



Конец людей и цифры ва!

Славой Жижек

Университет Любляны

Конец капитализма, конец человечества?

Аннотация

Появление биогенетики и дигитализация наших повседневных жизней — это взрывное сочетание, но действительно ли последние тенденции глобального капитализма предвещают новую эру, в которой не только рыночная экономика, но и само понятие бытия-человеком станут устаревшими? Должны ли мы радоваться этим тенденциям, усматривая в них перспективу радикальной эмансипации, или же они суть вестники общества, в котором люди будут редуцированы к винтикам цифровой машины? Этот текст пытается выйти за рамки подобного рода простых альтернатив, ставя более фундаментальные вопросы. Что мы имеем в виду, когда говорим о постчеловечестве?

Постчеловечество — это реалистическая перспектива или идеологическая фантазия? Как можно мыслить сегодняшние посткапиталистические формы господства?

Ключевые слова

интернет вещей, капитализм, постчеловеческое, рынок,
commons

От общества сотрудничества...

В последнее время стало популярным различать внутри новейших тенденций глобального капитализма элементы, выходящие за его рамки. Особенно это касается расцвета того, что Джереми Рифкин назвал «обществами сотрудничества»¹ (ОС) (Rifkin 2014), — нового способа производства и обмена, оставляющего позади рыночный обмен и частную собственность. ОС можно противопоставить двум другим формам социальной организации, имевшим место в современной истории: рыночному взаимодействию (идущая снизу спонтанная самоорганизация, основанная на эгоистичном соревновании и погоне за прибылью) и централизованному планированию (идущая сверху регуляция общества со стороны сильного государства, как при «реально существующем социализме»). Но если говорить более строго, то настоящая противоположность ОС — это догосударственная самоорганизация «примитивных» обществ.

Как в таком случае функционирует квадрат этих четырех форм? Один из подходящих способов понимания был предложен Кодзином Каратани. Его главная посылка состоит в том, чтобы использовать способы обмена (вместо способов производства, как в марксизме) в качестве инструмента для анализа истории человечества (Karatani 2014). Каратани различает четыре последовательных способа обмена: (А) обмен дарами, преобладающий в догосударственных обществах (кланы и племена обменивались подарками); (В) господство и протекционизм, имеющие место в рабовладельческих и феодальных обществах (эксплуатация здесь основана на прямом господстве, а также на том, что господствующий класс должен предлагать что-то взамен, например защиту своих подданных от опасности); (С) товарный обмен вещами, характерный для капитализма (свободные индивиды обмениваются не только продукцией, но и собственной рабочей силой); (Х) следующая стадия, возврат к обмену дарами на более высоком уровне — этот Х есть кантовская регулятивная идея,

¹ В оригинальном тексте — “Collaborative Commons” (CC). Нет традиции перевода на русский язык данного термина. Слово сочетание служит названием для экономической модели, которую можно описать как совместное производство и использование общих благ и ресурсов. Трудность перевода состоит в том, что каждое слово в нем обладает некоторой двусмысленностью: *collaborative* означает как «совместный» в широком смысле и «совместно используемый», так и «совместно производимый, разрабатываемый»; из семантики *commons* здесь также задействуются два элемента: во-первых, «общины» или «сообщества», во вторых, «нечто общее», например совместное право владения или пользования чем-то. Был выбран наиболее близкий к буквальному переводу вариант — «общества сотрудничества», но представляется допустимым, например, и такой: «сообщества обмена» и проч. — *Примеч. перев.*

представление, принимавшее разные обличья в истории человечества: от эгалитарных религиозных сообществ, которые полагались на общественную солидарность, до анархистских кооперативов и коммунистических проектов.

Каратани вводит здесь два дополнительных усложнения: (1) Критическим разрывом стала так называемая оседлая революция, произошедшая в догосударственных обществах, — переход от кочевнических охотничьих групп к постоянным оседлым группам, организованным в племена и кланы; на уровне обмена мы переходим от «чистого дара» к сложному переплетению даров и отдариваний. Это различие является ключевым, поскольку предстоящий переход к Х будет предписывать на более высоком уровне возвращение к кочевническому способу социального существования. (2) В переходе от А к В и так далее предыдущая стадия не исчезает; она вытеснена, а «вытесненное» возвращается в новой форме. С переходом от А к В сообщество обмена дарами сохраняется как дух религиозного примирения и солидарности; с переходом от В к С А сохраняется как нация, национальная общность, а В (господство) — как государственная власть. Поэтому капитализм для Каратани — не «чистое» царство В, но триада (или, скорее, Борромеев узел) нации–государства–капитала: нация как форма общественной солидарности, государство как форма прямого господства, капитал как форма экономического обмена; все три необходимы для воспроизводства капиталистического общества.²

В ОС индивидуумы даром отдают свои продукты в обращение.³ Эту освободительную сторону ОС нужно, конечно, поместить в кон-

² Характерный случай подобного «возвращения вытесненного» — радикальные миллениаристские религиозные сообщества, которые мы встречаем в христианстве (Канудус в Бразилии и проч.), а также в исламе (Аламут). Неудивительно, что как только религия устанавливается в качестве идеологической институции, легитимирующей существующие властные отношения, ей приходится бороться против внутреннего эксцесса. Христианская церковь столкнулась с общей проблемой, начиная с IV века и далее, когда превратилась в церковь государственную: как примирить феодальное общество — где богатые лорды управляют неимущими крестьянами — с эгалитарной бедностью общины верующих, описанной в Евангелии? Решение, предложенное Фомой Аквинским, заключается в том, что, хотя, в принципе, общая собственность лучше, применимо это только к совершенным людям; для большинства из нас, живущих во грехе, частная собственность и разница в благосостоянии естественна; грешно было бы даже требовать упразднения частной собственности или эгалитаризма в наших падших обществах, т. е. требовать для несовершенных людей того, что приличествует только совершенным. Это имманентное противоречие в самой сердцевине церковной идентичности делает ее основной антихристианской силой на сегодняшний день.

³ ОС также, очевидно, предполагает базовый доход для граждан: продукты являются результатом совместной работы, в которой мы все принимаем участие.

текст возникновения «интернета вещей» (ИВ), в сочетании с другим результатом сегодняшнего развития производительных сил — взрывным ростом «нулевых предельных затрат» (все больше и больше продуктов, а не только информации, можно произвести без дополнительных издержек).

За ИВ скрывается, конечно, метафизическое представление о появлении так называемой сингулярности: наши индивидуальные жизни будут полностью встроены в богоподобного цифрового Другого, который начнет контролировать и регулировать их. Эта экстраполяция очевидным образом сталкивает нас с крайней двусмысленностью «интернета вещей». Напрашиваются два взаимоисключающих понимания ИВ: с одной стороны, ИВ как область радикального освобождения, уникальный шанс совместить свободу и сотрудничество — перефразируя данное Джульеттой определение любви в шекспировской трагедии: «Чем я щедрей дарю любовь, любовь тем бесконечней»; с другой — ИВ как полное погружение в божественного цифрового Другого, где я лишен своей свободы действий. Но действительно ли два этих понимания исключают друг друга, так что ИВ становится последним оплотом освободительной борьбы, или это просто два разных взгляда на одну и ту же реальность?

«Интернет вещей» — это сеть физических устройств, машин, зданий и других объектов, соединенных электроникой, софтом, датчиками, приводами и сетевым оборудованием, которое позволяет использовать эти объекты для сбора и обмена данными; так становится возможно распознавать и контролировать объекты удаленно, через существующую сетевую инфраструктуру, обеспечивающую более полную интеграцию физического мира в компьютеризированные системы. Все это приводит к повышению эффективности, точности и экономической выгоды. Когда к ИВ добавляются сенсоры и приводы, технология становится инстанцией более общего класса киберфизических систем, к которым относятся и такие технологии, как умные сети электроснабжения, умные дома, умный транспорт и умные города. Каждая вещь уникально идентифицируется благодаря внедренной в нее компьютерной системе и оказывается способна к взаимодействию в рамках существующей инфраструктуры интернета. Взаимодействие этих внедренных устройств (включая умные объекты), как ожидается, приведет к автоматизации почти во всех областях, задействуя передовые приложения вроде умных сетей и расширяясь до таких сфер, как умные города. «Вещи» могут отсылать к большому множеству устройств, например контролируемым сердечным имплантам, биочипам-ретрансляторам для сельскохозяйственных животных, электрическим моллюскам в прибрежных водах, автомобилям со встроенными датчиками, а также устройствам, анализирующим ДНК для исследования окружающей среды/пищи/патогенных организмов, — все эти устройства собирают полезные

данные благодаря различным имеющимся технологиям, а затем автономно распределяют данные между другими устройствами. Человеческие индивиды — это тоже «вещи», чьи состояния и действия постоянно регистрируются и передаются без их ведома: их физические передвижения, их финансовые операции, их здоровье, их предпочтения в еде и напитках, то, что они покупают и продают, что они читают, слушают и смотрят, — все это собирается цифровыми сетями, которые знают людей лучше, чем они сами.

Перспективы «интернета вещей» побуждают нас перефразировать известную строку из Гельдерлина «Но где опасность, там вырастает и спасительное»: «Но где спасительное, там вырастает и опасность». «Спасительный» аспект был подробно описан Джереми Рифкином, утверждавшим, что путь преодоления капитализма впервые в человеческой истории стал различимым в качестве актуальной тенденции в социальном производстве и обмене (рост ОС), так что конец капитализма уже на горизонте (Rifkin 2014). Грубая марксистская гипотеза снова кажется оправданной: развитие новых производительных сил делает капиталистические отношения устаревшими. Большая ирония заключается в том, что если сегодня коммунисты являются лучшими менеджерами капитализма (Китай, Вьетнам), то развитые капиталистические страны сильно продвинулись в направлении обществ сотрудничества как средства преодоления капитализма.

Рынки начинают уступать дорогу сетям, собственность становится менее важной, чем доступ, преследование частных интересов становится более умеренным ввиду преимущества совместных интересов, а традиционная мечта «из грязи в князи» вытесняется новой мечтой об устойчивом качестве жизни. В то время как капиталистический рынок основан на своекорыстии и движим материальной выгодой, ОС мотивированы совместными интересами и движимы глубоким желанием соединиться с другими и делиться (Rifkin 2014: 24).

Тогда как капиталистические рынки и наемный труд становятся менее актуальны, экономика, построенная на новых принципах и социальных ценностях, активно развивается и будет продолжать развиваться: децентрализованные сети займут место рынков; доступ к многообразию товаров и услуг общего пользования приведет к снижению значимости права владения и частной собственности; открытые инновации, прозрачность и творческое сотрудничество заменят преследование конкурентных интересов и автономии; приверженность устойчивому развитию и реинтеграции с биосферой Земли избавят от бездуховности и сверхпотребления; переоткрытие нашей природной эмпатии будет способствовать нашей социальной вовлеченности и причастности в обществах сотрудничества (Rifkin 2014: 23).

Но это порождает новые опасности, даже если отбросить ложные беспокойства вроде того, что ИВ приведет к росту безработицы. (Разве не является подобная «угроза» поводом реорганизовать производство таким образом, чтобы рабочие могли трудиться намного меньше? Одним словом, не содержится ли в самой этой проблеме ее же решение?) На определенном уровне социальной организации угрозу представляет собой отчетливая тенденция государственного и частного секторов удерживать контроль над обществами сотрудничества.

Правительства национальных государств, ссылаясь на суверенные права, все чаще издают собственные законы, которые несут с собой угрозу подрыва открытости и доступности природы интернета. Частный сектор также отходит от коллективных объединений, вместо этого стремясь обрести большую выгоду через более централизованный контроль над поставкой контента. Такие крупные управляющие сетевые компании, как Google, Facebook и Twitter, все чаще «продают массивы переданных больших данных, которые находят своего покупателя и бизнес, использующий эти данные для таргетированной рекламы и маркетинговых компаний (Rifkin 2014: 31)» (cjdew 2015).

По сути, ориентированные на прибыль вертикальные корпорации капиталистической эры эксплуатируют горизонтальные ОС, растущие и распространяемые горизонтально, в своих собственных целях. Иными словами, «компании используют ОС как коммерческие предприятия» (Rifkin 2014: 47).

Так личные контакты оказываются приватизированы Facebook, программное обеспечение — Microsoft, поиск — Google, продажи — Amazon... Чтобы понять эти новые формы приватизации, следует критически трансформировать концептуальный аппарат Маркса: оставив без внимания социальное измерение «общего интеллекта», Маркс не предусмотрел возможности *приватизации* самого этого «общего интеллекта» — именно это лежит в основе борьбы за «интеллектуальную собственность». Как правильно отмечает Негри, в такой ситуации эксплуатация в классическом марксистском смысле больше невозможна — а значит, ее нужно форсировать посредством законов, т. е. посредством внеэкономической силы (Хардт и Негри 2006). Поэтому сегодня эксплуатация все чаще принимает форму ренты: как выразился Карло Верчеллоне, постиндустриальный капитализм характеризуется «становлением-рентой прибыли» (Vercellone 2006: 31). Вот зачем власть должна осуществляться напрямую: чтобы навязать (произвольные) правовые условия для извлечения ренты, условия, которые более не будут «спонтанно» генерироваться рынком. В этом отношении, однако, сохраняется фундаментальное

противоречие сегодняшнего постмодернистского капитализма: хотя его логика является нерегулятивной, антигосударственной, номадической/детерриториализирующей и т. д., его ключевая тенденция «становления ренты прибыли» сигнализирует об усилении роли государства, чья (не единственная) регулирующая функция беспрецедентно возрастает. Динамическая детерриториализация сосуществует с все более авторитарными интервенциями государства, его правовым и другими аппаратами и опирается на них. Таким образом, на горизонте нашего исторического становления различимо общество, в котором либертарианство и гедонизм индивидов сосуществуют с (и поддерживаются) сложной сетью регулирующих государственных механизмов. Далекое от своего исчезновения, государство сегодня укрепляется.

Другими словами, когда из-за ключевой роли «общего интеллекта» (знание и общественное взаимодействие) в создании благосостояния сами формы этого благосостояния все менее пропорциональны рабочему времени, потраченному на их производство, происходит не самораспад капитализма, как предполагал, очевидно, Маркс, а постепенная трансформация прибыли, полученной посредством эксплуатации рабочей силы, в ренту, присваиваемую посредством приватизации «общего интеллекта». Возьмем случай Билла Гейтса: как он стал богатейшим человеком в мире? Его богатство не имеет ничего общего с издержками на производство продуктов, которые продает Microsoft (можно даже утверждать, что Microsoft платит своим интеллектуальным рабочим достаточно высокую зарплату), т. е. богатство Гейтса не является результатом его успеха в производстве качественного софта по более низким ценам, чем у конкурентов, или более жесткой «эксплуатации» наемных работников интеллектуального труда. Если бы это было так, Microsoft давно бы обанкротился, большинство людей выбрали бы программы вроде Linux, которые бесплатны и, по мнению специалистов, превосходят по качеству программы Microsoft. Почему же в таком случае миллионы людей все еще покупают Microsoft? Потому что Microsoft навязал себя как едва ли не универсальный стандарт, как своего рода воплощение «общего интеллекта». Гейтс за пару десятилетий стал богатейшим человеком в мире благодаря тому, что присвоил ренту за доступ миллионов интеллектуальных работников к участию в своего рода «общем интеллекте», который он приватизировал и контролирует. Правда ли, что сегодня интеллектуальные работники уже не отделены от объективных условий своего труда (у них есть свои ПК и т. д.), что предполагалось марксистским описанием капиталистического «отчуждения»? Да, но на более фундаментальном уровне *нет*: они отрезаны от общественной сферы труда, от «общего интеллекта» — последний опосредован частным капиталом.

Худшее, что можно было бы в данном случае сделать, это противопоставить «хороший» и «плохой» аспекты, следуя примеру легендарного американского политика времен сухого закона, который, когда его спросили, что он думает об алкоголе, ответил: «Если под алкоголем вы имеете в виду тот ужасный напиток, который разрушает семьи и провоцирует драки, то я против. Если же вы о том чудесном напитке, который расслабляет и веселит в компании, то я за». Применительно к цифровым сообществам это означает: «Если вы имеете в виду Google или другую большую корпорацию, которая управляет нами и знает нас лучше, чем мы сами, тогда я против. Если же вы имеете в виду свободное сотрудничество, тогда я за». Преобладает мнение, что такие компании играют промежуточную роль в переходе от рынка к обществам сотрудничества и что они исчезнут сами по себе по мере расширения ОС:

Такие компании, как Uber или Airbnb будут пытаться ликвидировать разрыв между двумя экономикками, используя преимущества обеих. Однако как только по-настоящему децентрализованные пиринговые сети начнут захватывать власть при почти нулевых предельных затратах, гибридные компании долго не продержатся. Действительно децентрализованные сети обмена в сообществах сделают возможными прямые пиринговые транзакции, которые не требуют опосредующего вовлечения или доверенности третьей стороны (Rifkin 2014: 39).

Такое мягкое решение уходит от реального вопроса: является ли вторжение больших корпораций всего лишь паразитированием, которое нужно преодолеть, или же ОС не могут существовать сами по себе и нуждаются во внешней инстанции, которая будет контролировать их и управлять ими? Что делать, если окажется — пока идет борьба против корпораций, приватизирующих наши блага, — что само направление этой борьбы должно ориентироваться не на мечты о моменте, когда децентрализованные сети сотрудничества полностью овладеют всем полем, а на поиск другой организации и формы власти, которая регулирует работу этих обществ, оставаясь при этом внешней им? Но даже если мы абстрагируемся от такой реприватизации благ и представим себе сплошные общества сотрудничества, возникает еще одна проблема, связанная с управлением ими.

Стоит обратить внимание на важность репутационных систем. Уровень репутации сыграет заметную роль в том, чтобы обеспечивать соответствие нормам и регулирующим процессам. Эти системы разработаны для того, чтобы ранжировать индивидуальный *социальный капитал* в сообществах. С ростом обществ «можно ожидать, что социально-капиталистические рейтинги станут для миллионов

пользователей обществ сотрудничества такими же важными, какими были кредитные рейтинги для потребителей при капиталистическом рынке (Rifkin 2014: 258)» (cjedw 2015).

Но откуда возьмется репутация, как будут установлены рейтинги? Здесь проявляется зависть в полном смысле слова. В своей «Американской утопии» Джеймисон полностью отвергает укоренившийся оптимистический взгляд, в соответствии с которым при коммунизме зависть будет оставлена позади как пережиток капиталистического соперничества, а на смену ей придут солидарное сотрудничество и удовлетвление от удовольствий другого; развеивая этот миф, он подчеркивает, что при коммунизме, именно потому, что общество будет более справедливым, зависть и обида расцветут с новой силой. Почему так? Жан-Пьер Дюпюи предлагает убедительную критику теории справедливости Джона Ролза (Dupuy 2002). В ролзовской модели справедливого общества социальное неравенство допускается лишь в той мере, в какой оно помогает тем, кто находится внизу социальной лестницы, и в той мере, в какой оно основывается не на наследственной иерархии, а на естественном неравенстве, случайном и не связанном с заслугами (Ролз 1995). Даже британские консерваторы уже готовы одобрить понятие справедливости Ролза: в декабре 2005 г. только что избранный Дэвид Кэмерон заявил о своем намерении превратить Консервативную партию в защитника обездоленных. Он провозгласил: «Я думаю, что проверкой всей нашей политики должен быть вопрос: что она дает людям, у которых ничего нет, которые находятся на нижней ступени?» Однако Ролз не видит, что такое общество создает условия для неуправляемого взрыва *ресентимента*: в нем я буду знать, что мой низкий статус полностью «оправдан», а значит, мой неуспех никак нельзя объяснить социальной несправедливостью. Ролз, стало быть, предлагает устрашающую модель общества, где иерархия легитимирована естественными качествами, и таким образом упускает важный урок Фридриха Хайека: неравенство гораздо легче принять, если считать его результатом слепой безличной силы; «иррациональность» рынка, успеха или неудачи при капитализме хороша тем, что позволяет счесть этот успех или неудачу «незаслуженной», случайной (Hayek 1994). Вспомним известное представление о рынке как современной версии непредсказуемой Судьбы: то, что капитализм «несправедлив», как раз и делает его приемлемым для большинства. Мне гораздо легче жить со своей неудачей, если я знаю, что виной тому не мои плохие качества, а случай.

Есть и другая трудность. Маркс всегда подчеркивал, что обмен между рабочим и капиталистом «справедлив» в том смысле, что рабочие (как правило) получают полную стоимость за свою рабочую силу как товар. Здесь нет прямой «эксплуатации», т. е. неверно, что

рабочие не получают полную стоимость товара, который они продают капиталисту. Поэтому, когда в рыночной экономике я остаюсь де-факто зависимым, эта зависимость все же является «цивилизованной» и имеет форму «свободного» рыночного обмена между мной и другими людьми, а не прямого рабства или физического принуждения. Легко высмеивать Айн Рэнд, но есть зерно истины в ее знаменитом «гимне деньгам» из книги «Атлант расправил плечи»:

Если вы не откроете для себя той истины, что деньги — корень всего доброго, что есть в мире, вы придете к собственному разрушению. Когда деньги станут инструментом отношений между людьми, человек станет инструментом человека. Выбирайте: кровь, кнут и оружие или доллары — другого не дано, и ваше время истекает... (Рэнд 2008: 97).

Разве Маркс не утверждал что-то подобное в своих хорошо известных рассуждениях о том, как в мире товаров «определенное общественное отношение самих людей принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами»? (Маркс 1983: 71). В рыночной экономике отношения между людьми могут представлять в виде отношений взаимно признаваемой свободы и равенства: господство как таковое уже не является чем-то непосредственным и видимым. Реально существующий социализм в XX веке доказал, что преодоление рыночного отчуждения упраздняет «отчужденную» свободу, но вместе с ней и свободу *tout court*, возвращая нас к «неотчужденным» отношениям прямого господства. До какой степени ОС подвергаются той же опасности? Могут ли они выжить без регулирующей инстанции, которая управляет самой средой сотрудничества и таким образом осуществляет прямое господство?

...к постчеловеческому

Существует, однако, более радикальная угроза росту ОС — конец человечества как такового. Здесь нужно быть очень точным: является ли предвидение постчеловечеству действительной угрозой субъективности, реальной опасностью того, что субъективность исчезнет, так что единственный способ сохранить ее — блокировать переход к постчеловечеству; или же субъект в постчеловеческом состоянии все еще сохраняется, из-за чего представление о постчеловечестве, в конце концов, оказывается идеологической фантазией? Можно, конечно, утверждать, что представление о постчеловечестве опирается на слишком грубое понятие человеческой субъективности. С одной стороны, когда когнитивисты говорят о человечестве, они подразумевают стандартное наивное понятие индивидуума, который(ая) переживает себя в качестве свободного, ответственного лица — фрей-

довский субъект здесь в расчет не принимается. С другой стороны, попытка Ж.-А. Миллера сохранить субъективность (а благодаря этому и место для психоанализа) при непрерывном натиске когнитивизма и биогенетики придает новую форму стандартной герменевтической операции: даже если мы полностью объективированы в глазах науки, мы все равно должны занять субъективную позицию в отношении этой объективации, т. е. значение имеет то, как мы субъективируем или переживаем нашу ситуацию, и этот способ субъективации есть пространство, в которое вторгается психоанализ.

Сделаем шаг назад и присмотримся внимательнее к тому, что происходит. Перспектива радикальной дигитализации, совмещенной со сканированием нашего мозга (или отслеживанием наших телесных процессов с помощью имплантов) открывает реальную возможность некой внешней машины, которая будет знать нас биологически и физически гораздо лучше, чем мы сами себя знаем: регистрируя, что мы едим, покупаем, читаем, смотрим и слушаем, наши настроения, страхи и удовольствия, внешняя машина получит гораздо более точную картину, нежели та, какой располагает наше сознательное Я, которое, как известно, даже не существует как целостная сущность (Harari 2016). Наше Я состоит из нарративов, которые ретроактивно пытаются придать последовательность столпотворению наших переживаний, стирая те переживания и воспоминания, которые мешают этим нарративам. Идеология живет не только в тех историях, что изобретены (власть имущими) с целью обмануть других, она прежде всего живет в историях, изобретенных субъектами, чтобы обмануть самих себя. Но столпотворение продолжается, и машина будет регистрировать разлад и, быть может, даже окажется способна иметь с ним дело намного более рациональным способом, чем наше сознательное Я. Скажем, если я должен решить, жениться мне или нет, машина будет регистрировать все изменчивые позиции, которые преследуют меня, прошлые разочарования и боль, которые я предпочитаю скрывать. Почему бы не распространить эту перспективу на политические решения? Если мое Я легко может соблазниться популистской демагогией, то машина примет во внимание все мои прошлые фрустрации, зарегистрирует несовместимость моих мимолетных страстей с другими моими убеждениями, — так почему бы машине и не голосовать от моего имени? Когда наука о мозге подтверждает постструктуралистскую или деконструктивистскую идею о том, что мы суть те истории, которые сами себе рассказываем о себе, и что эти истории представляют собой беспорядочный *бриколаж*, противоречивую множественность историй без того единого Я, которое сводило бы их вместе, — она в силу своего собственного несовершенства, похоже, предлагает (или, по крайней мере, обещает) выход из положения: именно потому, что машина, непрерывно читающая нас, слепа,

лишена осознания и является просто механическим алгоритмом, она и может принимать решения, которые будут намного адекватнее тех, что были приняты людьми, намного адекватнее не только по отношению к внешней реальности, но также и прежде всего по отношению к самим этим людям, к тому, чего они хотят и в чем нуждаютсяся.

Либерализм благословляет нарративное Я и позволяет ему голосовать на избирательных участках, в супермаркетах и на брачном рынке. На протяжении столетий это имело смысл, поскольку, хотя нарративное Я и верило во все виды вымысла и фантазий, никакая альтернативная система не знала меня лучше. Но раз уж у нас появилась система, которая действительно знает меня лучше, глупо оставлять власть в руках нарративного Я. Такие либеральные привычки, как демократические выборы, устареют, поскольку Google сможет сформулировать мои личные политические взгляды лучше, чем я сам (Harari 2016: 338).

К такому варианту можно относиться реалистически: дело не в том, что компьютер, регистрирующий наши действия, всесилен и безошибочен, а в том, что его решения работают в среднем значительно лучше, чем решения нашего ума. В медицине он ставит лучшие диагнозы, чем наши обычные доктора и т. д., вплоть до взрыва алгоритмической торговли на фондовых рынках, где программы, которые можно скачать бесплатно, уже превосходят по эффективности финансовых консультантов. Ясно одно: либеральное «истинное Я», свободный агент, который определяет, чего я «на самом деле хочу», попросту не существует, а признать это несуществование — значит отказаться от базовой индивидуалистической предпосылки либеральной демократии. Цифровая машина как последнее воплощение большого Другого, «субъекта предположительно знающего», действующего как поле знания (цепочка означающих), без господского означающего, которое «представляет субъекта другому означающему, и добавляет особый «уклон» или смещение конкретному нарративу. Конечно, здесь возникает целый ряд вопросов. Только ли негативная функция есть у господского означающего (придавать области знания субъективный уклон) или оно играет и позитивную роль? Харари хорошо осведомлен об этой двусмысленности:

В прошлом цензура работала посредством блокировки потока информации. В XXI веке цензура работает посредством нагружения людей посторонней информацией... В древние времена иметь власть означало иметь доступ к данным. Сегодня иметь власть равно знанию о том, что игнорировать (Harari 2016: 396).

Сможет ли это игнорирование выполнить «слепая» машина или же требуется минимальная форма субъективности? Где же в пространстве цифровой машины место для субъективности? Если (почти) всемогущий цифровой большой Другой ответственен за наше радикальное отчуждение (наша истина расположена вне нас, недоступна нам), что в таком случае здесь будет значить сепарация (лакановский термин для процесса, противоположного отчуждению)? Сепарация — это не отделение субъекта от Другого, а процесс, который разворачивается в рамках самого Другого, обнаруживая его в качестве «перечеркнутого», отделенного от себя, отмеченного антагонизмом, — но склонен ли цифровой большой Другой к своим собственным соям, противоречиям? И не дают ли эти несовершенство/противоречивость большого Другого место субъективности, даже субъективной свободе? Тут нужно быть осторожным, чтобы не смешать свободу и случайность: даже если некий процесс не целиком детерминирован, но зависит от совершенно случайных процессов вроде распада атомов урана, то он ни в коей мере не свободен, а лишь определен бессмысленной случайностью.

Можно разглядеть еще одну возможность для субъективности. В философии и науке существует долгая традиция отрицания свободы воли, однако сомнения в свободной воле «на деле не изменяют историю, до тех пор пока не окажут практического влияния на экономику, политику и повседневную жизнь. Люди — мастера когнитивного диссонанса: мы позволяем себе верить в одни вещи в лаборатории и совершенно в другие вещи в суде или парламенте» (Harari 2016: 305). Харари указывает на то, что даже такие чемпионы нового научного мира, как Докинз и Пинкер, написав сотни страниц, разоблачающих свободу воли и свободу выбора, заканчивают тем, что поддерживают политический либерализм (Harari 2016: 305). Тем не менее сегодня «либерализму угрожает не философская идея о том, что “свободных индивидуумов не существует”, но, скорее, конкретные технологии. В недалеком будущем мы столкнемся с потоком чрезвычайно полезных девайсов, устройств и структур, не допускающих свободной воли отдельных людей. Могут ли демократия, свободный рынок и права человека сохраниться в этом потоке? Если техническое развитие сделает *homo sapiens* устаревшим, то что следует за ним? Постчеловеческий *homo deus* (обладающий способностями, которые традиционно считались божественными) или квазивсемогущая цифровая машина? Сингулярность (глобальное сознание) или слепой интеллект без осознания?

Что касается появления новых форм знания, следует иметь в виду предостережение Метцингера. Считая искусственную субъективность возможной, особенно в сфере гибридной биороботики, и, следовательно, представляющей из себя «эмпирическую, а не философскую» проблему, Матцингер подчеркивает ее этически пробле-

матичный характер: «Не совсем ясно, является ли биологическая форма сознания, созданная в ходе эволюции на нашей планете, *желанной* формой опыта, тем, что действительно *хорошо в себе*» (Metzinger 2004: 620). Это проблематичное положение касается сознания боли и страдания; эволюция «создала расширяющийся океан страданий и путаницы там, где прежде не было ничего. Поскольку не одно лишь число индивидуальных сознательных субъектов, но и размерность их феноменальных пространств обитания продолжает увеличиваться, постольку этот океан страдания также становится глубже» (Metzinger 2004: 621). Следует ожидать, что новые искусственно созданные формы сознания сотворят и новые «более глубокие» формы страдания...

Другая ситуация: если машины победят, то «возникнет опасность того, что люди потеряют свою ценность, поскольку интеллект будет отделен от сознания (Harari 2016: 311). Мы вновь сталкиваемся с этой разделенностью интеллекта и сознания в связи с загадкой сознания: несмотря на многочисленные довольно отчаянные попытки, эволюционная биология не имеет четкого ответа на вопрос о том, в чем состоит эволюционная функция сознания/осознания. Следовательно, теперь, когда интеллект отделен от сознания, «что же произойдет с обществом, политикой и повседневной жизнью, когда несознательные, но высокоинтеллектуальные алгоритмы будут знать нас лучше, чем мы сами?» (Harari 2016: 397).

Еще одна, наиболее вероятная, ситуация: радикальное разделение, гораздо более сильное, чем классовое, в рамках самого человеческого общества. Если в ближайшем будущем биотехнологии и компьютерные алгоритмы объединят силы в производстве «тел, мозгов и разумов», установится разрыв «между теми, кто знает, как управлять телами и мозгом, и теми, кто не знает»: «те, кто вскочил на поезд прогресса, обзаведутся божественным дарованием создавать и разрушать, а остальные начнут вымирать» (Harari 2016: 273). Главная угроза в таком случае состоит в росте

...небольшой и привелигированной элиты усовершенствованных людей. Эти сверхлюди будут обладать неслыханными способностями и беспрецедентным творческим потенциалом, что позволит им принимать множество самых значимых решений в мире... Однако большинство людей не будут усовершенствованы, в результате чего станут низшей кастой, подчиненной разум и компьютерным алгоритмам, и новым сверхлюдям. Раскол человечества на биологические касты уничтожит фундамент либеральной идеологии (Harari 2016: 346).

Несомненно одно: с психоаналитической точки зрения то, с чем связан переход к постчеловечеству в своей основе, — это преодо-

ление Сексуального в его наиболее радикальном онтологическом измерении, не просто «сексуальности» как специфической сферы человеческого существования, но Сексуального как антагонизма, как черты невозможности, конститутивной для конечности бытия-человека. Вопрос, старательно избегаемый провозвестниками нового асексуального человека, таков: до какой степени множество других характеристик, обычно связываемых с бытием-человеком, таких как искусство, творчество, сознательность и т. д., зависят от антагонизма, лежащего в основании Сексуального? Вот почему добавление асексуальности в ряд позиций, которые составляют ЛГБТ, неизбежно и критически значимо: попытка освободить сексуальность от всех «бинарных» притеснений, освободить ее во всей ее полиморфной перверсивности обязательно заканчивается отказом от самой сферы сексуальности — освобождение сексуальности должно иметь своим последним пунктом освобождение (человека) *от* сексуальности.

Главное различие между цифровой вселенной и символическим пространством заключается в статусе того, что противоречит фактам. Вспомним известную шутку из фильма Любича «Ниночка»: «— Официант! Кофе без сливок, пожалуйста. — Извините, сэр, у нас нет сливок, только молоко. Можно это будет кофе без молока?» На уровне фактов кофе остается кофе, но мы можем изменить его, превратив из кофе без сливок в кофе без молока, или, того проще, добавить скрытое отрицание, превратив простой кофе в кофе без молока. Различие между «просто кофе» и «кофе без молока» чисто виртуально, нет никакого отличия на уровне реальной чашки кофе, и то же самое верно для фрейдовского бессознательного: его статус также чисто виртуален, это не «более глубокая» психическая реальность — бессознательное подобно «молоку» в «кофе без молока». Но здесь есть ловушка: может ли цифровой большой Другой, знающий нас лучше, чем мы сами себя знаем, точно так же уловить различие между «просто кофе» и «кофе без молока»? Или эта контрфактная сфера выходит за рамки цифрового большого Другого, ограниченного фактами в нашем мозге и социальным окружением, которые мы не осознаем? Различие, с которым мы здесь имеем дело, это различие между «бессознательными» (нейронными, социальными) фактами, детерминирующими нас, и фрейдовским «бессознательным», чей статус чисто контрфактичен.

Эта область противоречащего фактам действует только тогда, когда имеет место субъективность, поскольку базовое искривление любой означающей структуры («первичное вытеснение» бинарного означающего) подразумевает субъекта, или же, как утверждал Лакан, означающее есть то, что представляет субъекта другому означающему. Возвращаясь к нашему примеру, можно сказать: для того чтобы зарегистрировать различие между «просто кофе» и «кофе без молока», должен быть задействован субъект.

Более общее методологическое заключение касается статуса детерминизма. Обычно думают, что прошлое непреложно: что было, то было, и изменить это нельзя, тогда как будущее открыто — оно зависит от непредсказуемых случайностей. Следовало бы опрокинуть это представление: прошлое открыто для ретроактивных реинтерпретаций, в то время как будущее закрыто, поскольку мы живем в детерминистской вселенной (см. определение детерминизма у Франка Руды [Ruda 2016]). Это не значит, что мы не способны изменить будущее; это означает лишь то, что для изменения будущего мы должны сначала не «понять», а изменить наше прошлое, заново объяснить его таким образом, чтобы оно стало открытым по направлению к новому будущему, не похожему на то, которое вырастает из господствующего сегодня взгляда на прошлое.

Перевод с англ. Эльдара Патракеева

Библиография

- Маркс, Карл (1983). *Капитал. Критика политической экономии*, в 3 тт., т. 1, кн. 1 (Процесс производства капитала). М.: Политиздат.
- Ролз, Джон (1995). *Теория справедливости*. Новосибирск: Издательство НГУ.
- Рэнд, Айн (2008). *Атлант расправил плечи*. М.: Альпина Бизнес Букс.
- Хардт, Майкл и Антонио Негри (2006). *Множество: война и демократия в эпоху империи*. М.: Культурная революция.
- cjdew (2015). "Post-Capitalism: Rise of the Collaborative Commons. The Revolution will not be Centralized". *Medium*, 18 March. <https://medium.com/basic-income/post-capitalism-rise-of-the-collaborative-commons-62b0160a7048>
- Dupuy, Jean-Pierre (2002). *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*. Paris: Bayard.
- Harari, Yuval Noah (2016). *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*. London: Harvill Secker.
- Hayek, Friedrich (1994). *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Karatani, Kojin (2014). *The Structure of World History*. Durham, NC: Duke University Press.
- Metzinger Thomas (2004): *Being No One*, Cambridge: MIT Press.
- Rifkin, Jeremy (2014). *The Zero Marginal Cost Society*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ruda, Frank (2016). *Abolishing Freedom. A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Vercellone, Carlo, ed. (2006). *Capitalismo cognitivo*. Rome: Manifestolibri.