

Елена Васильевна Бакеева

Уральский федеральный университет, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры онтологии и теории познания, Екатеринбург, Россия
e-mail: elenabk2008@yandex.ru

«Человеческое» и «цифра»

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о природе и сущности «человеческого» в контексте современных процессов усиливающейся цифровизации всех аспектов социального и индивидуального существования человека. Данные процессы интерпретируются как метафизический вызов человеку, требующий от него постоянной актуализации собственной парадоксальной природы в противовес *иному*. «Человеческое» трактуется в работе как чистый акт выхода за пределы всякой данности. Этот акт выступает простым несубстанциальным началом, противоположным сложности, характеризующей любое сущее. Делается вывод о том, что именно оппозиция простого и сложного может рассматриваться как первичное онтологическое противопоставление. В свете данной оппозиции проблема угрозы человеку со стороны нарастающей технологизации и цифровизации человеческого существования теряет свою остроту.

Ключевые слова: человек, «человеческое», простое, сложное, Единое, начало, иное.

Elena V. Bakeeva

Ural Federal University, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Ekaterinburg, Russia
e-mail: elenabk2008@yandex.ru

“Human” and “Digital”

Abstract. The article examines the nature and essence of the “human” in the context of modern processes of increasing digitalisation of all aspects of social and individual human existence. These processes are interpreted as a metaphysical challenge to man, requiring him to constantly update his own paradoxical nature as opposed to the other. “Human” is interpreted in the work as a pure act of going beyond any given. This act acts as a simple non-substantial beginning, opposite to the complexity that characterises any being. The author concludes that it is the opposition of simple and complex that can be considered as the primary ontological opposition. In the light of this opposition, the problem of the threat to man from the increasing technologisation and digitalisation of human existence loses its urgency.

Keywords: human, “human”, simple, complex, Unified, beginning, other.

Введение (Introduction)

В первые десятилетия XXI столетия тревога, связанная с техническим прогрессом, вышла на новый уровень. Данное обстоятельство связано прежде всего с развитием нейросетей, что запустило новый виток радужных надежд технократов, с одной стороны, и апокалиптических прогнозов техноскептиков — с другой. Расширяющиеся возможности искусственного интеллекта (ИИ) и нарастающая цифровизация человеческой жизнедеятельности как на индивидуальном, так и на социальном уровне способствуют актуализации «старой» проблемы взаимоотношения человека и машины (в самом широком смысле слова).

Соответственно, вновь обретает актуальность проблема сущности или природы «человеческого», без осмысления которой невозможно обсуждать более злободневные воп-

росы, такие, как угроза безработицы, связанная с развитием ИИ, или усиление тоталитарного контроля над человеческой жизнью, обеспечиваемое мощью современных технологий. Таким образом, в очередной раз обнаруживается невозможность обсуждения проблем экономического, социального, психологического характера без обращения и вопросам метафизического свойства. И самый главный вопрос подобного рода формулируется точно так же, как и тысячелетия назад: «Что есть человек?». От ответа на данный вопрос, соответствующего современным цивилизационным реалиям, зависит и разрешение одной из наиболее животрепещущих проблем современности — проблемы разделения полномочий между человеком и машиной в лице искусственного интеллекта.

Исходя из вышесказанного, целью данной работы является осмысление природы «человеческого» в современной

ситуации нарастания «машинизации» человеческой жизнедеятельности. Основной гипотезой работы выступает идея существования некоего необъективируемого ядра «человеческого», остающегося неуязвимым для угроз, связанных с технологическим прогрессом.

Методы (Methods)

Философско-методологической основой исследования, предпринятого в статье, выступает экзистенциально-феноменологический подход, представленный трудами таких мыслителей, как М. Хайдеггер, Э. Левинас, М. М. Бахтин, В. В. Библихин. В рамках данного подхода «человеческое» осмысливается несубстанциальным образом, как простое и неделимое действие трансцендирования «внутримирного сущего». Именно несубстанциальный характер этого ядра «человеческого» делают неосуществимыми любые попытки полной алгоритмизации и технологизации человеческого бытия.

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

Предпринимая одну из многочисленных попыток ответа на данный вопрос, подчеркнем прежде всего следующий принципиальный момент: *невозможность разрешения данного вопроса посредством обращения к научному знанию о человеке*, пусть даже и самому современному. Данная невозможность связана с непреодолимо частичным характером научного отношения к миру, всегда и неизбежно упускающим то трудноуловимое (или вовсе неуловимое) ядро «человеческого», которое как раз и выступает «объектом» поисков мыслителей на протяжении веков и тысячелетий человеческой духовной и интеллектуальной истории. Неуловимый характер этого ядра определяется именно его целостностью, постижимой исключительно «изнутри» и недоступной для объективирующего, рассудочного исследования.

При этом, разумеется, речь отнюдь не идет об антициентистском, иррационалистическом отторжении науки. Констатация невозможности разрешения вопроса о природе человека средствами исключительно науки есть, напротив, трезвое и вполне рациональное признание и прочерчивание границ научного познания, всегда так или иначе располагающихся за пределами собственно «человеческого». Это признание, многократно артикулированное в истории мысли, выступает оборотной стороной парадокса самообоснования, являющегося неизбежным фоном рационального мышления. Критический импульс мысли, предполагающий необходимость постоянной постановки под вопрос, проверки и перепроверки любых суждений, выступающий атрибутом рациональности, неизбежно наталкивается на вышеупомянутые границы. Точнее, речь здесь должна идти о границе в единственном числе, коль скоро *предел мысли* выступает одновременно началом и концом ее движения, фатально ускользая от любой попытки его экспликации и артикуляции. Любая попытка приближения к этому пределу ставит мыслящего перед лицом парадокса, не имеющего решения: максимальная заостренность критической рефлексии всякий раз оборачивается необходимостью признания *безосновного характера* мысли, вынужденной опираться на нечто, выходящее за рамки ее власти.

Констатация этой безосновности, вопреки распространенному мнению, отнюдь не является прерогативой современной философии, но сопровождает любое подлинное событие философствования. Достаточно вспомнить, к примеру, обвинение в невежестве со стороны Аристотеля тех поборников рациональности, которые требуют доказательства «самого достоверного из всех начал»: «На самом деле, для всего без исключения доказательства существовать не может (ведь ряд уходил бы в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы)...» [1, с. 80].

Это, на первый взгляд, необязательное эпистемологическое отступление в направлении проблемы начала мысли имеет прямое отношение к вопросу о сущности «человеческого»: речь идет именно о том топосе, в котором сливаются (точнее, из которого исходят) и вопрос «что такое человек?», и вопрос «что такое машина?» (в наиболее фундаментальном смысле этого слова). Эти (так же, как и любые другие) вопросы неизбежно восходят, как убедительно показал всё тот же Аристотель, к вопросу о *начале*. В свою очередь, сам этот вопрос не может быть сформулирован в рамках объективистского дискурса, в формате «что есть X («нечто»)». Именно эта невозможность и выступает наиболее убедительным выражением сущности человека, ускользающей от аналитического исследования, но открывающейся непосредственному усмотрению в акте мысли.

Осуществляясь из «точки начала», данный акт всегда так или иначе производит оппозицию *внутреннего и внешнего*, в контексте (или на фоне) которой как раз и артикулируется противопоставление непосредственно переживаемого «человеческого» чему-то *иному*. Это иное принимает разные облики, но всякий раз сохраняет этот ключевой признак — оно находится вовне по отношению к тому, что неотчуждаемо, что и выступает «человеческим в человеке».

Осмелимся предположить, что нынешняя дискуссия о перспективах взаимоотношений человека и искусственного интеллекта выступает продолжением и развитием извечных попыток человека отличить себя от вышеупомянутого *иного*. На протяжении всей истории мысли подобные попытки вновь и вновь останавливаются перед этим неуловимым «X», воплощающим в себе собственно «человеческое». При этом остановка отнюдь не означает, что очередная попытка познания сущности человека потерпела крах: здесь имеет место именно то (сугубо рациональное) обнаружение предела мысли (точнее говоря — просто предела как такового), которое как бы сигнализирует о прикосновении к «человеческому», исключая при этом всякую возможность его концептуализации.

Одной из наиболее ярких попыток подобного рода, неизменно притягивающей внимание тех, кто обращается к проблеме сущности человека, выступает платоновский диалог «Алкивиад I». Ускользание «человеческого» от какой бы то ни было теоретизации демонстрируется здесь с исключительной убедительностью, не ослабевающей со временем. Задача выявления сути человеческого бытия решается Платоном посредством апофатической стратегии от-личения «самого человека» от того, чем человек только пользуется, что сопровождает его существование. Это апофатическое движение достигает своего апогея в следующем рассужде-

нии Сократа, беседующего с Алкивиадом: «...если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается, думаю я, либо считать его ничем, либо, если он всё же является чем-то, заключить, что человек — это душа» [2, с. 213–214].

Это, казалось бы, хрестоматийное утверждение, вполне укладывающееся в рамки привычных представлений о «платонизме», идеалистически отождествляющем человека с душой и игнорирующем человеческую телесность, получает неожиданную интерпретацию у В. В. Библихина. Упор здесь делается именно на первую версию, озвученную Сократом: человек — это ничто: «Работа “Алкивиада”, диалога, набирает размах, набирает высоту и человек словно вываливается из корзины, человека не оказывается, он проваливается в ничто. Вынуть его оттуда сам же человек уже не может, попробуйте сами думать о том, *кто* же или *что* же пользуется *вот сейчас* нашими телами и нашей речью. Попробуйте поймать, уловить, заметить. Остается *свое*, захваченность. Улавливающие, вы, будете пользоваться при этом понятиями, приемами, например, *интенция*: в человеке всегда остается только то, что интенция, напряжение, ведущее. Но и интенция — это тоже слово, или в лучшем случае жест, которым *тоже* пользуется то, что пользуется» [3, с. 230].

Между тем и вторая версия платоновского Сократа (человек — это душа) также обнаруживает свою апофатическую природу, как только мы обращаемся к сократовским разъяснениям относительно души. Последняя, насколько можно понять из этих разъяснений, есть не столько нечто, отвечающее на вопрос «что?», сколько то, что отвечает на вопрос «как?». Быть душой — значит познавать самого себя, но это, в свою очередь, означает «вглядывание в божество», т. е. в то самое *начало*, благодаря которому осуществляется мысль: «Следовательно, вглядываясь в божество, мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаем самих себя» [2, с. 218].

Душа, таким образом, действительно оказывается *интенцией*, напряженным отношением, связывающим непознаваемое начало (в которое можно только *вглядываться*, но не рассматривать его извне, как некий объект) и — всё то, что существует благодаря этому началу и чем человек только пользуется, не сливаясь с ним. Неуловимость души как «человеческого в человеке» определяется именно ее несубстанциальным характером: она обнаруживается только в этом действии от-личения *начала* от всего остального. Именно поэтому платоновский Сократ в конечном счете оставляет Алкивиада наедине с этой главной задачей — познать самого себя, ограничиваясь, как и в большинстве «сократических диалогов» Платона, демонстрацией незнания своим собеседником сути того, о чём последний так уверенно высказывался. Тем самым Платон, пожалуй, впервые (если не считать туманных высказываний Гераклита) в истории европейской мысли фиксирует *парадокс «человеческого»*: нужда человека в познании самого себя не может быть отменена, но не может быть и удовлетворена, не может получить ответа в формате

«S есть P». Этот парадокс, таким образом, обнаруживает свою онтологическую природу: человеческое не познается в теоретической отстраненности, но переживается в состоянии реальной (бытийной) необходимости встречи с собой.

Пожалуй, с наибольшей силой и глубиной эта необходимость и невозможность выражена в творчестве Блеза Паскаля. В разделе «Мыслей» под названием «Несоразмерность человека» Паскаль так описывает человеческий удел: «Нас палит желание обрести надежное пристанище и неизменное, твердое основание, на котором мы бы возвели башню, поднимающуюся до бесконечности, но любой наш фундамент рушится, и в земле разверзается бездна» [4, с. 118].

Между тем эта констатация отнюдь не является простым манифестом пессимизма и скептицизма: скорее, здесь имеет место стремление взглянуть на парадокс «человеческого» открытыми глазами, с позиции разума, не замутненного желаниями и эмоциями. Именно такой — отчетливо рациональный характер — отличает следующее утверждение Паскаля в отношении человека: «...человек для самого себя — самый загадочный предмет во всей природе, ибо он не может представить себе, что такое тело, и еще меньше — что такое дух, а менее всего — как тело может соединиться с духом. Вот предел сложности, а между тем это его собственное существо...» [4, с. 120]. Последние слова очень важны в плане осмысления парадокса «человеческого»: обозначая собственное существо человека как «предел сложности», Паскаль указывает на исключительно важный момент. Пробиваясь к подлинному *себе* посредством от-личения этого *себя* от всего внешнего или иного, человек неизбежно упирается в «предел сложности», каковым по необходимости выступает *простое*, чья простота фатально препятствует любым попыткам его концептуализации. Открывая в собственной глубине ядро *простого*, человек неизбежно вынужден маркировать его именами, которые более или менее удачно намекают на него, но не обозначают его напрямую: это и вышеупомянутое *начало*, и «Единое» или «Одно» в древнегреческой философии, и Бог в христианской философии Средневековья, и, наконец, универсальный трансцендентальный Разум философии Нового времени. Все эти имена именуют не столько то, на что они указывают, сколько сам *предел как таковой*.

Таким образом, первая оппозиция, предваряющая все остальные (например, противопоставление материи и идеи, тела и души, неразумной природы и разума, наконец, внешнего и внутреннего), с которой встречается человек в попытке самопознания, — это *оппозиция сложного и простого*. Именно в рамках этого противопоставления и появляется вышеназванное напряженное отношение, интенция, соединяющая и разделяющая непостижимое ядро «человеческого» и — всё остальное, всё то, к чему человек от-носится и с чем он *имеет дело*. Точнее говоря, оппозиция сложного и простого возникает в «пространстве» этого отношения, складывающегося в неделимом акте самопознания и самоосуществления (в данном контексте это — одно и то же). Собственно, осуществление этого акта — единственная возможность для конечного существа, каковым является человек, приобщения к подлинной простоте: только

действие может быть простым, в то время как любой результат действия уже требует артикуляции, оказываясь чем-то сложным (*сложенным*).

Эта простота изначального акта не позволяет говорить о его содержании: речь здесь не идет о неких «внутримирных» действиях, включенных в сферу сущего и, тем самым, всегда частичных. Единственным инвариантным «свойством» данного акта выступает именно его направленность: это действие преодоления человеком своей конечности (сложности) в пользу изначальной простоты. Иными словами, это действие преодоления «слишком человеческого» и обретения подлинного себя. Обращаясь к рассуждениям Паскаля о «несоразмерности человека», Р. А. Лошаков замечает: «Противоречия человеческого бытия, которые не может примирить разум, преодолеваются *поверх разума*... Парадокс человека разрешается в таящем в себе небывалый риск выходе человека за пределы “слишком человеческого”...» [5, с. 104].

В новейшей философии XX–XXI вв. обращение к парадоксу «человеческого» и констатация несводимости человека к некоему «что» или «кто» предпринимаются неоднократно: достаточно вспомнить такие концепты, призванные схватить «человеческое», как «жизненный порыв» Макса Шелера, *Dasein* М. Хайдеггера или «экстериорность» Э. Левинаса. Особого внимания в этом отношении заслуживает раннее творчество Михаила Бахтина, и прежде всего — опубликованный после смерти мыслителя текстовый фрагмент под названием «К философии поступка», где собственно «человеческое» выступает как целостный акт «свершаемого события бытия». Именно в силу своей *целостности* данный акт не может быть вписан в тот или иной порядок «внутримирных» вещей и явлений, он всегда фатально ускользает от этого порядка, будучи неуловимым для какой бы то ни было концептуализации.

Перечисляя в качестве вариаций этого концептуального освоения действительности «дискурсивное теоретическое мышление», «историческое изображение-описание» и «эстетическую интуицию», Бахтин заключает: «Все названные деятельности устанавливают принципиальный раскол между содержанием-смыслом данного акта-деятельности и исторической действительностью его бытия, его действительной единственной переживаемостью, вследствие чего этот акт и теряет свою ценность и единство живого становления и самоопределения. Истинно реален, причастен единственному бытию-событию только этот акт в его *целом*, только он жив, полностью [?] и безусловно есть — становится, свершается, он действительный живой участник события-бытия...» [6, с. 11].

Это высказывание как нельзя лучше демонстрирует радикальный онтологический разрыв, который как раз и характеризует суть «человеческого»: в конечном счете это разрыв между целым и частичным, единым и многим, актом (всегда уникальным именно потому, что он существует только в *свершении*) и миром, «в котором объективируется акт нашей деятельности» [6, с. 11]. Этот мир, в противовес уникальности акта, всегда так или иначе оказывается сферой *общего*, коль скоро объективация предполагает конвертацию неделимого единства действия в некую слож-

ность, а значит — в расчлененность, структуру или порядок. Но порядок как таковой уже в древнегреческой мысли осмысляется как то, что обязано своим существованием числу, «аритмос». Так, согласно пифагорейцам, число как расчлененность (различенность) есть бытийное начало любого сущего. Это начало, однако, имеет *свое* начало — Единицу, которая сама по себе *не есть число*. Обращаясь к парадоксу Единичности (Единоного) у пифагорейцев, А. В. Ахутин указывает на то, что «единое (единица) есть и все числа, и то, что числом вообще не является: единицу не сосчитывают, меру не измеряют, неделимое не составляют» [7, с. 345].

Стало быть, мир как совокупность *всего, что есть*, как порядок той или иной степени сложности, коренится в том, что не может быть вписано ни в какой порядок и неизбежно оборачивается парадоксом (логическим тупиком): «Словом, пока единица-предел-мера пред-полагается в качестве начала и используется для устройства разных сфер жизни и сущего в целом, все кажется в порядке, но стоит только обратить взор теоретического ума-устроителя прямо к этому началу, т. е. к самому себе, ум встает в тупик, причем именно там, где думал найти завершающее совершенство» [7, с. 346–347]. Именно встреча с парадоксом Единичности или начала в попытке осмысления числа (сложности как таковой) дает основания утверждать сформулированный выше тезис: онтологически первичная оппозиция — противоположность простого (Единичности) и сложного (всего, что *слагдывается* в отношении одного-и-другого, т. е., попросту, всего *сущего*).

По отношению к этой оппозиции классическое, заложенное в той же греческой античности противопоставление *материи и идеи* уже вторично: и материя, и идея есть то, что мыслится в отличие от другого, в то время как исходной Единичности ничто не противоположно, она в буквальном смысле *вездесуща*. Но это означает, что данная оппозиция не может быть зафиксирована, она обнаруживается только в том самом акте преодоления вторичного и сложного в пользу простого начала, который и может быть назван подлинной сутью «человеческого». Ровно постольку, поскольку «человеческое» существует (осуществляется) как это *усилие* преодоления всего *иного* (того, чем человек только пользуется) в пользу *своего*, оно остается недоступным для объективирующего познания. Однако «человеческое» открыто для осмысления и «выговаривания» (М. Хайдеггер), и философия, помимо прочих ее трактовок, может пониматься как попытка такого «выговаривания», которая оказывается одновременно событием самоактуализации «человеческого».

Именно в этой попытке парадокс «человеческого» достигает предельной остроты: «человеческое» обретается лишь в отказе от всего, *что есть*, коль скоро все сущее характеризуется *сложностью* (а значит, всегда уже фатально опоздало к началу). Этот парадокс очень точно формулируется В. В. Библихиным, комментирующим хайдеггеровскую «отрешенность»: «...то, что человек считал своим приобретением, “вещественным” или “интеллектуальным”, на самом деле — потеря им самого себя; его собственность — только отрешенность, только готовность быть в нищете и ничто» [3, с. 369].

Заключение (Conclusion)

Возвращаясь к высказанному выше предположению о том, что дискуссии о взаимоотношениях человека и искусственного интеллекта могут быть истолкованы как продолжение извечных попыток человека от-личить себя от *иного*, сформулируем ряд тезисов, резюмирующих наш краткий экскурс в тему парадокса «человеческого».

1. Современная ситуация развивающейся цифровизации человеческой жизни имеет, помимо социального, экономического, психологического, *метафизическое измерение*. Метафизический смысл вышеназванных процессов может быть усмотрен в возможности высвобождения «человеческого», его более четкого от-личения от *иного*, сутью которого как раз и выступает сложное как таковое (число или «цифра». Д. В. Пивоваров замечает по поводу соотношения этих понятий: «Знаком числа является цифра» [8, с. 309]).

2. Принятие данного тезиса делает очевидным неправомерность опасений, связанных с возможностью вытеснения человека искусственным интеллектом в самых разных сферах его существования: ядро «человеческого», как-вым выступает действие самоактуализации посредством преодоления *иного*, оказывается заведомо недоступным для цифровизации.

3. В контексте сформулированного выше понимания сути «человеческого» теряет смысл сама проблема содержательного «разграничения полномочий» между человеком и искусственным интеллектом. Любая содержательно определенная сфера деятельности выступает как сфера *иного* и уже в силу этого потенциально может быть оцифрована. Однако в силу своей непреодолимой вторичности *иное* всегда будет нуждаться в «человеческом», открывающем этому *иному* доступ к *началу*.

Библиографический список

1. Аристотель. Метафизика. М. : Эксмо, 2008. 608 с.
2. Платон. Диалоги. М. : Мысль, 1998. 607 с.
3. Бибахин В. В. Собственность. Философия своего. СПб. : Наука, 2012. 536 с.
4. Паскаль Б. Мысли. М. : Фолио, 2003. 332 с.
5. Лошаков Р. А. Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин — Декарт — Паскаль). Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та, 1999. 120 с.
6. Бахтин М. М. Работы 20-х гг. Киев : Next, 1996. 383 с.
7. Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб. : Наука, 2007. 783 с.
8. Пивоваров Д. В. Категории онтологии. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2016. 552 с.