

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ЕТИКА Й ЕСТЕТИКА

УДК 141.319.8

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ У ПОСТАНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

Ірина Пухта

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000,
k_filos@lnu.edu.ua*

Проаналізовано проблеми, які виникають у зв'язку із розгортанням постантропологічного дискурсу, спровокованого значним впливом на життя людини біо- та інформаційних технологій, на основі аналізу праці К. Хейлз “Як ми стали постлюдством”. Розглянуто два головні підходи щодо застосування технологій – консервативний, прихильником якого є Ф. Фукуяма, та апологетичний, до якого належить К. Хейлз. З'ясовано, що “постлюдське” може бути потрактоване як перспектива виходу із деяких старих рамок і відкриття нових напрямків думки про те, що означає бути людиною, але для цього людству при опрацюванні шляхів мислення взаємодії людей з “розумними машинами” слід орієнтуватися на оптимістичні сценарії розвитку цих процесів.

Ключові слова: постлюдина, трансгуманізм, постантропологічний дискурс.

Кінець ХХ – початок ХХІ століття у філософії позначився появою нових тенденцій осмислення людини крізь призму префіксів “пост-” та “транс-” до традиційних понять антропології та гуманізму. Спровоковані вторгненням біо- та інформаційних технологій у світ людини, вони ставлять перед гуманітарним дискурсом, який провадять не тільки філософія, але й психологія, футурологія, когнітивістика, соціологія, низку нових запитань, зокрема: як технології впливають на людину, чи змінюється під їхнім впливом “природа людини”, чи може цей вплив бути загрозливим і як слід регулювати стосунки людини із “розумними машинами”. Завданням статті буде прослідкувати, які тенденції намічені у постантропологічному дискурсі при спробі дати відповідь на ці запитання, а також якого впливу зазнають традиційні антропологічні та епістемологічні підходи до розуміння людини та тієї ролі, яку відіграє людська тілесність у формуванні уявлення про природу людського буття. Вагомим джерелом для нас буде праця американської дослідниці, викладачки Чиказького університету Кетрін Хейлз “Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла

в кібернетиці, літературі та інформатиці”, яка вийшла друком 1999 року і відразу стала своєрідним інтелектуальним бестселером на Заході, однак ще не здобула належної рецепції у вітчизняному філософському просторі.

Появі постантропологічного дискурсу передувала поява трансгуманізму – світогляду, який, за класичним визначенням, визнає “можливість і бажаність докорінних змін у становищі людини, за допомогою передових технологій задля того, щоб позбавити від страждання, старіння та смерті, а також значно посилити фізичні, розумові і психологічні можливості людини” [1]. Оскільки трансгуманісти передбачають, що люди зможуть колись перетворити себе на істоти з настільки розширеними можливостями, що їм більше пасуватиме визначення “постлюдей”, відповідно трансгуманізм іноді називають ще “постгуманізмом”. Як інтелектуальний рух трансгуманізм виник приблизно в 1980-х роках в Америці, але зачатки трансгуманістичних ідей можна знайти протягом усієї історії мислення людини про межі своїх можливостей. Першим, хто вжив термін “постгуманізм”, був Данте у своїй “Божественній комедії”, далі ці ідеї час від часу виринали у різних філософів, від Леонардо да Вінчі до Карла Маркса, але особливо до поширення ідей трансгуманізму доклалися письменники-фантасти в середині ХХ століття: С. Лем, А. Азімов, А. та Б. Стругацькі, а також цьому значною мірою сприяли праці американського футуролога Ганса Моравця. Разом з Марвіном Мінським вони розробили амбіційний філософський проект перенесення людської свідомості на електронний носій, у результаті якого індивід зможе радикально розширити власні можливості, існуючи окремо від власного тіла. Наразі ці проекти виглядають фантастично, але наукові дослідження в цьому напрямі ведуться доволі інтенсивно, тому не без того, що з часом їх таки вдасться реалізувати.

Якщо розглядати питання про співвідношення трансгуманізму і постгуманізму, а саме, чи є трансгуманізм гілкою “постгуманізму”, то слід зазначити, що трансгуманісти в основному зосереджуються на технологічних аспектах змін та вдосконалення людської природи, тоді як постгуманізм можна охарактеризувати як більш філософський та культурологічний напрям. Під час роздумів над майбутнім людства при реалізації проектів постгуманістичного майбутнього, сформувалися як апологетичні, так і критичні його візії. Критика спрямована в основному на те, що використання технологій може призвести до неочікуваних соціальних та морально-етичних наслідків, які нестимуть загрозу загальнолюдським цінностям. Одним із таких критиків є Френсіс Фукуяма, якого часто іменують біоконсерватором за його позицію, висловлену у праці “Наше постлюдське майбутнє” (2002), де він називає трансгуманізм “небезпечною ідеєю”. З одного боку, як зазначає мислитель, наслідки біотехнології можуть виявитися не такими страхітливими, як ми собі уявили, але проблема в тому, що це може бути той різновид зла, який важко ідентифікувати. І важко провести межу між очевидними перевагами і неочевидними загрозами. Якщо ядерна зброя була сприйнята як очевидна загроза, її використання відразу

регулювалось, то з біотехнологіями може бути по-іншому. Як приклад, він наводить книгу Олдокса Гакслі “Прекрасний новий світ” (1931), у якій описано наслідки біотехнологічної революції: ми можемо бути здоровими і щасливими і довго жити завдяки біотехнологіям, але також є загроза, що ми перестанемо бути людьми, оскільки “...забудемо сенс таких слів, як “надія”, “страх”, чи “боротьба” [2, с. 308]. Іншими словами, змінам підлягатиме людська природа, яка лежить в основі уявлення про людську гідність і на якій побудована концепція прав людини. Людську гідність Ф. Фукуяма називає своєрідним фактором “Х”, оскільки її дуже важко визначити, але в тому, що вона є, сходяться всі, включно з найзапеклішими матеріалістами. Зрештою, він визначає її як складну взаємодію таких суто людських якостей, як здатність робити моральний вибір, наявність розуму і широкої гами емоцій. Задля збереження цієї гідності Фукуяма пропонує встановити контроль над біотехнологіями, які можуть спричинити зміни в людській природі, а відтак – “... мати потенційно зловісні наслідки для ліберальної демократії і самої природи політики” [2, с. 19].

Тому одним із ключових питань постгуманізму є питання про “долю ліберального/автономного суб’єкта”, а саме: яке майбутнє чекає на цю концепцію, і чи не втратить майбутня “постлюдина” тотожність із нею. Однією із спроб осмислити це питання є праця Кетрін Хейлз “Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці” (1999), у якій авторка порушила багато питань, щодо яких досі не існує консенсусу в інтелектуальних середовищах, які досліджують проблеми постгуманізму. К. Хейлз виходить із засади, що постлюдина – це не якась нова людина, що мала би постати у результаті появи нових технологій, це радше “новий спосіб говорити про людину”. Людське і постлюдське вона вважає історично специфічними конструкціями, які постають з різних конфігурацій тілесності, технології та культури. Якщо теза про людське спирається на традицію ліберального гуманізму, то постлюдське з’являється, коли за основу буття беруться чинники, які артикулюють постлюдське з можливостями машинного інтелекту. На думку К. Хейлз, у концепції постлюдини передовсім слід брати до уваги те, що технології сприяють розширенню меж людини, але це породжує й відповідні питання: доки ці межі можуть бути розсунуті, що в цьому процесі людина набуває, а що втрачає, і як їй слід це сприймати: як загрозу чи як можливість?

Ці питання порушувалися дослідниками ще раніше, на самому початку формування інформаційної ери. Зокрема Маршал Маклюен у книзі “Understanding Media: The Extensions of Man” (1964) описав процес розширення меж людини за допомогою різноманітних артефактів як засобів інформації – ієрогліфів, алфавіту, книгодрукування, радіо, телебачення та інформаційних технологій. На думку М. Маклюена, будь-яке розширення людини назовні за допомогою засобу комунікації водночас веде до її само-ампутації: з одного боку, колесо – це розширення ноги, радіо – розширення слуху, фотографія і кіно – зору, але, з іншого боку, це призводить також до заціпеніння власних сил людини. Найкращою ілюстрацією своєї тези М. Маклюен

вважає міф про Нарциса, для якого розширення за межі самого себе спричинило скам'яніння його власних відчуттів, у результаті чого він перетворився у закриту систему, обмеживши тим самим свої власні здатності. Тож з часом, робить висновок М. Маклюен, людина стає наче продовженням техніки, органами її розмноження: “Безперервно замикаючи технології в свої обійми, ми прив’язуємо себе до них як сервомеханізми. Саме тому ми, щоб взагалі користуватися цими об’єктами, повинні служити їм – цим розширенням нас самих – як богам, чи в деякому сенсі святиням. Індієць служить сервомеханізмом свого каное, ковбой – своєму коню, а керівний працівник – своєму годиннику. Людина перетворюється в, умовно кажучи, органи розмноження машинного світу – подібно до бджоли, що виконує таку ж роль в рослинному світі, – дозволяє йому розмножуватися і розвивати все нові і нові форми” [3, с. 56]. Такий аспект впливу технологій на буття людини змушує задумуватися над засобами встановлення певного балансу між можливостями тіла людини і можливостями технологій, які значною мірою перевищують природні людські дані, адже наслідки впливу технологій можуть виявитися доволі непередбачуваними для майбутнього людства. Зокрема, такі вчені, як Н. Карр, С. Сейтл, Ш. Таркл, А. Курпатов, наголошують на небезпеці надмірного впливу інформаційних технологій, оскільки вони не тільки модифікують способи роботи та комунікації людини, автоматизуючи і полегшуючи їх, але також перебудовують її нервову систему і систему сприйняття в бік послаблення когнітивних функцій.

Поміркованішу та оптимістичнішу позицію займає Кетрін Хейлз, яка пропонує позитивний спосіб мислення про перехід до проекту постлюдства, який, на її думку, став можливим внаслідок трансформації самого поняття інформації, і власне ця трансформація вплинула на зміну “класичної парадигми” розуміння людини. Якщо для класичного раціонального дискурсу притаманне виділення матеріального носія інформації, то постлюдство віддає тотальну перевагу інформаційному патерну перед матеріальним. Оскільки людина тепер постійно “підключена” до відповідного інформаційного носія, її особистість не може бути концептуалізована поза інформаційним дискурсом, а постлюдство згодом слід буде трактувати як загальне поле інформації, яке циркулює, змінюється та спілкується між собою. У постлюдському світі не буде істотних відмінностей між тілесним існуванням та комп’ютерним моделюванням, кібернетичним механізмом і біологічним організмом, що призведе до втрати тілесності та усвідомлення тіла як рудиментарної структури, а отже, людина буде являти собою радикально нову постантропологічну структуру.

Врешті-решт, ці зміни, що ведуть до появи постлюдини, можуть спричинити також остаточну деконструкцію вільного ліберального суб’єкта гуманізму, тому одним із головних питань, породженим постантропологічним дискурсом, є питання про те, чи повинні ми жалкувати з цього приводу. З одного боку, ми звикли вважати ліберального суб’єкта одним із найвагоміших досягнень європейської культури, що постав у результаті синтезу християнських ідей, політично-правових практик

та філософського осмислення гуманістичних цінностей. Однак ця концепція, ще задовго до появи “постлюдини”, зазнала критики з боку теоретиків фемінізму, постколоніалізму, постмодернізму, які показали, що за вільним ліберальним суб’єктом стоїть не тільки поняття “прав людини”, але й тривала історія контролю та панування. Тому ми могли би легко розпрощатися із цією концепцією, якби мали уявлення, що прийде їй на зміну. Шансів на реалізацію протилежної крайності – концепції повністю “розщепленого” цифрового індивіда, в найближчому майбутньому немає, отож слід думати про соціально-правові межі і рамки постлюдини, яка знаходиться десь на межі між ними і повинна, як вважає К. Хейлз, привласнити “найпозитивніше кожної із цих форм”.

Позитивний бік і певний привід для оптимізму можна побачити в тому, що “постлюдське” являє собою радісну перспективу виходу з деяких старих рамок і відкриття нових напрямків думки про те, що значить бути людиною” [4, с. 369]. Замість “рамки” присутність /відсутність, яка асоціюється з класичними джерелами смислу – логос, Бог, телеологія, стійкість, К. Хейлз пропонує запровадження або перехід до нової рамки, яку можна окреслити як “шаблон/випадковість”. У цьому випадку смисл уже не гарантується доступними для розуміння началами і рух відбувається не до визначеної мети, а до відкритого майбутнього, позначеного випадковістю та непередбачуваністю. Якщо раніше я/самість розглядалася як закорінена у суспільстві, ототожнювалася з тим, що від початку гарантовано телеологічними траєкторіями, то в постлюдському розум буде зведений до маленької підсистеми, відповідно, й відповідальність за втілення людських проєктів лягатиме не тільки на людину, а буде розподілений по різних середовищах пізнання. Едвін Гатчінс, теоретик та розробник концепції “розподілених середовищ пізнання”, солідаризується з К. Хейлз у питанні позитивного трактування розподілу прийняття рішень між людськими і нелюдськими чинниками. Сучасна людина, на його думку, здатна на більш складне пізнання, не тому, що стала розумнішою, а тому, що побудувала більш витончене та “розумне середовище під себе”. Тому, як зазначає К. Хейлз: “З погляду на перспективу, явище партнерської співпраці людей з розумними машинами видається не стільки узурпацією права та відповідальності людини, а їхнім подальшим розвитком у побудові розподілених середовищ пізнання, причому це конструювання триває вже тисячі років” [4, с. 375].

Попри те, що постлюдське може здаватися в певному сенсі запереченням людського, швидше за все, цей страх у нас породжує не так думка про постлюдину, як думка про перенесення прав і можливостей вільного ліберального суб’єкта – здатності до автономної поведінки і здатності приймати рішення – в царину постлюдського/постгуманістичного. Відповідно, завданням гуманітарного і філософського дискурсів на цьому етапі повинно стати віднайдення таких шляхів мислення постлюдського, “які були б сприятливі для довготривалого життя людей та інших біологічних чи штучних форм життя, з якими ми ділитимемо планету й самих себе” [4, с. 377]. Для цього людям, на думку К. Хейлз, варто перестати вважати себе єдиним джерелом, з якого

походить влада, необхідна для панування та контролю над середовищем. За допомогою інформаційних технологій розширюються функціональні можливості людини, оскільки розширюються параметри пізнавальної системи, в якій людина існує.

Тому й назву праці “Як ми стали постлюдством”, як зазначає сама її авторка, слід розуміти в іронічному сенсі: ми завжди ним тією чи іншою мірою були. Ми завжди використовували різні засоби розширення себе. Проблема була тільки у тому, що в концепції вільного ліберального суб’єкта тіло мислилося як відірване від розуму, і саме розум був носієм сутнісних ознак людини. Тому зараз час повернути у філософію людську плоть. Людство повинно пам’ятати, що людська істота – це наділена тілом істота, і усвідомлення людиною своєї людської природи розгортається у спосіб, цілком відмінний від втілення інтелекту у кібернетичних машинах. Нема підстав боятися того, що машина зможе стати цілковито подібною на людину і замінити її. Однією із перепон може стати, зокрема, те, що машині не вдасться остаточно зламати код людської мови, оскільки джерелом багатьох пізнавальних та мовленнєвих метафор є, власне, тіло та його відчуття. Крім того, дуже важливо, щоб у розмовах про пост-людство “скінченність” залишалася умовою людського буття і було чітке усвідомлення того, що людське життя закорінене в дуже складному матеріальному світі, від якого ми залежимо в нашому безперервному виживанні, оскільки людськість і людяність значною мірою визначаються тим, що ми є смертними істотами і живемо у скінченному світі з обмеженими ресурсами. Якщо цей стан змінити, то є загроза, що зміняться й основи, що надають людському буттю смислу. З одного боку, технології дають шанси позбутися багатьох проблем, зокрема біологічних (старіння, хвороби, смерть), але з іншого, – створюють нові дилеми морального характеру, до яких людство ще не готове. Все це може поставити під загрозу “основи нашої людськості”, тому дуже важливо на цьому етапі опрацювати такі шляхи осмислення взаємодії людей з “розумними машинами”, які малювали б для нас оптимістичні сценарії розвитку цих процесів, оскільки саме вони можуть стати визначальними для нашого майбутнього. Для цього потрібне розгортання ґрунтовних філософських дискусій, зокрема щодо завдань, які ми, як люди, ставимо перед собою. Оскільки, як застерігає Ю. Н. Харарі: “Чи є у світі щось небезпечніше за незадоволених та безвідповідальних богів, які не знають, чого вони хочуть?” [5, с. 520]. Як Іммануїлу Канту колись доводилось обмежити знання, щоб уступити місце вірі, не виключено, що людству невдовзі доведеться обмежити знання і технології, щоб зберегти Людину.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Трансгуманізм / Вікіпедія. – <https://uk.wikipedia.org/wiki/Трансгуманізм>
2. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; пер. с англ. М. Б. Левина. – М. : ООО “Издательство АСТ”:ОАО “ЛЮКС”, 2004. – 349, [3] с. – (Philosophy).

3. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / М. Маклюэн; пер. с англ. В. Николаева. – М.; Жуковский; “КАНОН-пресс-Ц”, 2003. – 464 с. (Приложение к серии “Публикации Центра Фундаментальной Социологии”).
4. Хейлз Н. Кетрін. Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / Переклад Є. Марічева. К.: Ніка-Центр, 2013. – 426 с.
5. Харарі Ю. Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / Ю. Н. Харарі; пер. з англ. Я. Лебеденка. – Харків: КСД, 2018. – 543 с.

THE PROBLEM OF HUMAN IN THE POSTANTROPOLOGICAL DISCOURSE

Iryna Pukhta

*Ivan Franko National University of Lviv
1, Universytetska St., Lviv, 79000, Ukraine
k_filos@lnu.edu.ua*

In the present article we attempt to introduce Ukrainian reader into the problem of human life in post-anthropological discourse, in particular, in its relation to bio-information technologies. The author of the article underlines two main aspects of the modern technologies imposed upon the human world, namely: conservative one supported by Francis Fukuyama and apologetic defended by N. Katherine Hayles. At the origin of the transhumanism's concerns, Francis Fukuyama envisages a “dangerous idea” and a threat, which annihilate the essence of human dignity. To the extent that political vision must preserve the human dignity, Francis Fukuyama utters the inevitability of taking control over existing modern biotechnologies which designate potentially the change of human nature and the nature of the policy itself.

Unlike Francis Fukuyama, N. Katherine Hayles takes a more optimistic position, interpreting the transition from trans-humanism to the post-humanity project by indebtedness to render an account of the possibility of transforming notion of information. The future of the “post-human world” is not doomed to radical essential differences between bodily existence and computer simulation, likewise among cybernetic mechanism and biological organism. It is clear from N. Katherine Hayles' analytical proves that a man will represent a radically new post-anthropological structure. The question: “Does a post-human being lose or change its identity within the concept of a free liberal humanism's subject, and to which extent the theory consequences remain predictable?”, pushes N. Katherine Hales to contain reference to the rational description of “post-humanity” in which man ceases to be the unique source of power, derivative of necessity to manifest the domination and control over the environment.

The author of the article assumes that a human corporeality, an associated mortality experience become the constitutive and meaningful factors in post-anthropological discourse. It should be noted that philosophical discussions and the evaluation of the trans-humanism's and post-humanity's phenomena elucidate a purpose to determinate mankind, avoiding therein the breach of essence of man without violation of the humanity.

Key words: man, transhumanism, post-anthropological discourse.