verlag, 1996. 316 p.

200. Murray C. Injectable chip opens door to human bar code. *EE Times*: website. 2002. URL: http://eetimes.com/story/OEG20020104S0044 (last accessed: 18.02.2024).

201. Nancy-L'intrus L. J. / trans. Richard A. Rand. *Corpus. The Intruder*. New York: Fordham University Press, 2008. P. 161–170.

202. Nielsen M. Futures within: Reversible time and house-building in Maputo, Mozambique. *Anthropological Theory*. 2011. №11 (4). P. 397–423.

203. Novotny H., Scott P., Gibons M. Re-thinking science: Knowledge and the public in an Age of Uncertainty. Cambridge: Polity Press, 2001. 381 p.

204. Ornstein R., Ehrlich P. New world new mind: moving toward conscious evolution. Cambridge M. A.: Malor Books, 2000. 200 p.

205. Özden-Schilling C. Economy electric. *Cultural Anthropology*. 2015. №30 (4). P. 578–588. DOI: https://doi.org/10.14506/ca30.4.06 (last accessed: 18.02.2024).

206. Pearce D. The Hedonistic Imperative. *HedWeb*: website. URL: https://www.hedweb.com/hedethic/hedonist.htm (last accessed: 15.01.2024).

207. Penley C., Ross A. Technoculture. Minnesota: University of Minnesota Press, 1991. 430 p.

208. Piaget J. Jean Piaget: Selected Works. London: Routledge, 1997. 2862 p.

209. Pilsch A. Transhumanism: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. 65 p.

210. Pink S. Doing Visual Ethnography. London: Sage, 2021. 232 p.

211. Pink S. Emerging Technologies / Life at the Edge of the Future. Oxford: Routledge, 2022. 155 p.

212. Pink S., Lanzeni D. Future Anthropology Ethics and Datafication: Temporality and Responsibility in Research. *Social Media + Society*. 2018. Vol. 4. P. 1–9.

213. Popper F. Art of the electronic age. London: Thames and Hudson, 1997. 192 p.

214. Post- and Transhumanism: An Introduction / Ranisch R., Sorgner S. L. (eds.). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015. 224 p.

215. Postman N. Technopoly: The Surrender of Culture to Technology. New York: Vintage Books, 1992. 256 p.

216. Rabinow P. Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary. Princeton N. J.: Princeton University Press, 2007. 166 p.

217. Ranisch R. Morality. *Post- and Transhumanism: An Introduction* /

Ranisch R., Sorgner S. L. (eds.). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015. P. 149–172.

218. Renaut A. The Era of the Individual: A Contribution to a History of Subjectivity / trans. De M. B. Bevoise, Philip F. Princeton: Princeton University Press, 1997. 353 p.

219. Ricoeur P. Ideology and Utopia as Cultural Imagination. *Philosophic Exchange*. 1976. №1. Vol. 7. P. 56–72.

220. Rigney A. All this happened, more or less: What a novelist made of the bombing of Dresden. *History & Theory.* 2009. №48. P. 5–24.

221. Roberts A. The history of science fiction. London, England: Palgrave Macmillan, 2005. 137 p.

222. Robins K., Webster F. Times of the Technoculture. From the Information Society to Virtual Life. London-New York: Routledge, 1993. 349 p.

223. Rolston H. Values gone wild. New York: Prometheus Books. 1989. 174 p.

224. Ross B. Engaging with Transhumanism. *The Philosophy of Transhumanism*. 2020. P. 37–71. DOI: https://doi.org/10.1108/978–1-83982–622–120201003 (last accessed: 16.01.2024).

225. Russell B. Icarus; or The future of science. London: Paul K., Trench, Trubner & Co., ltd., 1924. 445 p.

226. Sagoff M. Nature and human nature. *Is human nature obsolete?* / Baillie H. & Casey T. (eds.). New York: The MIT Press, 2005. P. 67–98.

227. Said W. Orientalism. New York: Pantheon Books, 1978. P. 368. URL: https://www.jstor.org/stable/2504800 (last accessed: 07.01.2024).

228. Sandberg A. Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It, in The Transhumanist Reader. Malden M. A.: Wiley-Blackwell, 2013. 314 p.

229. Schneider S. Future Minds: Transhumanism, Cognitive Enhancement and the Nature of Persons. *The Penn Center Guide to Bioethics* / Ravitsky V., Fiester A., Caplan A. L. (eds.). New York: Springer, 1993. P. 844–856. URL: http://repository.upenn.edu/neuroethics_pubs/37 (last accessed: 18.02.2024).

230. Schumaker J. F., Barraclough R. A., Vagg L. M. Death anxiety in Malaysian and Australian university students. *The Journal of Social Psychology*.

1988. №128. P. 41–47.

231. Schwartz S. Science fiction: Bridge between the two cultures. *The English Journal*. 1971. №60. P. 043–1051. DOI: 10.2307/814025 (last accessed: 07.01.2024).

232. Searle J. Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*. 1980/ №3. P. 417–457.

233. Seaver N. Algorithms as culture: Some tactics for the ethnography of algorithmic systems. *Big Data & Society*. 2017. №4 (2). P. 25–33.

234. Shaw D. B. Technoculture: the Key Concepts. Oxford-New York: Berg, 2008. 369 p.

235. Sheehan T. Making Sense of Heidegger. New York: Rowan and Littlefield, 2015. 456 p.

236. Sloterdijk P. Bubbles: Spheres I. Volume, Microspherology (Semiotext (e) / Foreign Agents). New York: Semiotext. 2011. 664 p.

237. Sloterdijk P. The Elmauer Rede: Rules for the Human Zoo. A Response to the Letter on Humanism. *Stanford University*: website. URL: https://web.stanford.edu/~mvr2j/docs/Elmauer.pdf (last accessed: 11.01.2024).

238. Sloterdijk P. The operable man. On the ethical state of gene technology. *Scribd*: website. URL: https://ru.scribd.com/document/218462940/The-Operable-Man-On-the-Ethical-State-of-Gene-Technology-by-Peter-Sloterdijk (last accessed: 18.02.2024).

239. Sneath D., Holbraad M., Pedersen M. A. Technologies of the imagination: An introduction. *Ethnos*. 2009. №74 (1). P. 5–30.

240. Solomon S., Greenberg J., Pyszczynski T. A terror management theory of social behavior: The psychological functions of self-esteem and cultural worldviews. *Advances in experimental social psychology* / Zanna M. (ed.). San C. A. Diego: Academic Press, 1991. Vol. 24. P. 93–159). URL: http://dx.doi.org/10.1016/S0065–2601(08)60328–7 (last accessed: 12.01.2024).

241. Solomon S., Greenberg J., Pyszczynski T. Lethal consumption: Death-denying materialism. *Psychology and consumer culture: The struggle for a good life in a materialistic world* / Kasser T., Kanner A. D. (Eds.). Washington D. C.:

American Psychological Association, 2004. P. 127–146.

242. St. Augustine. The City Of God. Garden City. New York: Doubleday, 1958. 279 p.

243. Stableford B. Notes toward a sociology of science fiction. *Foundation: The Review of Science Fiction*. 1979. №15. P. 28–40.

244. Star S. L., Bowker G. C. How to infrastructure. The handbook of new media / Lievrouw L. A., Livingstone S. (eds.). London: Sage, 2006. P. 230–245.

245. Stephenson N. Snow crash. New York: Bantam, 1992. 250 p.

246. Stiegler B. Technics and Time 1: The Fault of Epimetheus / trans. Beardsworth R., Collings G. Stanford: Stanford University Press, 1998. 177 p.

247. Stout D., Khreisheh N. Skill Learning and Human Brain Evolution: An Experimental Approach. *Cambridge Archaeological Journal*. 2015. Vol. 25. №4. P. 867–875.

248. Strathern M. On space and depth. *Complexities: Social studies of knowledge practices* / Law J., Mol A. (eds.). Durham: Duke University Press, 2006. P. 88–115

249. Suchman L. Anthropological Relocations and the Limits of Design. *Annual Review of Anthropology*. 2011. №40 (1). P. 1–18.

250. Suchman L. Configuration. Inventive methods: The happening of the social / Lury & Wakeford (eds.). London: Routledge. 2012. P. 48–60.

251. Suchman L. Plans and Situated Actions – the Problem of Human-Machine Communication. New York: Cambridge University Press, 1987. 229 p.

252. Suchman L., Danyi E., Watts L. Relocating innovation: Places and material practices of future-making. Lancaster U. K.: Centre for Science Studies, 2008. 319 p.

253. Suvin D. Metamorphoses of science fiction: On the poetics and history of a literary genre. New C. T. Haven: Yale University Press, 1979. 56 p.

254. Szendy P. Kant in the Land of Extraterrestrials: Cosmopolitical Philosophifictions. New York: Fordham University Press, 2013. 358 p.

255. Tam K. P. Existential motive underlying cosmetic surgery: A terror management analysis. *Journal of Applied Social Psychology*. 2013. №43 (5).

P. 947–955.

256. Taniguchi S., Cooper D. K. C. (1997). Clinical xenotransplantation – A brief review of the world experience. *Xeno-transplantation: The transplantation of Organs and Tissues Between Species* / Cooper D. K., Kemp E., Platt J. L., White D. J. (eds.). Berlin: Springer-Verlag, 1997. P. 776–792.

257. Tarnas R. The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas that Have Shaped Our World View. New York: Ballantine Books, 1993. 284 p.

258. The sociology of the future. Theory, cases, and annotated bibliography / Bell W., Mau J. (eds.). New York: Russell Sage Foundation, 1971. 428 p.

259. The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future / ed. by More M., Vita N. – More. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013. 382 p.

260. Thoreau H. D. Walking. URL: https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1862/06/walking/304674 (last accessed: 16.01.2024).

261. Thrift N., French S. The automatic production of space. *Transactions of the Institute of British Geographers*. 2002. №27 (3). P. 309–335.

262. Tirosh-Samuelson H. Engaging Transhumanism. *H+/-: Transhumanism and Its Critics* / Hansell G. R., Grassie W. (eds.). Philadephia: Metanexus, 2011. 124 p.

263. Tomas D. The technophilic body. The cybercultures reader / Bell D., Kennedy B. (eds.). London and New York: Routledge. 2001. P. 175–189.

264. Transhumanism and Engagement-Facilitating Technologies in Society / Guerreiro J. et al. *Journal of Promotion Management*. 2022. Volume 28, Issue 5. P. 537–558. DOI: https://doi.org/10.1080/10496491.2021.2009615 (last accessed: 16.01.2024).

265. Trippett D. Music and the Transhuman Ear: Ultrasonics, Material Bodies, and the Limits of Sensation. Musical Quarterly. 2017. №100. P. 199–261. DOI: 10.1093/musqtl/gdy001 (last accessed: 14.01.2024).

266. Turing A. Computing Machinery and Intelligence. *Mind.* 1950. Vol. 59.

№236. P. 433–460.

267. Tymn M. B. Science fiction: A brief history and review of criticism. *American Studies International*. 1985. №23. P. 41–66.

268. United Network for Organ Sharing: website. URL: http://www.unos.org/ (last accessed: 10.01.2024).

269. Useem J., Useem R., Donoghue J. Men in the middle of the Third Culture: The roles of American and non-Western people in cross-cultural administration. *Human Organization*. 1963. P. 169–179. DOI: 10.17730/humo.22.3.5470n44338kk6733 (last accessed: 13.02.2024).

270. Varela F. Intimate Distances: Fragments for a Phenomenology of Organ Transplantation. *Journal of Consciousness Studies*. 2001. Vol. 8. №5–7. P. 259–271.

271. Vigh H. Wayward Migration: On Imagined Futures and Technological Voids. *Ethnos*. 2009. № 74 (1). P. 91–109. DOI: 10.1080/00141840902751220 (last accessed: 02.02.2024).

272. Vinge V. Marooned in Real Time. New York: Pan, 1987. 270 p.

273. Vinge V. The Collected Stories of Vernor Vinge. New York: Tor Publishing Group, 2002. 464 p.

274. Vinge V. The coming technological singularity: How to survive in the post-human era. *NTRS – Nasa Technical Reports Server*: website. URL: https://ntrs.nasa.gov/citations/19940022856 (last accessed: 19.02.2024).

275. Vita-More N. The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future. New York: Wiley-Blackwell, 2020. URL: https://www.researchgate.net/publication/347524239_The_Transhumanist_Reader_Classical_and_Contemporary_Essays_on_the_Science_Technology_and_Philosophy_of_the_Human_Future (last accessed: 19.01.2024).

276. Wajcman J. Life in the fast lane? Towards a sociology of technology and time. *The British Journal of Sociology*. 2008. №59 (1). P. 59–77.

277. Walker M. Cognitive Enhancement and the Identity Objection. *Journal of Evolution and Technology.* 2008. №18 / 1. P. 108–115. URL:

http://jetpress.org/v18/walker.htm (last accessed: 15.01.2024).

278. Waltorp K., Dale R., Fonck M., du Plessis P. Imagining Energy Futures beyond Colonial Continuation. *Energy Futures: Anthropocene Challenges, Emerging Technologies and Everyday Life* / Abram S., Waltorp K., Ortar N., Pink S. (eds.). Berlin: De Gruyter, 2022. P. 169–214.

279. Warwick K. I, cyborg. London: Century. 2002. 324 p.

280. Watts L. Energy at the End of the World: An Orkney Islands Saga. Cambridge : The MIT Press, 2018. 281 p.

281. Williams R. H. Notes on the underground: An essay on technology, society, and the imagination. P. 1. Cambridge MA: MIT Press, 1990. 431 p.

282. Wretzel J. Hegel's Offene: Apperception, Absolution and the Absolute. *Hegel Bulletin*. 2017. №38. Special Issue 1. P. 171–187.

283. Zook M. A., Graham M. Mapping DigiPlace: Geocoded Internet data and the representation of place. *Environment and Planning B Planning and Design*. 2007. №34 (3). P. 466–482. DOI: 10.1068/b3311 (last accessed: 01.02.2024).