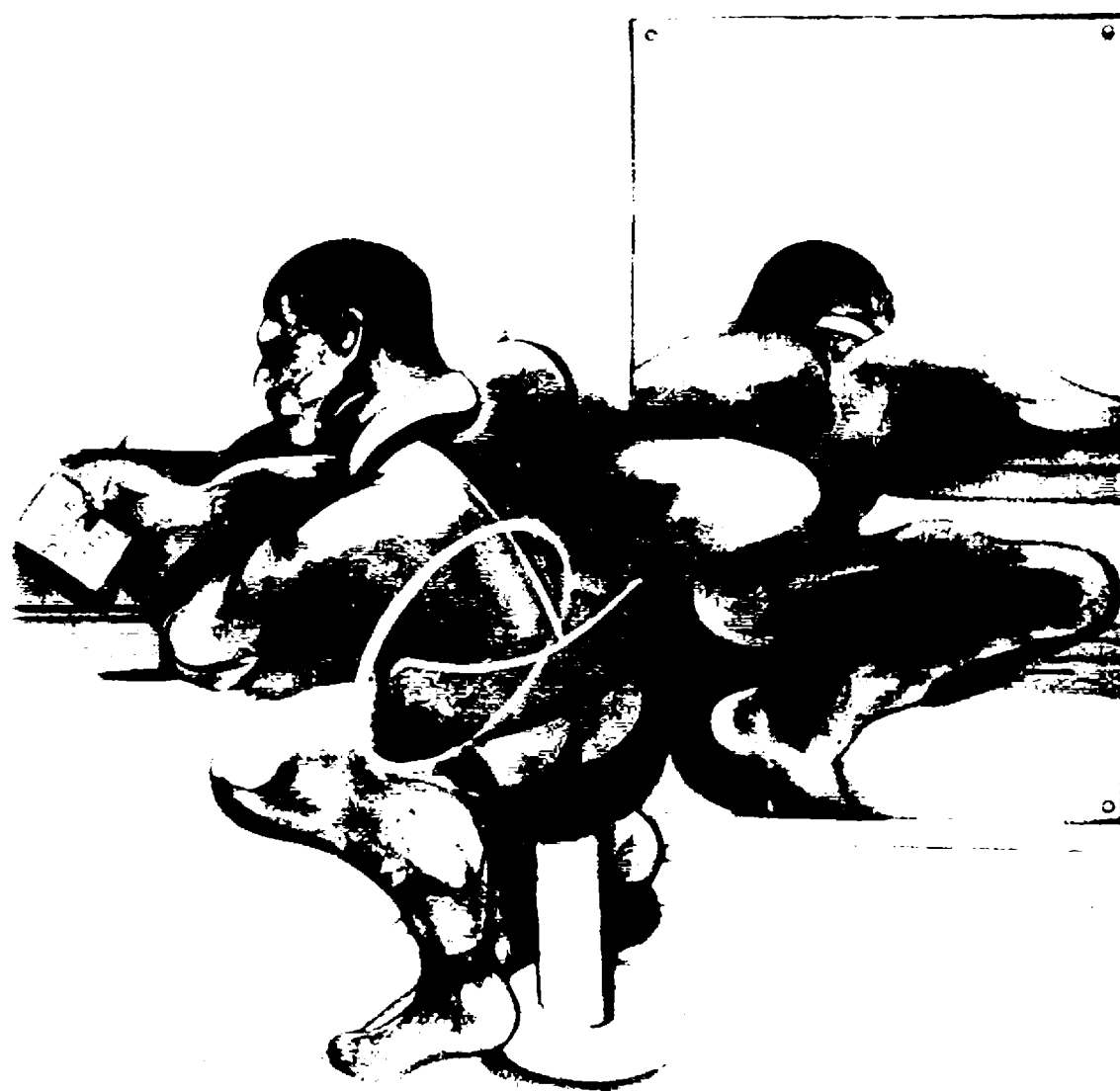


ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

КЛАССИКА И СОВРЕМЕННОСТЬ



Философия сознания: классика и современность

Вторые Грязновские чтения

Москва
Издатель Савин С.А.
2007

УДК 7.01
ББК 87
Ф 561

Ф 561 **Философия сознания: классика и современность: Вторые Грязновские чтения.** — М., Издатель Савин С.А., 2007. — 480 с.

ISBN 978-5-902121-13-8

Редакционная коллегия:

В.В. Миронов (ответственный редактор),
В.В. Васильев (ответственный редактор),
В.И. Маркин (ответственный редактор),
Ф.И. Гиренок, Н.С. Юлина, Е.В. Косилова, Д.К. Маслов

Проведение конференции и издание материалов конференции осуществлялось при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 06-03-14007г)

В сборник включены статьи участников конференции по философии сознания, проходившей на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова 17–18 ноября 2006 г. Как и первая подобная конференция, прошедшая в 2003 г., она была посвящена А.Ф. Грязнову (1948 – 2001).

ISBN 978-5-902121-13-8

© Философский факультет МГУ
им. М.В. Ломоносова

© Издатель Савин С.А., 2007

I

Проблемы сознания в классической традиции

Учение о сознании в даосской «патристике»:
Ван Чунъян и методы совершенствования сознания
в «Трактате о чистоте и спокойствии»

*Только осозная себя изнутри
можно слиться
с недифференцированным
единством всех вещей.*

Малявин В.В. «Сумерки Дао».

В китайской «классической философии» не было изначально понятия «сознание». Это в первую очередь обуславливалось самой спецификой древнекитайского языка, в котором сердце, ум и сознание компилировались в одном иероглифе «синь», буквально переводимом как «сердце», но включавшем в себя и ум, и сознание, не подразделяя их на отдельные константы.

Лишь в средние века, под влиянием ассимилировавшегося в Китае буддизма, понятие «сознание» проникает в религиозную среду в качестве «теории изначального ума». В даосскую религиозную практику «учение о сознании» так же вливается благодаря религии Будды в рамках синкретических направлений даосизма, объединивших в себе несколько религиозно-философских традиций. Оно и не могло возникнуть в лоне даосской философии, так как для постижения Дао необходимо не «просветленное сознание», а «культивирование чистоты и спокойствия». Тем не менее, такой синтез религиозных учений возникает в X веке в даосской монашеской школе Совершенной истины (Цюаньчжэнь), занявшей выдающееся положение при династии Сун (960–1260 гг.) и продолжающей существовать в современном Китае.

Эта ортодоксальная школа объединила в себе три самых влиятельных учения Древнего Китая — буддизм, конфуцианство и даосизм. Даосизм, тяготевший к культивации внутреннего мира и покоя, соединился в этом синтезе с буддийской теорией «изначального ума» и конфуцианской идеей о «первоначальной природе добра». Главным апологетом этого синтеза был Ван Чунъян. Он полагал, что соединение буддийского переживания пустоты, конфуцианской этики и даосских методов достижения здоровья и долголетия может привести к полному постижению подлинной природы вещей. Поэтому он назвал созданное им направление даосизма школой Совершенной Истины (Цюаньчжэнь).

Даосские методы совершенствования сознания, созданные именно этой школой, описываются в одном из ключевых религиозных текстов Цюаньчжэнь цзяо — трактате о Чистоте и Спокойствии (Цин цзин цзин). Кроме «Цин цзин цзин» наиболее важными текстами школы Цюаньчжэнь признавала также «Дао дэ цзин» (Трактат о Дао и Дэ), буддийскую «Праджняпарамита хридая сутру» (Сутру сердца праджня-парамиты) и конфуцианскую «Сяо цзин» (Книгу сыно-

всей почтительности), изучение которых необходимо для обретения мудрости и совершенствования духа.

В системе представлений учения Цюаньчжэнь Дао является лишенной формы, недифференцированной энергией, подлинной реальностью, которая лежит в основе вселенной. Слиться с Дао — значит черпать энергию из самого источника жизни, что является причиной долголетия. Единение с Дао (*дунь хэ Дао бань*) подразумевает достижение отношения к другим как к самому себе. Просветление сознания есть необходимое условие для обретения мудрости и воли к соединению с Дао. Отсюда проистекает способность противодействовать влечению чувств (*бу шунь жэнь цин*). Обретение изначального единства духовной природной сущности (син) и пневменной жизненности (мин), гарантируют, по учению Цюаньчжэнь, вечность и совершенство человека как психофизического микрокосмоса. В отличие от родоначальника «учения о сознании» — буддизма, в даосской религиозной практике совершенствование сознания было необходимо не для выхода из «колеса сансары» и как следствие — прекращения цепочки перерождений, а совсем наоборот, к попранию смерти и как следствие — прекращения цепочки перерождений, то есть бессмертия. В первом случае мы разрываем цепь перерождений, чтобы избежать смерти, а во втором мы становимся бессмертными, чтобы разорвать цепь перерождений.

Согласно учению школы Совершенной Истины, путь к бессмертию лежит через внутреннее самосовершенствование, преодоление страстей и привязанностей, очищение сердца и приобщение к Дао как источнику и организующему началу мироздания. Однако первичную реальность может воспринять лишь «изначальный ум», свободный от мыслей, привязанностей и желаний. «Изначальный ум» — это также и «изначальный дух» (*юань шэнь*), то есть «бессмертный зародыш». «Изначальный ум» — это ум Дао, сознание, которое способно непосредственно прозревать природу Дао. Его иногда называют «подлинным умом».

Согласно учению Цюаньчжэнь, искру Дао несет в себе каждый человек, но страсти, желания и бессмысленные тревоги не позволяют ей развиваться. Целью даосской практики является возврат к изначальному уму путем устранения барьеров, отделяющих нас от него. Как и в чань-буддизме, духовный тренинг школы Совершенной истины начинается с совершенствования сознания — устранения желаний и освобождения ума от мыслей. Это позволяет достичь покоя и воспринять Дао. Однако, невзирая на влияние конфуцианства и буддизма, школа Совершенной истины, созданная Ван Чуньяном, по сути своей осталась направлением Даосизма: она признает, что духовный тренинг предполагает трансформацию как сознания, так и тела, а также алхимический характер этой трансформации.

В названии одного из самых почитаемых школой Совершенной Истины трактата — «Цин цзин цзин» передается сущность учения Цюаньчжэнь цзяо: поддержание чистоты и спокойствия. Чистота (*цин*) — прежде всего незамутненность сознания всем мирским, человеческим, т.е. предпосылка к получению «незамутненной ци» (жизненной энергии). Спокойствие (*цзин*) — обязательное условие для взращивания киновари (пилюли, зародыша). Эти состояния достигаются уединенным образом жизни и медитацией. В этом Цюаньчжэнь полностью следует пути «внутренней алхимии». Текст как бы говорит последователям, что беспокоит и пачкает. В даосских монастырях монахи произносят его по утрам, напевают.

Трактат Великого Бессмертного Лао-цзы о Вечной Чистоте и Спокойствии, также известный как Трактат о Чистоте и Спокойствии или Трактат о Вечной Чистоте и Спокойствии, был написан неизвестным автором. Предположительно, он был завершён во времена династии Тан, самая ранняя известная нам версия с примечаниями и комментариями, принадлежала Ду Гуаньтиню, который жил в конце династии Тан в период правления Пяти Династий (907–960 гг.). Хотя, в сравнении с классикой философского даосизма, трактат небольшой и содержит только 391 иероглиф, он оказал большое влияние на последующее развитие даосской религии.

Трактат состоит из двух частей. Первая часть рассказывает о достижении Дао через наслаждение чистотой и спокойствием, в то время как вторая говорит о поглощении моря страданий через последствия, опосредованные желаньями.

Чистота и спокойствие выступают главной темой трактата, в котором говорится, что Великое Дао, хотя и бесформенно, безымянно и непостижимо чувствами, может создать Небо и Землю, перемещать солнце и луну, и кормить все существа. Человеческая природа изначально чиста и спокойна. Хотя «человек может и постоянно быть охваченным чувствами» он может так же «и постоянно пребывать в покое»¹. Однако, несмотря на то, что человеческий дух любит чистоту, чувства разрушают ее. Сердце любит спокойствие, но желания отвлекают его.

Ключ к возвращению к нашему первоначальному состоянию чистоты и спокойствия находится в «избавлении от желаний». Избавляясь от желаний, опустошая себя изнутри, можно воссоединиться со стадией недифференцированного единства, откуда происходят все существа. А, следуя тенденции, воплощенной желанием, соответствующим естественной склонности существ, можно проследить процесс развертывания реальности Дао вплоть до его завершения, до последних его проявлений, на что впервые указывается еще в «Дао дэ цзине»: «Поэтому, столько, сколько длится отсутствие желания, мы замечаем его (Дао — Б.И.) тонкость, и столько, сколько длится желание, мы замечаем его завершение»².

Способ рассеивать желания и культивировать сознание — через медитацию (по китайски — цзо «сидение»): наблюдение отсутствия сердца через внутреннее созерцание сердца; наблюдение отсутствия формы через созерцание, направленное наружу формы; переживание отсутствия вещей через отстраненное наблюдение вещей. Через наблюдение отсутствия сердца, отсутствия формы и отсутствия вещей можно достичь понимания, что созерцающий отсутствует так же как отсутствует пустота. Далее, рассеивается даже «отсутствие отсутствия». Таким образом, каждый человек может достичь царства вечной чистоты и спокойствия, где отсутствуют желания. Так как желания отсутствуют, то это — истинное спокойствие. Отвечая всему многообразию вещей в состоянии истинного спокойствия, каждый может достичь природы истинного постоянства. Вечно отвечая на вещи с вечным спокойствием, каждый сможет достичь царства вечной чистоты и спокойствия и таким образом войти в истинное Дао.

Избавление сознания от различения мыслей и чувств приводит к преодолению «мира желаний»; избавление от привязанности к объектам ведет к пре-

¹ «Цин цзин цзин — трактат о Чистоте и Спокойствии». Пер. с древнекит. Белой И.В. Философско-антропологический сборник. Вып. 1., Курск, 2006.

² «Дао дэ цзин» § 1. Пер. Ян Хин Шуна. М., 1999.

одолению «мира форм», а избавление от всех сущностных характеристик (знаковости) и постижение пустотности сущего приводит к преодолению «мира отсутствия форм» и обретению состояния «вечной чистоты и спокойствия», то есть бессмертия.

Вторая часть трактата анализирует причины, по которым человек не может постичь Дао. «Причина, по которой живые существа не обретают истинный Дао-Путь в том, что их сердца преисполнены заблуждений», из-за которых человек находится в разногласии с Великим Дао и своей изначальной природой. Заблуждения, нарушая дух и цепляясь за вещи, порождают желания, и по этой причине человек теряет осознанность и становится зависимым от них. Таким образом, он блуждает в циклах жизни и смерти, погружается в море сансары и теряет истинный Дао-путь. Только через понимание своей истинной природы каждый может постичь Дао и достигнуть царства вечной чистоты и спокойствия. Страдания, в которых человек тонет как в море, объясняются в «Трактате о Чистоте и Спокойствии» как дисгармония между теми компонентами, из которых состоит личность. Прекращение страдания достигается изменением психики, упорядоченностью сознания с помощью медитации (в тексте — посредством отстраненного наблюдения). Таким образом, достижение состояния бессмертного трактуется как аналог «освобождения от сансары», а сам статус бессмертного при сохранении традиционно даосского натурализма все больше напоминает некое особое состояние психики, достижимое адептом в процессе медитационной практики (*лунь да цзо*), превращаясь в своеобразный аналог буддийской нирваны.

Высшей стадией совершенствования сознания у даосских мудрецов является состояние *шэнь*. Обычно его переводят как «чудесный», «волшебный», «духовный». Но этим же словом обозначается и душа человека, точнее та ее часть, которая остается после смерти, пребывает на Небе (по другим представлениям — в горах) и к которой обращаются во время молитв предкам. Собственно молитвы возносятся не столько предкам, сколько их *шэнь*. Для китайской традиции понятие *шэнь* наполнено вполне конкретным смыслом — это пребывание в высшем надбытийном пространстве. По сути, на определенном этапе совершенствования мудрец обретает свойства духа *шэнь*, пребывая при этом в своем физическом теле. Для него исчезает граница между мирами, состояниями, между духовным и физическим, жизнью и смертью. В даосской медитационной практике под культивированием сознания собственно и подразумевалось пробуждение и управление собственным *шэнь*. Управление своей бессмертной душой при жизни человека доступно лишь мудрецам и посвященным, более того, то, что традиция подразумевала под «мудростью», есть необходимый этап к управлению *шэнь*. Собственно *шэнь* в данном случае превращается в непостижимую часть трансцендентной мудрости, равной бессмертной душе человека или сознанию. В тексте «Цин цзин цзин» о пестовании *шэнь* говорится следующим образом: «Постоянно следует избавляться от своих желаний. И сердце само успокоится. Очищай свое сердце. 1 дух *шэнь* сам по себе очистится», «Если людские сердца преисполнены заблуждений, то в тревоге их дух *шэнь*. Если дух *шэнь* охвачен тревогой, то возникает привязанность к вещам». Далее в трактате для тех, «кто может от этого избавиться» описываются три ступени культивации сознания: «Изнутри созерцают свое сердце», «Извне созерцают свою форму (или тело)», «Издалека (со стороны или отстраненно) смотрят на вещи».

Это очень стандартный пассаж для даосизма. На первой ступени медитации противопоставляются внутреннее и внешнее, сердце — форма. Культивирование сердца (т.е. сферы ума и чувств) проводится до тех пор, пока сердце не опустошится, т.е. станет сердцем без сердца. На втором этапе форма (т.е. внешнее, которое проявляется телесностью, хотя и не обязательно именно буквально телом, здесь важнее оформленность, наличие) культивируется до тех пор, пока не растворяется, становясь формой без формы. Третья характеристика практикующего медитацию — смотрение на все сущее отстраненно и развитие этой отстраненности до той степени, когда окружающее перестанет существовать для практикующего: *«И как обретешь всех трех, тогда увидишь пустоту»!* (*Wei jian yu kong*). «У» — обретение, реализация. В буддийском контекстах — просветление сознания. «Кун» — пустота несуществования, вписывающаяся в метафизическую структуру «ничто». Соответствует буддийскому термину *«sunya»*. Когда в сознании нет сознания, сознание пусто. Когда в себе нет себя, собственное «я» пусто. Вот что имел в виду Шакьямуни, когда говорил: «Пустое, а не пусто; не пустое, а пусто — вот подлинная пустота».

Даосские монахи прибегают к медитации, чтобы обрести здоровье, долголетие и достичь высшего уровня духовного развития, то есть единения с Дао. Цель медитации на начальных этапах этого развития — очистить сознание, свести к минимуму желания, создать эмоциональное равновесие и наладить циркуляцию внутренней энергии — «ци». На более высокой стадии медитация помогает адепту обрести единство с Дао — недифференцируемым истоком всего сущего.

Даосская медитация *«чжэнь цзо»* отличается от обычной практики сидячей медитации (*«цзин цзо»* в неоконфуцианстве, *«цзо чань»* в чаньском буддизме) и определяется как постоянная, вне зависимости от положения тела (сидения, лежания, хождения) сосредоточенность, «непоколебимая как гора Тайшань», сопровождаемая полным отвлечением чувств от предметов чувств. Таким образом, хотя тело и находится среди мирской пыли, дух пребывает в сфере святых бессмертных. В современную эпоху практикуются двенадцать видов даосской медитации. В тексте «Цин Цзин Цзин» упомянуты три из них.

Метод внутреннего созерцания зародился при династии Тан. Он отмечен влиянием буддийской школы Тяньтай и очень похож на буддийскую медитацию випассана. Сначала практикующий наблюдает за тем, как в его сознании возникают и исчезают мысли, эмоции и ощущения. Научившись отслеживать эти феномены, он приходит к пониманию того, что причиной их существования, а также порождаемых ими проблем является деятельность ума. Когда ум успокоится, исчезнут и проблемы. Следующий шаг в этой медитации — научиться отбрасывать мысли, эмоции и ощущения еще до их возникновения, овладевая искусством наблюдения за тем, как возникают и исчезают проявления ментальной активности. Когда поток мыслей, эмоций и ощущений остановлен, ум становится спокойным. В покое он обретает ясность. В ясности он становится светлым, проявляя, таким образом, сияние Дао внутри человека. Метод внутреннего созерцания не требует сосредоточения на чем-либо во время медитации. При этом методе ум опустошается благодаря бдительному отношению к деятельности ума. По сути, отличительная черта данного стиля медитации в том, что «ум используется для победы над умом».

Метод остановки мыслей и опустошения ума похож на медитацию школы Чань. Практикующий сидит молча, освобождая сознание от мыслей, желаний и

эмоций. В отличие от метода внутреннего созерцания, при котором ум наблюдает за возникновением и исчезновением ментальной активности, цель данной медитации заключается в том, чтобы полностью отключить ум, не прибегая ни к каким вспомогательным средствам, в том числе даже к пассивному созерцанию. С точки зрения человека, практикующего этот стиль медитации, любая деятельность ума, пассивная или активная, является для него разрушительной. Поэтому для того, чтобы полностью опустошить свой ум, практикующий должен решительно отсечь все без исключения привязанности: «отстраненно смотри на вещи». На начальных этапах духовного тренинга этот вид медитации использует северная ветвь школы Совершенной истины. Достигнув успокоения ума, практикующий переходит к другим видам медитации, идущих путем внутренней алхимии.

При методе возвращения к «истинному уму» культивируется подлинный ум. Подлинный ум — это ум Дао, сознание, которое способно непосредственно прозревать природу Дао. Его иногда называют «изначальным умом». Метод возвращения к истинному уму возник в школе Совершенной истины. Практикующий переходит к этому этапу тренинга после того, как освободит свой ум от мыслей. Освободившись от ига аналитического мышления и праздной внутренней болтовни, человек может приступить к развитию покоя иного рода. При таком покое не только отсутствуют мысли, но в уме и теле также начинает развиваться склонность к состоянию покоя. Это развитие отражается в повседневной жизни: внешние события уже не приводят человека в волнение, он теряет желание возбуждать органы чувств и активизировать ум.

«Трактата о Чистоте и Спокойствии» оказал большое влияние на учение школы Цюаньчжэнь. Большинство комментариев, которые ныне являются составной частью Дао Цзана, выполнены даосской школой Совершенной Истины. «Цинн цзин цзин» широко используется ее последователями в утренней и вечерней медитации, обучая человека очищать свое сознание через рассеивание желаний, и может стать ценной рекомендацией для современных людей, чтобы исследовать те области нашего сознания, которые раньше оставались непознанными.

Современные проблемы философии сознания и лингвистические идеи стоиков

В последние годы все более растет объем исследований, которые вследствие специфики их предметной области, используемой в них методологии и терминологии квалифицируются как когнитивные. Появившись в середине XX века, когнитивная наука как сфера междисциплинарных научных исследований сознания объединяет теоретические и эмпирические работы в области нейрофизиологии, лингвистики, философии, психологии, математической логики, искусственного интеллекта и т.д. За прошедшие несколько десятилетий в иностранной научной литературе появились тысячи научных публикаций по данной тематике, учреждены международные научные сообщества (например, Cognitive Science Society, Hellenic Cognitive Science Society etc.), проводятся международные форумы (I European Cognitive Science Conference, 2003; European Conference on Cognitive Science (ECCS) — 1995, 1997, 1999 etc.). Внимание к когнитивным исследованиям характерно и для России (примером тому могут являться состоявшиеся за последние несколько лет конференции: «Философия сознания: история и современность. Первые Грязновские чтения» — Москва, 2003 г.; Всероссийская междисциплинарная конференция «Философия искусственного интеллекта» — Москва, 2005 г., XIV международная конференция ICNC-05 по нейрокибернетике — Ростов-на-Дону, 2005 г. и др.).

Интерес различных наук к вопросам, связанным с сознанием, вполне закономерен. Наверное, не требуется долго доказывать, что в настоящее время проблемы человека приобрели огромную цивилизационную значимость, что позволяет многим исследователям говорить об антропологическом повороте в философской и более широко — в научной проблематике. И хотя «человек всегда был и будет самым любопытнейшим явлением для человека»¹, нынешняя социально-культурная ситуация, действительно, предельно обостряет «человеческую тему». Это обусловлено состоянием своеобразной антропологической напряженности в современной культуре, когда выработка важнейших ориентиров общественного развития становится невозможной вне и помимо философского учения о человеке как многомерном существе, без концептуального осмысления человеческой природы. Показательно в связи с этим следующее рассуждение академика И.Т. Фролова: «Довольно много лет понадобилось для того, чтобы убедить ученых и политиков в том, что человеческая проблематика является приоритетной

¹ Делез Ж. Различение и повторение. СПб., 1998. С.19.

не только в теоретическом, но и в практическом смысле, что человек должен стать главным объектом научных изысканий. Другими словами, в ближайшей перспективе все научные исследования должны получить человеческое измерение»². Вследствие этого для многих современных научных направлений (например, социолингвистики, психолингвистики, когнитивной антропологии и т.п.) характерно применение антропологической парадигмы.

При этом построение философского учения о человеке неизбежно упирается в необходимость развития философии сознания, поскольку именно сознание является специфическим свойством человека, его родовым признаком, лежащим как в основе выделения человека из окружающей среды, так и в основе всех социально-культурных феноменов. Человек — существо сознательное, а выражением его сознания и мыслительных процессов является язык как универсальное информационно-коммуникативное средство, опосредующее и делающее абстрактными непосредственные и конкретные человеческие восприятия объективной реальности. Этим объясняется огромный интерес к изучению языка, которое стало не только одним из актуальных направлений философии сознания, но и сферой междисциплинарных исследований, объединяющей в настоящее время усилия философии, лингвистики, психологии, культурологии, математической логики, прикладной математики и целого ряда других наук. И это не случайно, поскольку, обращаясь к анализу естественного языка, исследователь не может избежать вопросов о его соотношении с мышлением и действительностью, о раскрытии механизмов человеческого познания, о межкультурном общении, о влиянии языка на специфику восприятия окружающей действительности у разных этносов и т.д. Анализ языка, являющегося средством коммуникации и орудием мышления, то есть знаковой системой, позволяющей выделять и идентифицировать объекты окружающей действительности, обобщать их признаки и формулировать абстрактные мысли, обеспечивает более глубокое понимание природы человека. Социальный, обладающий сознанием человек выражает свою субъективность, включая и мыслительные процессы, посредством языковых форм. Вследствие этого, современные лингвистические научные направления (психолингвистика, социолингвистика и др.) соединяют системный анализ собственно лексики с философским знанием о человеке как сознательном, социальном, культурном существе. С другой стороны, философия сознания и философская антропология с необходимостью требуют осуществления глубокого анализа языка, его структур и функций, без которого не может быть достигнуто понимание сущности человеческой природы.

Однако следует отметить, что необходимость серьезного философского исследования языка не стала «открытием» XX или XXI столетий, а была осознана мыслителями достаточно давно. Примером этого является лингвистическая теория стоической школы. Идеи стоиков — Зенона, Хрисиппа, Диогена Вавилонского — традиционно рассматриваются как в истории философии, так и в истории лингвистики, поскольку эти мыслители создали целостную систему знаний о языке, рассматривая его как проявление разума. При этом учение стоиков разрабатывалось на основе языкового материала, прежде всего — семантического синтаксиса.

² Фролов И.Т. Возвращение к человеку // Квинтэссенция: Философский альманах. М., 1990. С. 10.

Лингвистические идеи излагались стоиками в рамках логики, являвшейся неотъемлемым и существенным разделом их учения, непосредственным образом связанным с физикой и этикой³. Логика была призвана выполнять функции общей пропедевтики и эпистемологии, и, как правило, с нее начиналось изложение стоической ортодоксальной доктрины. К сожалению, логической части стоического учения время нанесло наибольший урон. Логическая терминология Стои достаточно сложна, и поскольку сочинения ранних стоиков были утрачены, а поздние стоики логикой интересовались мало, судить о логике возможно в основном по вторичным изложениям, часто отличающимся фрагментарностью. Тем не менее, логическая часть стоической философии в настоящее время достаточно хорошо реконструирована⁴, что позволяет исследовать и анализировать сохранившиеся представления стоиков о языке.

Стоическая логика разделялась на два основных раздела — риторику как искусство убеждать и диалектику, включающую в себя грамматику (учение об обозначаемом) и формальную логику (учение об обозначаемом). Иногда в логической части в качестве самостоятельных разделов выделяют также учения о критерии познания и о способах классификации определений.

По мнению стоиков, познание мира человеком начинается с чувственного познания, и мышление имеет своим исходным материалом чувственные данные. До начала какого бы то ни было чувственного опыта душа человека «подобна чистому листу, готовому для записей»⁵. Из чувственных данных, передаваемых пневмой (*pneuma*) к руководящему началу, образуется отпечаток — впечатление (*phantasia*) (I, 58). При этом стоики были убеждены в том, что чувства не обманывают человека, а значит, не могут оцениваться как истинные или ложные. Истинность или ложность может характеризовать только высказывания, на которые должно быть получено «согласие» как предварительная оценка смысла высказывания (но не самого впечатления). Согласие (*sygkatathesis*) представляет собой способность подвергать анализу и предварительной оценке высказывания о содержании впечатлений. Результатом такого анализа будет постижение (*catalepsis*), сущностью которого является схватывание предметного содержания. Вопрос о критерии чувственного знания достаточно сложен и его решение сопряжено с рядом проблем⁶, поскольку представители Ранней Стои не могли найти однозначного ответа на вопрос о том, следует ли считать таким критерием чувственное впечатление, опыт или так называемое «каталептическое впечатление» (непосредственное усмотрение). Как бы там ни было, последовательности однообразных впечатлений, получаемых человеком, образуют опыт, из которого формируются общие представления, сохраняющие сущностные признаки этих последователь-

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VII, 40.

⁴ См.: *Mates B.* Stoic Logic. Berkeley; Los Angeles, 1953; *Barwick K.* Probleme der Stoischen Sprachlehre und Rhetorik. B., 1957; *Bobzien S.* Die Stoische Modallogik. Würzburg, 1986; *Egli U.* Zur Stoischen Dialektik. Basel, 1967; *Frede M.* Die Stoische Logik. Göttingen, 1974; *Поляков И.В.* Знаковая проблематика в философии Стои // Известия Сибирского отделения АН СССР. Сер. История, филология и философия. Вып. 2, № 10. Новосибирск, 1988 и др.

⁵ *Stoicorum veterum fragmenta [SVF]. Coll. I. ab Arnim.* Vol. I–IV. Leiden, 1964. Vol. II, fr. 83. В дальнейшем при ссылке на это издание указывается том и фрагмент — II, 83.

⁶ *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., АО «Ками Групп». 1998. С. 48–68.

ностей⁷. При описании процесса порождения общих понятий стоики более склоняются к номинализму.

В диалектике как наиболее важном разделе стоической логики основным предметом интереса было рассмотрение соотношения обозначаемого и обозначающего, т.е. теория знаков. Здесь представители Ранней Стои особо подчеркивали связь между самим знаком (обозначающим; *to sēmainon, hē rhōnē*), смыслом (обозначаемым; *to lecton*) и предметом (*to tygchanon*). Секст Эмпирик, передавая сущность стоической теории языка, указывал, что в ней «неразрывно связаны три вещи: обозначаемое, обозначающее и реальный предмет. Обозначающим, как правило, бывает слово, например, «Дион». Обозначаемое — та [смысловая] предметность, выявляемая в слове, которую мы воспринимаем как установившуюся в нашем сознании и которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово. Наконец, реальный предмет — это внешний объект, например сам Дион. Из трех перечисленных элементов два телесны — слово и реальный предмет, а один — бестелесен — это обозначаемая смысловая предметность, или «лектон» [чистый смысл], который, собственно, и бывает истинным или ложным»⁸. Таким образом, в основе диалектики стоиков лежало представление о знаковом характере логоса, выразившееся в необходимости различать в речевом акте обозначающее (звук человеческой речи) и обозначаемое (смысловую сторону речи). Наличие данных идей свидетельствует о том, что стоики впервые выдвинули само понятие языкового знака, положив тем самым начало семиотической теории языка.

Изложение раннестойческих идей о связи знака, смысла и предмета можно легко обнаружить у представителя Поздней Стои римского философа Сенеки: «Есть тела различной природы: например, это человек, а это — конь. За ними следуют движения души, возвещающие о теле (*has deinde sequuntur motus animorum enuntiativi corporum*). В таких движениях есть нечто самостоятельное, отдельное от тел (*hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum*). Я вижу, что Катон гуляет. На это указало мне чувственное восприятие (*hoc sensus ostendit*), а душа этому поверила (*animus credidit*). То, что я вижу, есть тело (*corpus est quod video*), на которое я направил и свои глаза и свой ум (*cui et oculos intendi et animum*). После этого я утверждаю (*dico*) «Катон гуляет»»⁹. Есть предмет познания и субъективного «схватывания» — определенная мировая ситуация, явление. Вследствие воздействия его на органы чувств, в данном случае — глаз, возникает чувственное восприятие, осмысление которого происходит в душе (то есть, фактически в разуме), появляется идеальный смысл или содержание знания, которое, наконец, выливается в суждение. Смысл высказывания бестелесен: «Вовсе не является телом то, что я сейчас высказываю, но оно есть нечто возвещающее о теле (*non corpus, inquit, est, quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore*)»¹⁰. Как видно, Сенека в этом вопросе является приверженцем догматики своей школы и практически не вносит никаких изменений в стоическое учение о бестелесном смысле, обозначаемом греческими стойками как *to lecton* (II, 1)¹¹. Сенека за-

⁷ Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию, 120, 4—5.

⁸ Секст Эмпирик. Против ученых, VIII, 11—12.

⁹ Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию, 117, 13.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Секст Эмпирик. Против ученых, VIII, 11—12.

трудняется с переводом этого термина на латинский язык: «Одни называют его высказанным (*effatum*), другие — возвещенным (*enuntiatum*), третьи — сказанным (*edictum*)»¹².

Различие между смыслом и обозначающим его звуком стоики понимают как различие между внутренней (*logos endiathetos*) и внешней, выраженной (*logos prothorikos*) речью. Внутренняя речь есть совокупность смыслов, то есть то, что мыслится при произнесении соответствующих слов. Внутренняя речь (*logos endiathetos*) свойственна лишь сознательным существам, тогда как звуки способны издавать также и животные. Так через анализ языка стоики выходят на проблему человеческой природы и её специфики в сравнении с природой других живых существ. Разумное существо способно передавать содержание своего сознания другим разумным существам путем выражения в слове. Дети (не обладающие, по мнению стоиков, разумом) и животные не знают смыслов и правильной связи слов (синтаксиса), обладая только «внешней» речью без фиксированных смыслов: «Ведь подобно тому, как изображение человека не является человеком, точно так же у воронов, ворон и маленьких детей (которые только начинают говорить) слова — это еще не [настоящие] слова, ибо они не говорят [осмысленно]»¹³. Люди способны «не просто получать впечатление (к чему способны и животные), а создавать переменное и сложное представление»¹⁴. Возможно, в данном случае стоики подходят к осознанию важнейшей способности человеческого сознания — способности к конструктивно-творческой активности, в процессе которой рождается образ, для которого нет соответствующего предмета в реальной действительности.

Правильная импликация на содержательно-смысловом уровне выступает субъективной гарантией осмысленности мироздания и состоит в фиксировании причинно-следственных связей: «А сам знак [выражает] следующее: «Если это, то это». Значит, наличие знака отвечает природе и устройению человека»¹⁵. Как замечает в связи с этим А.А. Столяров, «законы языка и мышления не определяют форм мироздания, они лишь раскрывают то объективное содержание, которое, по мысли стоиков, действительно имеется в космосе. Человеческий разум есть лишь частное проявление всекосмического Логоса — единственного подлинного гаранта объективности и целостности мироздания»¹⁶. В стоической доктрине только правильно познанная логика позволяет делать верные выводы в отношении устройства мира и человеческого поведения: порядок и связь смыслов должны быть точно такими, каковы порядок и связь самих предметов в космосе. Эта проблема соотношения знака и обозначаемого им предмета, обсуждавшаяся стоиками, до настоящего времени находится в сфере интересов современной логики, лингвистики, семантики. Особый интерес она представляет применительно к анализу языковых выражений, имеющих функцию указания, именования, идентификации объектов и выступающих связующим звеном между мышлением и миром: каким образом эти выражения указывают на объекты — посредством не-

¹² *Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию, 117, 13.

¹³ *Варрон*. О латинском языке, VI, 56.

¹⁴ *Секст Эмпирик*. Против ученых, VIII, 275.

¹⁵ Там же, VIII, 276..

¹⁶ *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., АО «Ками Групп». 1998. С. 71.

которого концепта (линия Фреге), либо каким-то более непосредственным и прямым путем (линия Доннелана, Каплана, Крипке, Патнэма).

В философии стоиков достаточно легко обнаружить также тему связи языка с миропониманием определенного языкового коллектива, находящуюся сегодня в фокусе исследований представителей различных научных направлений. Бестелесное обозначаемое или чистый смысл — это то, чего не могут понять варвары, слыша звуки греческой речи¹⁷. Различие в словесном выражении одних и тех же смыслов равнозначно различию между языками¹⁸. Будучи убежденными в единстве мира, управляемого мировым разумом, в общности человеческого сознания и логической структуры мира, стоики утверждали единство смыслов, выражаемых различными словесными выражениями. И эта тема обретала особое звучание, учитывая провозглашенный стоической философией космополитизм. Современная философия сознания, когнитивная антропология и психолингвистика, безусловно, преодолели эти слишком категоричные выводы стоиков. Сегодняшние знания о соотношении языка, культуры и мышления позволяют говорить о том, что национальные различия во внешней речи (*logos prophoricos*), в звучании сказанного выражают определенные культурой различия в восприятии и оценке окружающей действительности, а значит, и различия в смыслах сказанного (*to lection*). Гипотеза лингвистической относительности, отрицая наличие универсальных предметных кодов восприятия действительности, соотносит качество и способ восприятия человеком реальности с соответствующим типом языковой культуры. Давно стали хрестоматийными примеры, иллюстрирующие разницу в восприятии мира носителями различных языков: там, где русскоязычные люди видят один цельный предмет — руку, носители английского языка видят два совершенно разных — *hand*, *arm*; там, где русскоязычные различают семь цветов спектра, аборигены-носители либерийского диалекта Басса увидят только лишь два цвета; звук капающей воды русскоязычные обозначат «кап-кап», англичане — «*drip-drip*», а японцы — «*poto-toto*». Современная наука осознала обусловленные языком различия в восприятии, понимании и оценке мира: «...сознание носителей конкретных языков семантически дифференцировано, что порождает содержательные разрывы, разломы между трактовками, толкованиями явлений у представителей разных языковых общностей — от этнических до культурных»¹⁹. Однако это понимание существующих различий в восприятии и понимании мира носителями различных языков задает новый диапазон научных поисков для философии сознания, лингвистики, когнитивной антропологии, порождая целый ряд дополнительных вопросов (о выработке механизмов перевода с одного языка на другой, о возможности передачи уникального смысла художественного произведения и авторского мировосприятия при переводе, о специфике доинтеллектуальной стадии в речи, о возможности существования невербализованной мысли и т.д.).

Анализ стоической философии убедительно доказывает, что многие проблемы, над решением которых задумывались мыслители еще в эпоху эллинизма,

¹⁷ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VII, 55; *Текст Эмпирик*. Против ученых, VII, 38.

¹⁸ Секст Эмпирик. Против ученых, VIII, 275, 278.

¹⁹ Философия: Университетский курс. Под общ. ред. проф. С.А. Лебедева. М., 2003. С. 99–100.

нашли свое продолжение и развитие в истории мировой философской мысли. И хотя о прямой филиации идей говорить, конечно же, не приходится, круг вопросов, затрагиваемых стоической теорией языка, продолжает сохранять определенную значимость для современной науки, которая сделала сознание и язык одними из основных объектов междисциплинарных исследований. Это еще раз убеждает, что в силу особенностей философии как самопостигающей рефлексии²⁰ историко-философский анализ может иметь позитивное познавательное значение для исследователя, поскольку своеобразный диалог с наследием прошлого позволяет не только лучше понять генезис и сущность многих современных идей, но и актуализировать неиспользованный положительный потенциал ранее существовавших философских систем. Вследствие этого, обращение к философским системам прошлого, даже таким древним, как Стоя, сохраняет свою актуальность и сегодня, ведь «каждый прорыв к новым идеям в философии связан с критическим осмыслением предшествующего ее развития, с критическим анализом накопленного багажа философских мыслей»²¹. В этом специфика философии как рефлексии диалогического разума.

²⁰ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х тт. Т. 3. Философия духа. М., Мысль, 1977. С. 394; Библер В.С. Что есть философия? // ВФ 1995. № 1. С. 167–168.

²¹ Степин В.В. Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // ВФ. 1997. № 5. С. 6.

Проблема сознание-тело в философии Нового времени

•

Проблема «сознание-тело», которую можно назвать «психо-соматической» (от. греч. *psyche* и *soma* — хотя обычно она именуется «психо-физической») своими корнями уходит в новоевропейской философии в картезианизм, т.е. совокупность философских воззрений Рене Декарта (1596–1650), явившегося одними из родоначальников этой философии. В картезианизм фактически уходит своими корнями и «философия сознания» современных англоязычных представителей «аналитической философии», ставящих в центр своего внимания проблему «майнд-боди» (*mind-body*), но стремящихся разрабатывать ее существенно иначе, чем Декарт.

У Декарта проблема сознания рассматривалась в неразрывной связи с проблемой «души», причем его «метафизика» притязала на доказательство рациональными средствами такой «истины веры», как бессмертие «души» (наряду с доказательством бытия Бога).

К своей концепции «души» Декарт приходил в поисках абсолютно достоверного основания для задуманной им новой, антисхоластической философии. Начав этот путь с глобального методологического сомнения, Декарт утверждал, что даже при предположении о ложности всего наличного содержания человеческого сознания оказывается несомненным сам акт происходящего при этом мышления, т.е. что «я мыслю» (лат. *cogito*). Отсюда, по Декарту, вытекало, что это «я» представляет собой нечто действительно существующее (лат. *cogito ergo sum*). Это утверждение Декарт характеризовал в «Рассуждении о методе» (1637) — его первой опубликованной работе — как «истину столь твердую и верную, что самые сумасбродные представления скептиков не могут ее поколебать», а потому объявил ее «первым принципом» своей философии¹. С точки зрения Декарта, название «истина» удовлетворяла первому и основному из обнародованных им «правил метода», провозгласившему фундаментальную значимость «интеллектуальной интуиции» и требовавшего «никогда не принимать за истину ничего, чего я не признал бы таковым с интеллектуальной очевидностью», признаками которой он считал «ясность» и «отчетливость»².

Из того, что мысляще «я» может «вообразить» себя не имеющим тела, Декарт выводил «метафизическую» истину, что это «я» есть особая «субстанция,

¹ Декарт. Р. Соч. в 2 тт. Т. 1. М. 1989. С. 254, 266, 268.

² Там же. С. 260, 269.

вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи». Названное «я» отождествлялось Декартом с «душой», причем подчеркивалось, что душа «совершенно отлична от тела»³. Далее говорилось, что «душа» вследствие своей «бестелесности» не может состоять из частей, является в этом смысле совершенно «простою», а потому не распадается и, значит, «бессмертна». Обосновываемую Декартом мировоззренческую позицию, принципиально важную для религиозного сознания, правомерно квалифицировать как «аниматистский иммортализм»⁴. Настаивание на бестелесности «мыслящей субстанции» означало трактовку ее как духовной реалии, аналогичной в этом смысле Богу, относительно которого тоже подчеркивалась его «бестелесность», что дает основание называть декартовское понимание «души» (как и Бога) «спиритуалистическим»⁵. Тем более, что «мыслящую субстанцию» Декарт объявил принципиально отличной по своей сути от «материальной субстанции», существование которой он тоже признавал, но указывал, что их «атрибуты» противоположны: у духовно-антропной субстанции это «мышление», а у материально-телесной субстанции — пространственная «протяженность». Этот субстанциалистский дуализм не имел в философии Декарта абсолютного значения, ибо обе упомянутые субстанции понимались им как сотворенные Богом, к которому, по его мнению, только и применимо в строгом смысле слова понятие «субстанция», поскольку она определена как «та вещь, которая существует таким образом, что не нуждается для своего бытия в другой вещи». Декарт писал: «Мы способны иметь два ясных и отчетливых понятия, или две идеи, — (1) одну о сотворенной мыслящей субстанции, а (2) другую о сотворенной телесной субстанции ... (3) И точно также мы способны иметь ясную и отчетливую идею о несотворенной и (полностью) независимой (в своем существовании ни от какой другой вещи-реалии) мыслящей субстанции, т.е. Бога»⁶. Декарт уточнял, что под словом Бог он имеет в виду абсолютно самодовлеющую и всемогущую Субстанцию, «сотворившую как мыслящие «я», так и всё прочее, что существует»⁷.

Сферой применения субстанциалистского дуализма Декарт считал свою философскую антропологию, имея в виду которую, он с гордостью заявлял, что первым «стал рассматривать мышление как главный атрибут бестелесной субстанции», а протяженность — как главный атрибут субстанции телесной»⁸.

Многие из тех мыслителей XVII–XVIII вв., кто прямо или косвенно воспринял субстанциалистский дуализм Декарта, сочли, что в человеке его «душа» не может естественным образом воздействовать на его тело, а оно — на душу, и что эмпирически наблюдаемая корреляция душевных и телесных «движений» (прежде всего волевых и мышечных), имеет своей истинной Причиной деятельность всеведущего и всемогущего Бога. Прямо, и так сказать, в полном объеме восприняла субстанциалистский дуализм Декарта большая группа его последо-

³ Там же. С. 269.

⁴ От лат. *anima* — душа и фр. *immortalité* — бессмертие.

⁵ От лат. *spiritus* — дух.

⁶ Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 334–335.

⁷ Декарт Р. Соч. Т. 2. С. 38.

⁸ Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 465.

вателей, названных «окказионалистами» за то, что считали реализованные намерения людей привести в движение органы своего тела «поводами» («окказиональными причинами») для проявления божественной Причины соответствующих движений человеческих тел. Косвенно усвоение принципов декартовского дуализма имело место у Спинозы и у Лейбница в их понимании корреляции между душой и телом.

Один из авторитетнейших историков философии в нашей стране счел, что согласно и самому Декарту, «ни тело само по себе не может произвести изменений в душе, ни душа как таковая не способна произвести никаких телесных изменений», и что лишь Бог как сверхприродное Существо может «объяснить гармоничное взаимодействие в человеке двух субстанций»⁹.

Что касается меня, то я обнаружил, что Декарт из своего антропного би-субстанциализма не делал окказионалистских выводов. В сочинении «Страсти души» (1649) Декарт на вопрос: «как тело и душа действуют друг на друга», отвечал, что это происходит посредством быстрого движения между ними «животных духов», понимаемых как мельчайшие частицы «огненной природы». Надо сказать, что «основное местонахождение души» Декарт усмотрел в шишковидной железе, расположенной в середине головного мозга. Именно туда, по его мнению, устремляются по нервам и кровеносным сосудам «животные духи» от воздействий на нервные окончания чувственно воспринимаемых объектов. Душа, в свою очередь, направляет находящиеся около нее «животные духи» по нервам в мышцы, тем самым приводя «в движение части тела»¹⁰.

Примечательно, что к выводу о локализации «души» в головном мозге (а не в сердце!) Декарт приходил в результате осмысления известных ему медицинских фактов о том, что «различные заболевания, затрагивающие только мозг», лишают людей способности что-либо осознавать, — в том числе то, что болезненно ощущается их телом и требует определенных мышечных действий для устранения тех источников боли, которые губительны для человеческого тела. Декарт считал, что при здоровом состоянии мозга и связанной с ним нервной системы в «душе» возникают «желания и страсти», понуждающие тело к тому, что можно назвать биологически полезными действиями¹¹.

Исследование, свободное от наличествующих в историко-философской литературе декартоведческих стереотипов, показывает, что при доказательстве Декартом существования материальных тел (которое было необходимо вследствие того, что он исходным пунктом своей философии делал обладающее самосознание «я», из-за чего возникала угроза солипсизма, или, как говорили некоторые мыслители XVIII в., «эгоизма»), он придавал решающее значение болезненным ощущениям определенного типа (а ссылка на «правдивость Бога», неспособного вызвать в «душе» чувственные представления о внешних телах, была, в сущности, лишь демонстративной лояльностью по отношению к теологическо-религиозному сознанию). В шестом из «Размышлений о первой философии...» (1641), озаглавленном «О существовании материальных вещей...», Декарт писал, что «из всего,

⁹ Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII веков. М., «Высшая школа». 2003. С. 246.

¹⁰ Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 497.

¹¹ Там же. С. 497, 412.

чему учит меня природа, нет ничего более явного, нежели (1) наличие у меня тела, которому приходится худо, когда я страдаю от голода, жажды и т.п.». Точно так же, (2) «природа учит меня что вокруг моего тела существуют различные иные тела, из которых к некоторым я должен испытывать тяготение по причине их полезности для меня, других же избегать» вследствие осознания того, что они «могут принести мне вред»¹².

Далее я хочу обратить внимание на то, что, начав построение системы достоверного философского знания с установления несомненной реальности мыслящего «я», Декарт затем включал в понятие «мышление» (лат. «cogitatio») не только собственно интеллектуальные компоненты, но также чувственные и волевые. Правда, сам Декарт несколько затуманивал значимость чувственного компонента, который в ряде его текстов как бы заслонялся волевым компонентом. В «Первоначалах философии» (1644) Декарт разделит «модусы мышления» на следующие два вида (I) «восприятие или действие разума», и (2) «воление или действие воли». Далее «модусы восприятия», охарактеризованные им как «действия разума», включали в свой состав «чувство, воображение и чистое разумение»¹³. Фактически декартовское «когито» как исходный пункт его философии, оказывалось включающим в себя не только интеллектуальные идеи, но и чувственные представления, и выяснение источника последних вело к их признанию в качестве реальности внешних материальных вещей, воздействующих на тело философствующего субъекта¹⁴.

Учет психо-физиологических фактов далее вел Декарта к выводу, что в человеке имеет место «смещение» души и тела, и оно столь велико, что позволяет говорить о психо-соматическом «единстве» человека. По словам Декарта, природа посредством ощущений боли, голода, жажды и т.п. «учит меня», что мое духовное, бестелесное «я» столь тесно сопряжено и «как бы смешано с моим телом», что вследствие этого «душа образует с телом некое единство». Декарт добавлял, что если бы такого «единства души и тела» не было, то мое «я», являющееся ничем иным, как мыслящей вещью», не ощущало бы боли при повреждении своего тела, как не ощущает ее кормщик, видя и осмысливая поломку своего корабля¹⁵.

Вывод Декарта о существенно важной роли головного мозга в обеспечении психической деятельности человека, обобщенно названной им cogitatio («мышление»), не считался противоречащим его утверждению о том, что «мышление» есть атрибут «души» как «бестелесной субстанции». Такова была позиция не только самого Декарта и ортодоксальных картезианцев, но и критиков его «аниматистского спиритуализма»: ни один из последних не касался «церебралистского»¹⁶ аспекта «мышления», новаторски подмеченным Декартом. Английский философ Томас Гоббс (1588–1679), который при ознакомлении с декартовскими «аниматистским спиритуализмом» (по его «Размышлениям о первой философии» в 1641 г.) сразу же отверг его на том абстрактно-всеобщем основании, что «мы не можем воспринимать ни один акт», каковым является и мышление, «вне соответствующ-

¹² Декарт Р. Соч. Т. 2. С. 64, 65.

¹³ Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 327.

¹⁴ Декарт Р. Соч. Т. 2. С. 63–64.

¹⁵ Там же. С. 58.

¹⁶ От лат. cerebrum — мозг.

шего субъекта». Поскольку же, согласно Гоббсу, «субъекты любого акта могут быть мыслимы лишь в телесном облике», поскольку принадлежность мыслительных актов человеку как существу во плоти и крови ведет к «необходимому выводу о том, что исследуемая Декартом «мыслящая вещь» должна считаться скорее «неимматериальной, но материальной»¹⁷. Утверждение голландского мыслителя Хендрика Деруа (1588–1679) о том, что «ничто не препятствует человеческому уму быть неким атрибутом, принадлежащим тому же субъекту, что и протяженность», т.е. человеческому телу, или, другими словами, что «человеческий ум» может быть одним из «модусов телесной субстанции» (сделанное в его публикации 1647 г. «Объяснение человеческого ума, или разумной души...» и тогда же резко отвергнутое Декартом), основывалось просто на соображении о том, что, по мнению автора, атрибуты мышления и протяженности лишь «различны между собой», а не противоположны»¹⁸.

Не имело прямой философской значимости (хотя косвенная значимость была огромной) отрицание религиозно-церковной веры в «аниматистский спиритуализм», которое в XVII–XVIII вв. производилось целым рядом британских мыслителей, позиционировавших себя как христианские «свободомыслящие» (более или менее значительно проявившие себя также как философы). Джон Локк (1632–1704), являвшийся хронологически первым и самым крупным мыслителем названной плеяды, заявил (в полемике с Джоном Стилингфлитом, епископом Вустерским), во-первых, об отсутствии убедительных доказательств наличия «бессмертной души» как субъекта человеческого сознания, а во-вторых, о правомерности предположить, что Бог как «как Первое, вечное, мыслящее существо мог при желании сообщить определенным системам сотворенной им бесчувственной материи, устроенным по его усмотрению, некоторую степень чувства, восприятия и мышления...»¹⁹. Такой взгляд на опосредованную божественным Творением связь психических способностей человека со специфичной для него телесной организацией был высказан в локковском «Опыте о человеческом разумении» (1690). Последующие британские «свободомыслящие» уточняли, что психические способности человека связаны не просто с его телом, но и с такой частью этого тела, как мозг. Джон Толанд (1670–1722) писал о несомненности того, что «мышление не может существовать иначе, чем посредством мозга», и что «мы мыслим при помощи мозга и только его одного...»²⁰.

Спустя сто лет после появления декартовской «философии материи и духа» (так называл ее В.В. Соколов) другой французский мыслитель, профессионально занимавшийся медициной, Жюльен-Оффре де Ламетри (1709–1751) на основании осмысления огромного массива фактов из области нейро-церебральной психопатологии пришел к выводу, что поскольку «все способности души» находятся в теснейшей зависимости «от особой организации мозга и всего тела человека», то «в сущности они представляют собой не что иное, как результат этой организации». Согласно Ламетри, «душа» в ее спиритуалистическом понимании по лишенный содержания термин, которым «здравый ум может пользоваться

¹⁷ Гоббс Т. Избр. произв. в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 136, 137.

¹⁸ Цит. по: Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 462.

¹⁹ Локк Д. Соч. в 3 т. Т. 2. М., 1985. С. 18.

²⁰ Английские материалисты XVIII века. Собр. произв. в 3 т. Т. 1. М., 1967. С. 141, 142.

лишь для обозначения той части нашего организма, которая мыслит», т.е. головного мозга²¹. Свое понимание психо-соматической проблемы (выраженное в опубликованном 1747 г. сочинении «Человек-машина», которому предшествовало издание в 1745 г. «Естественной истории души») Ламетри назвал материалистическим («системой материализма», противопоставленной «системе спиритуализма» в ее декартовском оформлении). При этом Ламетри высказывал предположение, что у самого Декарта утверждение о существовании «духовной, непротяженной и бессмертной души» — это «лишь пустой звук для усыпления теологических аргусов Сорбонны» (по их обращению в парижский суд книга Ламетри была приговорена к сожжению, а ее автору грозил арест, которого он избежал бегством сначала в Голландию, а затем в Пруссию ко двору короля-вольнодумца Фридриха II). Считая несовместимой с аниматистским спиритуализмом локализацию Декартом «души» в шишковидной железе головного мозга, Ламетри вместе с тем писал, что французский врач XVII в. Гийом Лами, стремившийся возродить материалистические воззрения Эпикура и Лукреция, «не без оснований подозревал Декарта» в скрываемой приверженности «подлинному материализму»²². От материалистического понимания антропной психо-соматики Ламетри далее переходил к утверждению, связанному с расширением атрибутивных характеристик материи и с подходом к эволюционному воззрению на животный мир, что «единственной существующей во Вселенной субстанцией является материя, различным образом видоизменяющаяся», и человек есть ее самое совершенное порождение. Ламетри провозгласил материализм (понимаемый теперь как антитеза не только аниматистскому, но и теистическо-креационистскому спиритуализму) единственно верной философией современности, заявив, что ныне «писать как философ... значит проповедовать материализм»²³. Неадекватно сформулированная, по убеждению Ламетри, проблема «душа-тело» была преобразована им в материалистически трактуемую проблему «сознание-мозг». Эта трактовка приобрела, можно сказать, парадигматическое значение для всех последующих философов-материалистов, начиная с Дидро и Гольбаха во Франции XVIII в., Фейербаха, Маркса и Энгельса в Германии XIX в., В.И. Ленина в России XX века.

Примечательно, что аналогичной является трактовка проблемы сознания современным американским философом — аналитиком Дж. Сёрлом, хотя он и не осведомлен об этом факте. В получившей большую известность книге «Открывая сознание заново» (1992) это «открытие» выражается в настаивании на том, что «сознание (mind) есть биологическое свойство мозга человека» и некоторых других высших видов животных «с высоко развитыми нервными системами», возникающее в ходе эволюции животного мира как новая фенотипическая черта, причем сознание «причинно обусловлено нейробиологическими процессами», происходящими в клетках головного мозга, называемых нейронами²⁴. Правда, Сёрл не называет свою трактовку сознания материалистической, так как под «материалистами» он имеет в виду тех англоязычных представителей аналитической «философии сознания» второй половины XX в., которые редуцируют «менталь-

²¹ Ламетри Ж.-О. Соч. М., 1976. С. 197, 226.

²² Там же. С. 159.

²³ Там же. С. 244, 471.

²⁴ Сёрл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 99.

ное» к «физическому», не признают «субъективной реальности» ментального. Согласно Сёрлу, они не только правомерно отрицают «субстанциальный дуализм» Декарта, но «желают отрицать существование любого нередуцируемого феномена в мире»²⁵. Но свободно ли от редукционизма утверждение сёрловской «философии сознания» (называемой им «биологистской»), что «ментальное состояние сознания есть просто обычная биологическая, т.е. физическая, черта мозга»²⁶?

Что касается отношения Сёрла к декартовской философии, то по центральной для него проблеме он видит в ней только совершенно несостоятельный субстанциалистский дуализм, и, как отмечали самые компетентные в данном вопросе исследователи, является решительным критиком «любых разновидностей картезианского дуализма»²⁷. Сёрл убежден, что «отсутствуют какие-либо философские или научные мотивы» для того, чтобы принять «картезианский взгляд», «согласно которому в дополнение к физическим частицам имеются имматериальные души или ментальные субстанции, духовные сущности, переживающие разрушение наших тел и живущие бессмертно». Репрезентируя мировоззрение современной американской философской профессуры, Сёрл писал, что «в наши дни, насколько я могу судить, уже никто не верит в существование бессмертных духовных субстанций, а вера в них может иметь разве что религиозные основания»²⁸. В конце XX века Сёрл делал выводы, к которым уже в XVII–XVIII вв. пришли критики аниматистского спиритуализма декартовской «метафизики». Невольно вспоминается формула одного из крупнейших биологов-эволюционистов XIX в. Эрнста Геккеля, гласящая, что онтогенез есть краткая и ускоренная рекапитуляция филогенеза. И это еще один повод сказать о полезности знания истории философии для понимания если не источников, то, по крайней мере, теоретических antecedентов тех положений, которые в новой обстановке и на новых основаниях выдвигаются в современных философских учениях.

²⁵ Там же. С. 46.

²⁶ Там же. С. 34.

²⁷ Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 526.

²⁸ Сёрл Дж. Открывая сознание заново. С. 46.

«Трансцендентальная проблема» Декарта глазами Гуссерля и Декарта

Э. Гуссерль связывает постановку трансцендентальной проблемы с темой Р. Декарта, которую представляет следующим образом: «Любая реальность и мир в целом, который мы воспринимаем как существующий, существует, можно сказать, только в качестве содержания наших собственных представлений, как нечто, высказанное в суждениях или, лучше сказать, прошедшее проверку в процессе познания»¹. Чуть дальше Гуссерль поясняет: именно феноменология поднимает трансцендентальную проблему (проблему смысла бытия трансцендентального, соотношенного с сознанием) до ее действительного уровня. «Какой бы мир не создала наша фантазия, он неизбежно становится тем миром, который мы можем иметь в опыте, подтверждать на основе очевидности наших теорий и обитать в нем, действуя практически»². И, наконец, «сфера феноменологии универсальна, поскольку не существует априори, которое не зависело бы от своего интенционального конституирования и не обрело бы в нем свою способность создать определенные линии в жизни сознания, которое обладало бы знанием об этой способности»³.

Вопрос, который мы собираемся рассмотреть, прост — мыслил ли Декарт трансцендентальную проблему в том же русле, в каком представляет ее Гуссерль? И как повлияла Декартова постановка вопроса на традицию его последующего обсуждения?

Попробуем для начала ответить на простые вопросы: Говорил ли Декарт о существовании мира в качестве содержания именно наших представлений? И каково это содержание? Где при этом искать «априористичность» структур этого содержания?

Размышляя об идеях, которые есть у нас, Декарт говорит: «Ведь если кто-либо обладает идеей какой-то весьма искусной машины, он с полным правом может себя спросить, по какой причине он таковой обладает — видел ли он где-нибудь такую машину, созданную кем-то другим, или он очень прилежно изучал науку механики, или, наконец, обладает такой силой таланта, что сумел изобрести ее сам, нигде и никогда ее раньше не видел? Ибо все то искусство, что заложено в вышеупомянутой идее лишь объективно или репрезентативно, должно содержаться в причине — ка-

¹ Гуссерль Э. Феноменология. Статья в Британской энциклопедии // Логос, 1 (1991). С. 16.

² Там же. С. 18.

³ Там же. С. 19.

кой бы эта причина ни была — не только объективно или репрезентативно (по крайней мере в первой и главной ее причине), но поистине формально или отчетливо»⁴.

Искусство должно содержаться формально или отчетливо в причине идеи — что это значит? Декарт продолжает: «У нас вообще не может быть идеи или образа какой-либо вещи, коя не имеет где-либо — в нас самих или вне нас — некоего архетипа, реально содержащего в себе все ее совершенства»⁵.

В восприятии, полагает Декарт, есть простейшие понятия, из которых складываются мысли. Они таковы: а) вещи-понятия (длительность, порядок, число и т.д., относящиеся к обеим субстанциям; величина, фигура, движение — вещи материальные, или относящиеся к протяженной субстанции; восприятие, воление — вещи умственные, относящиеся к мыслящей субстанции); б) понятия-впечатления от вещей (голод, жажда, побуждения к гневу, радости, ощущения цвета, запаха, света и т.д.); в) вечные истины, или аксиомы (например: из ничего ничто не возникает; немыслимо одновременно быть и не быть одним и тем же; свершившееся не может быть несвершенным)⁶.

Эти понятия есть в восприятии, но каким существованием они обладают?

Приведем несколько рассуждений Декарта.

Первое — о числах. Числа названы вещами-понятиями ума. Число получается из того, что мы пользуемся одной и той же идеей для осмысления разных вещей, оно не существует в сотворенных вещах, но должно быть рассматриваемо как модус мышления.

Другое рассуждение — о вечных истинах: это мысли, получающиеся не от внешних объектов и существующие не благодаря самоопределению моей воли, это идеи, которые являются формами самих мыслей и отличаются от других, образованных идей.

А что же образованные идеи (т.е. те же величина, число, восприятие)? В них тоже нет ничего, что не было бы врождено уму, за единственным исключением обстоятельств, сопровождающих наш опыт; ведь ни фигура, ни движение не воспринимаются нами в том виде, в каком они осуществляются в наших органах чувств. Трехсторонний объект, к примеру, по Декарту предстает как сочетание идей порядка, фигуры и т.д. — архетипа вещи в уме — и конкретных характеристик этого треугольника (длины его сторон, величины углов и т.д.), т.е. тех обстоятельств, которые сопровождают наш опыт; любые трехсторонние объекты, различаясь между собой длиной сторон, величиной углов и т.д., подпадают под идею треугольника, т.е. под определенную взаимосвязь понятий ума или архетип.

Наш опыт, таким образом, становится проявлением в уме неких архетипов (т.е. вещей-понятий ума, как одной, так и их сочетания). Эти вещи-понятия ума едины и общи для всех. Наш же ум, по Декарту, есть лишь чистая способность. Вспомнив знаменитое *cogito ergo sum*, можем заключить, что есть вещи-понятия (единые и общие для всех), которые наш ум (или чистая способность) проявляет, образуя их комбинации по поводу внешних вещей, материи опыта.

Эти положения и суть содержание декартовой идеи ума, или единого организующего основания, могущего быть освоенным нашим умом, но не исчерпыва-

⁴ Декарт Р. Первоначала философии// Соч. Т. 1. М., 1989. С. 320—321.

⁵ Там же. С. 321.

⁶ Там же. С. 333.

ющего (в своих понятиях) всего мира. Вещи мира (в том числе и мыслящие вещи) не совпадают с понятиями ума, хотя и могут быть с ними согласованы, и весь мир может быть представлен в понятиях ума. Здесь отметим, что единая сущность вещи (знаменитая «лошадность») уходит, уступая место архетипу вещи, или комбинации вещей-понятий ума.

Можем ли мы назвать этот ум нашим или божественным или еще каким-нибудь? Каков он? По Декарту, понятия проявляются благодаря способностям ума и, будучи врожденными, как бы проступают; их врожденность связана с тем, что существует Бог, и мы познаем божественное устройство мира (две субстанции и т.д.). По сути мы проявляем в себе каждый раз под влиянием «особых обстоятельств» опыта единые и общие для всех понятия; мы как бы синхронизируемся с божественными структурами (и божественным видением мира) в этот момент. Не случайно Лейбниц, развивая эту тему, будет говорить о монадах и влиянии степени их совершенства на процессы восприятия сущностей мира; переводом понятия «монада» на немецкий язык, сделанным в вольфианской школе, будет понятие «точка зрения», или внешнее и внутреннее состояние зрителя постольку, поскольку оно образует для него вещи. Вполне логичным шагом будет различение точки зрения и «чистого разума»; и задача, которая появляется при таком анализе — это задача «преодоления» ограниченностей «точки зрения», давание возможности проступить этому «чистому разуму», который есть одновременно и конституирование мира, и самая суть мира, проступающая в этом конституировании.

Для Декарта, однако, эти вещи-понятия ума и т.д. исходно не совпадают с вещами, т.е. идеей мела будет сочетание вещей-понятий протяженности, порядка и т.д. Именно такой ход мышления способствовал рождению естествознания Нового времени — вещи становятся не некими едиными сущностями («меловостями», «лошадностями»), а комбинацией вещей-понятий. Что касается впечатлений от вещей, то они говорят не о существовании вещи, а лишь о возможности существования некоей вещи. У нас есть ощущение света Солнца, к примеру. И как ощущение оно ясно и отчетливо, т. е. существует в уме. Но вот если мы будем утверждать, что это — некоторая вещь (а не впечатление вещи — не «мы имеем понятия-ощущение света Солнца», а «мы имеем понятие— вещь: свет Солнца»), то мы никоим образом не сможем понять, что же это за вещь. «Это было бы совершенно подобно тому, как если бы кто сказал, что он видит цвет у какого-то тела... и при этом утверждал, что видит... там то, сущность чего ему совсем неизвестна, т. е. говорил, что не ведает, что именно он видит»⁷. Понятия-впечатления от вещей (общие, заметим, всем) лишь говорят о возможности наличия вещи, характеристика которой — вызывать эти понятия; понятия-вещи разума (фигура, величина, число и т.д.) таковы, каковы они на самом деле.

Из-за этого «разбиения» радикально изменяется путь познания. Род треугольников, к примеру, будет соотноситься с родом плоскостей не только в отношении к более «высокому» роду — протяженности, но и через «вещи-понятия», встречающиеся в обеих родах. Впервые появляется возможность переноса известного в отношении вещи-понятия одной вещи на другую вещь, «видимую» умом через архетип, в который входит та же вещь-понятие. Зная что-либо о величине на примере одной вещи, нам гораздо легче оперировать с другой вещью, в архетип которой входит «величина» — хотя бы то, что она может быть различной, и ее надо измерять.

⁷ Там же. С. 343.

Вещи-идеи ума упорядочены лишь в два рода бытия (субстанция протяженная — субстанция мыслящая); однако никакого твердого «стационарного» и «непересекающегося» их соотношения не установлено (это видно хотя бы из того, как Декарт объясняет такую универсалию, как род — он образуется, т.к. мы пользуемся одной и той же идеей для описания разных вещей — значит, исходя из понимания архетипов как комбинаций вещей-понятий, или идей, можно предположить, что можем воспользоваться и другой, образуя роды иначе).

Понятно, что иной мировой порядок нуждается в ином изложении.

Во-первых, архетип представляет из себя идеи и их комбинации; предмет, существующий в действительности, можно представить как комбинацию вещей-понятий. В силу отсутствия четкой иерархии в четко отделенных друг от друга родах (хотя и при существовании некоторой упорядоченности понятий): а) неизбежно изменятся соотношения рода и вида; б) сама операция определения через род и вид утратит доминирующее значение, а вместе с ней и ее «расширение» — силлогизм и наведение. Во-вторых, любой термин теперь может быть представлен функционально или как предложение. К примеру, Лейбниц предлагает следующее. Оперирование идет не с конкретными, а с абстрактными понятиями, т.е. философ ориентируется на идеи и их комбинации, а не на существование предметов. Здесь трудно применять понятия интенционала и экстенционала. Любой термин, с которым можно оперировать, должен быть интегральным — типа «сущее», «ученый»; «подобный А», т.е. нужно, чтобы он мог быть субъектом и предикатом без всякого дополнения, т.е. некоторым единством, которое соответствует «сущностям» ума, уже не относимым к предметам. От простых интегральных терминов («сущее», «термин», «я», «цветное» и т.д.) могут быть образованы составные и (или) производные интегральные термины. Итак, весь универсум (логический) состоит из некоторых терминов, которые образуют другие, более сложные. Любой термин представим как предложение, ибо он есть в этом универсуме; термин же не простой, т.е. включающий по крайней мере два термина, представим как соотношение их; на следующей ступени образуются предложения второго или третьего присоединения (экзистенциальные или сущностные, т.е. случайные или необходимые), например сущностное второго присоединения: плоская фигура, одинаково относящаяся к какой-то одной точке, существует; сущностное третьего присоединения: круг есть плоская фигура; сущностное первого: некая плоская фигура одинаково относится к какой-то одной точке⁸.

Легко заметить, что изложение, исходящее из декартовой интерпретации ума, (1) ориентировано на «вещи-понятия», т.е. сущности мира, любой термин, с которым оперируют, ориентирован на идеи и их комбинации, а не на «единую» предметность, (2) само реконструируемое целое по правилам реконструкции как целое неизмеримо. Иначе говоря, логика, исходящая из декартовой интерпретации ума, столкнется с двумя фундаментальными проблемами; обозначим их как «объектность-предметность» и «реконструкция целого». Проблема «объектность-предметность»: все, с чем мы можем оперировать, есть некоторые вещи-понятия нашего ума. Однако вопросы: а) о правомерности применения именно такой вещи-понятия; б) полноте охвата целого, или «исчерпаний» архетипа; в) о сво-

⁸ Лейбниц Г.В. Первоначальные основания логического исчисления // Соч. Т. 3. М., 1984. С. 608—609.

димости друг к другу различных измерений (или правильности именно такой комбинации вещей-понятий в архетипе) — становятся трудноразрешимыми.

Метафизический ход Декарта действительно «удваивает» мир, но не в смысле дуализма двух субстанций, а в смысле введения мира ума, соотнесенного с действительностью (в смысле всего того, что воздействует на нас), но являющегося по-другому организованным (грубо говоря, вещь-понятия не обязательно совпадает с вещью мира). Это уже порядок для нас мира. Этот порядок общезначим. Однако было бы неверно назвать его «объективным» или «интерсубъективным», ибо речь идет по сути о «самопроявлении» некоего божественного порядка мира, или бога.

И здесь выступают две проблемы.

Первая — связанная с интерсубъективностью у Гуссерля. У Декарта ум, в котором есть архетипы, является по определению общим. Это божественный порядок мира и бог одновременно. Гуссерль здесь будет просто работать в рамках традиции, говоря об априорных структурах, связанных с интенциональным конституированием; по сути, старое традиционное понимание божественного как одновременно первоначала и структур мира (вспомним знаменитую метафору Аристотеля о порядке войска и предводителя войска, являющихся одним и тем же) здесь не будет проблематизировано.

Однако вторая проблема, связанная с этой неотрефлексированной работой в традиции (а в поле традиции втягивают уже простое использование философских понятий), будет давать себя знать гораздо острее. Ведь у Декарта появляются вещи-понятия, не совпадающие с вещами. Гуссерль сначала игнорирует их в моменте идеации (за конкретными «моментами» дома или мела проступает «домовость» или «меловость» (к нозме «воспринятый дом» принадлежит горизонтное сознание)), но затем обретает ряд этих моментов на стадии эйдетической редукции (понятия «сила», «масса» и т.д.).

Однако там же он хочет обрести понятия «души». Кроме того, эйдетическая редукция дает доступ к интерсубъективности — «другой» предстает здесь как единство интенциональной жизни, и тем самым — в общности «мы». С точки зрения того метафизического хода, который Гуссерль положил в основу, это — противоречиво изначально. У Декарта при анализе воображения, переживания, мыслей и т.д. лишь проступает врожденная вещь-идея восприятия и/или воления. Здесь мы имеем дело с параллелизмом двух субстанций, т.е. с одновременной активизацией вещей-понятий, относящихся к ним обеим (анализируя наше восприятие дома, мы найдем, с одной стороны, вещи-понятия, образующие архетип дома, а с другой — вещь-понятие «восприятие», причем они будут синхронизированы, поскольку по сути речь идет об одном и том же состоянии божественного ума). Дальше по Декарту двигаться можно лишь рефлексивно, выстаивая для себя, например, объяснения этого параллелизма через умозрительный порядок божественного ума. Гуссерль проделывает примерно то же самое, однако пытаясь все еще говорить об отдельных парах интенциональность-априори, что противоречиво. Не случайно критика Гуссерля разворачивается в разных стратегиях именно в этом пункте — М. Хайдеггер говорит о мировости, т.е. невозможности «проступания» сути отдельной вещи, а Г. Шпет — о невозможности дальнейшей, следующей за эйдетической, редукции.

Таким образом, связывание трансцендентальной проблемы с содержанием нашего мышления ведет Гуссерля к ряду противоречивых утверждений.

Картезианская антропология
как эпистемологическая рамка
современной философии сознания

•

Проблема сознания является одной из ключевых проблем всей новоевропейской интеллектуальной культуры, поскольку, будучи едва ли не основной в философии, выходит за рамки исключительно философского обсуждения, оказываясь одной из центральных в социальных дисциплинах (теория рационального действия и др.), гуманитарных и когнитивных науках (искусственный интеллект, проблема психических свойств и т.д.).

Внутри новоевропейской философии, по крайней мере, для одной группы направлений (и одной из самых влиятельных и многочисленных групп) проблема сознания является доминирующей и находится в самом центре обсуждения. Речь идет об аналитической философии (англо-американской философской традиции)¹, которая, начавшись как проект анализа языка, постепенно все более смещает фокус своего интереса в сторону теории сознания. «На мой взгляд, все большее значение для философии в целом будут иметь философия сознания и социальная философия, — писал Дж. Серл в 1991 г. — Мысль о том, что вместо исследования сознания, мы должны заниматься философией языка, трансформируется в мысль о том, что исследование языка должно составлять один из разделов философии сознания»².

Де-факто большинство работ ведущих «аналитиков» либо так или иначе затрагивают проблему сознания (ментальности, психики, мышления)³ либо непосред-

¹ Существуют серьезные разногласия в вопросе о единстве «аналитической философии» и ее отношении к «англо-американской философии», связанные с размытостью границ первого понятия и несовпадения множества «аналитиков» с множеством «англо-американских философов». В настоящей статье мы будем использовать эти два понятия как синонимы, поскольку предметом обсуждения будут теории сознания авторов, принадлежащих одновременно к «англо-американцам» и «аналитикам». О проблемах исторического и концептуального определения границ «аналитической философии» см., напр.: *Фоллесдаль Д.* Аналитическая философия: что это такое и почему этим стоит заниматься? // *Язык, истина, существование*. Изд-во Томского университета, 2002. С. 225–239.

² *Серл Дж.* Современная философия в Соединенных штатах // *Путь*, М., 1995, № 8, С. 173.

³ В настоящее время в российской переводческой практике сложилась традиция, в рамках которой термином «сознание» переводятся два теоретически нагруженных англий-

ственно ей посвящены. Как отмечает в одной из своих последних работ Дж. Ким, различие «сознательное» / «лишенное сознания» является одним из наиболее значимых при анализе объектов в рамках повседневной деятельности и находится в ряду таких базовых различий, как «живое» — «неживое», «мужское» — «женское» и т.п.⁴. Сходную с точки зрения фактической оценки роли сознания мысль высказывает С. Прист: «Одна из наиболее фундаментальных проблем, с которой мы сталкиваемся, пытаясь узнать, кто мы есть, это проблема сознания и тела: проблема, как правильно установить отношение между ментальным и физическим, или между сознанием и телом»⁵.

Способ постановки проблемы сознания, используемый С. Пристом, использованный в приведенной выше цитате, является достаточно традиционным для англо-американской философии сознания и непосредственно выводит нас на проблему, которую многие авторы (включая С. Приста) считают центральной для этой проблемной области: проблему, известную как *mind-body problem*⁶. «Собирательно называемая “the mind-body problem”, она остается центральной проблемой философии сознания с тех пор, как Декарт сформулировал ее более 350 лет назад. /.../ Задача здесь состоит в том, чтобы прояснить и сделать умопостигаемыми отношения между нашей ментальностью и физической природой нашего бытия, — или, более обще, отношения между ментальными и физическими свойствами»⁷.

Как признают сами участники дискуссии, указанная проблема имеет картезианское происхождение и связана со специфическим представлением о сознании как о чем-то сущностным образом отличным от материи, так что фактической альтернативой в рамках исторически сложившегося способа обсуждения проблематики философии сознания оказываются дуализм и материализм, оборачивающийся элиминативизмом⁸. В результате все представители философии сознания (включая и не рассматриваемых в настоящем очерке континентальных философов неаналитической направленности), за исключением немногочисленных, но сохранившихся «открытых» картезианцев⁹, начинали рассуждения с критики кар-

ских термина — *mind*, означающий психику как совокупность когнитивных процессов и способностей, и *consciousness*, — собственно «сознание». В рамках настоящего очерка возникающая в связи с этим путаница не является существенной, однако, в оправдание сложившейся практике отметим: 1) отсутствие в русском языке слова, значение которого было бы близко к *mind* (иногда переводят как «психика», но это крайне неточно); 2) упомянутая неразбериха существует и на уровне русского (и английского) философского языка, поскольку мы не всегда проводим различия между «мышлением», «сознанием», «разумом» и т.д. Все эти слова часто употребляются как синонимы и различаются, только когда это жестко требуется локальным контекстом.

⁴ Kim J. *Philosophy of Mind*. Cambridge, 2006, p. 1–2.

⁵ Прист С. *Теории сознания*. М., 2000. С. 17.

⁶ См., напр.: Kim J. *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation (Representation and Mind)*. Cambridge: MIT press, 1998.

⁷ Kim J. *Philosophy of Mind*. Cambridge, 2006, p. 3. Ср.: Вильянуэва Э. Что такое психологические свойства? М., 2006. С. 17.

⁸ Searle J.R. *Mind, Language and Society*. N.Y., 1999, pp. 45–47.

⁹ См., напр.: Shaffer J. *Persons and their bodies*. // *Philosophical Review*, 1966, № 1.

тезианского дуализма, выстраивая свою позицию через (явную или скрытую) полемику с Декартом.

Таким образом, сложилась парадоксальная ситуация: картезианская дуалистическая онтология является объектом активной критики не меньше двухсот лет и регулярно преодолевается в работах представителей новейшей философии сознания¹⁰, однако каждая следующая работа вновь начинается с критики Декарта и с констатации пережитков картезианства как основного источника проблем в философии сознания. «Те, кто убежден в бесполезности философии, любят ссылаться на ее историю и заявляют, что там невозможно найти никакого прогресса, — писал еще в 1969 г. Д. Деннет. — Ни в одной области философии это заявление нельзя легче подтвердить, чем в философии сознания, история которой... кажется бесплодным качанием маятника от дуализма Декарта к материализму Гоббса, идеализму Беркли, а затем обратно к дуализму, идеализму и материализму, с немногими изобретательными, но неправдоподобными приспособлениями и изменениями терминологии»¹¹.

Подобное положение дел наводит на мысль, что проблема лежит несколько глубже, чем это видится большинству авторов, и что все они совершают ошибку, рассматривая картезианство как *одну из* ряда теорий сознания, *одно из* рядоположенных решений, отличающееся от прочих лишь историческими преимуществами первенства и авторитета. Как показывают содержательные особенности организации современных дискуссий вокруг проблемы сознания, картезианство является чем-то *существенно большим*, нежели просто старейшая философская доктрина, — оно определяет самый способ рассуждений о сознании в гуманитарной традиции и задает границы предметности философии сознания. Как мы попытаемся показать далее, картезианство ошибочно рассматривают как *только* определенную *онтологическую* модель, поскольку в действительности оно играло и играет роль *эпистемологии* философии сознания, т.е. выступает в качестве методологического регулятива данной предметной области и формирует данное проблемное поле.

Чтобы подтвердить тезис об эпистемологической роли картезианства в современной философии сознания, мы далее попытаемся выявить то содержание картезианской философии, которое является определяющим для последующей традиции, и показать, что позиции критиков Декарта из числа представителей аналитической философии в действительности опираются на картезианские эпистемологические интуиции.

Изложение картезианских интуиций в отношении сознания, приведенное далее, по необходимости носит тезисный характер: ввиду ограниченности объема настоящего очерка, мы вынуждены сосредоточиться только на наиболее значимых вещах, что неизбежно приведет к выпадению части аргументов.

Прежде всего, необходимо обратить внимание на то, что *Декарт не пытался решить проблему сознания или мышления*: эти проблемы возникают как имплицит-

¹⁰ По крайней мере, с начала 1980-х гг. — с бурной дискуссии, начавшейся в сфере философии сознания после появления аргумента «китайской комнаты» Дж. Серла. См.: Серл Дж. Мозг, сознание и программы // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 376—400.

¹¹ Деннет Д. Онтологическая проблема сознания // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 361.

ное следствие (и необходимое звено) решения центральной задачи его философского проекта — построения универсального метода, т.е., в конечном счете, универсальной эпистемологии, теории *знания*, а не *сознания*¹². Как и Ф. Бэкона, Декарта интересовал «новый органон», правила исследования, позволяющие получать истинное (в смысле соответствия действительности) знание вне зависимости от конкретного предмета и конкретного исследователя.

«Но гораздо лучше никогда не думать об отыскании истины какой бы то ни было вещи, чем делать это без метода, — пишет Декарт в «Правилах для руководства ума». — Под методом же я разумею достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен знать»¹³. И в более поздней работе («Рассуждение о методе»): «Но что больше всего удовлетворило меня в этом методе — это уверенность в том, что с его помощью я во всем пользовался собственным разумом если не в совершенстве, то по крайней мере как мог лучше»¹⁴.

Для Декарта ключевой проблемой явно является создание полезного интеллектуального инструмента, а вовсе не вопрос *сознания*. Последний «вчерне» уже решен: «...способность правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения — что, собственно и составляет, как принято выражаться, здравомыслие, или разум (*raison*), — от природы одинакова у все людей...»¹⁵, — с этого начинается «Рассуждение о методе». По большому счету проблема вообще состоит не в онтологии, проблема лежит в плоскости эпистемологии, и все знаменитые фрагменты «Рассуждения о методе» (преимущественно Рассуждение Четвертое), «Начал философии» (часть первая — «Начала познания») и некоторых других сочинений *в первую очередь* имеют задачей обоснование и апробацию метода, а не построение онтологии действительности — в наличии и практических свойствах последней никто *в действительности* не сомневается¹⁶.

Между тем, метод, любимое детище Декарта, с которым он связывает надежды на эффективность исследовательской деятельности, на стадии своего первичного применения к философской проблематике (а Декарт рассматривает этот исследовательский этап именно как апробацию, своеобразный интеллектуальный эксперимент¹⁷) порождает чрезвычайно тяжелое последствие: правильно при-

¹² Данная интерпретация является вполне классической. Ср.: «Философ часто и настойчиво указывает на то, что в научном исследовании метод — главное и что он нашел новый и надежный метод, единственно с помощью которого достиг сведений, приобретенных им в области наук» (Фишер К. История новой философии. Рене Декарт. М., 2004. С. 167).

¹³ Декарт Р. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 86.

¹⁴ Там же. С. 262.

¹⁵ Там же. С. 250.

¹⁶ «...Он заботится только о собственном интеллектуальном укладе, а не о мире, его сомнение направлено только против значения наших представлений, а не против состояний мира, и потому оно является не практическим, а исключительно теоретическим», — Фишер К. Цит. Соч., с.195; см. аргументацию в пользу этой оценки, включая цитаты: там же. С. 189–196.

¹⁷ Декарт Р., Цит. соч. С. 262.

менный метод приводит к выводу о дуализме субстанций. Методическое сомнение открывает первичную достоверность сознания, но одновременно отграничивает сознание от тела, не позволяя снять эпистемологическое сомнение в реальности последнего без посредничества Бога.

Хотя процедура методического сомнения подается Декартом как простая и очевидная, в действительности она не так уж проста и опирается на ряд неочевидных интуитивных допущений:

1) логические аргументы рассматриваются как более убедительные, чем эмпирические; последние — лишь повод для проблематизации, но никогда — решающий аргумент;

2) сознание исследователя мыслится как замкнутое в себе и невариативное (сознание как таковое, а не чье-то), — именно такое представление о сознании далее будет обосновано методом, но в действительности метод заранее предполагает такое сознание в качестве условия своего применения;

3) в качестве опоры рассуждения («то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не-сможет дать повод к сомнению») рассматривается особенность организации мышления, — наша *неспособность* помыслить иначе¹⁸.

Нетрудно заметить, что три перечисленные условия предполагают, что все рассуждение опирающейся на них процедуры будет развернуто исключительно в пространстве мысли; всякая возможность выйти за пределы пространства рационального мышления пресечена заранее: мы будем опираться на то, что не может быть *помыслено* иначе (3), мы будем использовать только логические аргументы (1) и мы заранее исключим из мышления все то, что может нести на себе след индивидуально-личностных особенностей (2). Данный подход к *методологии* эпистемологических разысканий уже предполагает ту *онтологию* сознания, которая выстроится в результате применения метода.

Тем не менее, начиная последовательную деструкцию обыденных представлений посредством методического сомнения, Декарт вовсе не ставил себе целью эти представления разрушить, — задача заключалась в том, чтобы «очистить» их от недоразумений и восстановить в правах путем корректного обоснования те, которые соответствуют действительности.

Однако, если мышление, причем в точности в том виде, в котором оно *предполагалось*, удалось быстро локализовать и обосновать, с «отмысленными» сомнительными объектами ситуация оказалась значительно сложнее; вне зависимости от того, считаем ли мы аргумент от не являющегося обманщиком Бога убедительным, сохраняется проблема разрыва между непротяженным мышле-

¹⁸ Проблема «света разума» (интуиции, как ее понимает Декарт) более эксплицитно представлена в «Правилах для руководства ума». Исходя из структуры рассуждений Декарта в комментариях к третьему правилу, где обсуждаются дедукция и интуиция как единственные обеспечивающие истинное знание познавательные процедуры, не сложно заметить связь трактовки интуиции у Декарта с метафизикой света Оксфордской школы. Только в эпистемологии Декарта место «божественного света» занимает свет разума, сохраняя одну из важнейших функций — способность гарантировать истинность того, что предстает в этом свете. О метафизике света, см., напр.: Жильсон Э. *Философия в средние века*. М., 2004. С. 355–371.

нием и протяженным телом. «Ведь, исследуя, кто мы такие, предполагающие все отличное от нас ложным, мы в высшей степени ясно усматриваем, что к нашей природе не имеет отношения ни какая-либо протяженность, ни какая бы то ни было фигура, ни перемещение в пространстве, ни что-либо иное подобное, являющееся свойством тела, но ей причастно одно лишь мышление, познанное нами поэтому прежде и достовернее, чем какая бы то ни было телесная вещь: ведь наше мышление мы уже восприняли, а по поводу всего остального продолжаем сомневаться»¹⁹.

Таким образом, индивид отождествляется с мышлением как наиболее очевидной и интуитивно достоверной формой собственного для себя присутствия, все же прочие его свойства (в частности, наличие тела) оказываются с этой точки зрения сомнительными. Что же касается мышления, то «под словом «мышление» я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить»²⁰.

Пока рассуждение разворачивается в контексте эпистемологии, пока речь идет исключительно о применении метода, трактовка «Я» как *res cogitans* выглядит убедительной и корректной. Однако при переходе от построения эпистемологии к ее применению к антропологической проблематике ситуация существенным образом меняется. Пока речь шла об эпистемологическом «Я» (модели идеального субъекта истинного знания), замкнутое в себе и полностью рациональное бестелесное сознание представлялось интуитивно достоверной (в описанном выше смысле слова «интуиция») моделью «Я»; однако при переходе к исследованию «человека» модель сразу же проблематизируется. Отметим те особенности, которые очевидно присущи человеку и очевидно отсутствуют у субъекта как *res cogitans*:

- 1) человек телесен;
- 2) у человека присутствует способность к рациональным действиям, т.е. нет онтологического разрыва между «телом» и «мышлением»;
- 3) человек множественен;
- 4) у человека присутствует психическая жизнь, которая не может быть описана в терминах сознания, как его задает Декарт (не относится к тому, что «совершается осознанно»).

Приведенный перечень проблем не является исчерпывающим, но он представляет собой уже достаточно очевидное препятствие для перехода от эпистемологии к антропологии. Судя по тому, что в последние годы жизни Декарт уделяет серьезнейшее внимание именно антропологической проблематике²¹, сам он отдавал себе отчет в тех сложностях в области исследования реального, эмпирически существующего человека, которые обнаружила его эпистемологическая программа²². Онтологический пласт картезианской эпистемологии в части модели субъекта познания явным образом входил в конфликт с эмпирически наличным субъектом

¹⁹ Декарт Р., Цит. соч. С. 316.

²⁰ Там же.

²¹ Здесь стоит отметить, в первую очередь, трактат «Страсти души», над которым Декарт работал в 1646–1649 годах.

²² Это косвенно подтверждается исследованиями писем и набросков Декарта — см., напр.: Фишер К. Цит. соч. С. 363–369.

познания. Будучи полностью уверен в базовых интуициях своей эпистемологии²³, Декарт попытался решить возникшие затруднения в рамках этой эпистемологии. Эти решения могут быть названы *проектом картезианской антропологии*, — проектом *вынужденным*, поскольку собственный познавательный интерес Декарта был связан с совершенно иными предметными областями, и проектом *незавершенным*, поскольку удовлетворительными предложенные решения едва ли мог счесть даже сам Декарт²⁴.

При обсуждении антропологической проблематики Декарт активно пользуется средневековым термином «душа», который нигде не определяет. «Наша душа, поскольку она является субстанцией, отличной от тела, известна нам только благодаря тому, что она мыслит, т.е. понимает, желает, воображает, вспоминает, чувствует, так как эти функции являются различными видами мышления»²⁵. Душа выполняет в антропологии Декарта вполне традиционную для философии роль — это принцип индивидуации и носитель психических способностей.

Однако, эпистемологические коррективы, которые Декарт внес в философию, меняют и представления о душе. Она редуцируется к мышлению, ее множественность составляет очевидную проблему (как душ может быть много, если они непротяженные?), а часть ее традиционных функций (в частности, быть местом аффектов и страстей — собственно душевной, а не духовной жизни) вообще лишилась онтологического места. Поскольку душа должна быть действующей причиной человеческого поведения и должна быть индивидуальна (что предполагает множество душ), она не может быть отнесена к непротяженной субстанции; но поскольку она разумна, она не может быть и материальной.

Жесткое разделение тела и мышления порождает как необходимость объяснения каузальной связи мышления и тела, так и вопрос о статусе неосознаваемых и непрозрачных для мышления проявлений душевной жизни.

Первая проблема решается путем локализации души в теле: «...хотя человеческая душа и соединена со всем телом, основные свои функции, однако, она выполняет в мозгу. При посредстве мозга она не только постигает и воображает, но и ощущает; последнее происходит при помощи нервов...»²⁶. При этом неясными остаются как основания для локализации души в теле (если она непротяженная), так и основания для представления о множественности душ (по той же причине).

Вторую проблему Декарт пытается решить с помощью классифицирующего исследования: «к познанию наших страстей нет лучшего пути, как исследовать различия между телом и душой, для того чтобы установить, к чему следует отнести каждую из наших функций»²⁷. Весь трактат «Страсти души» посвящен именно попыткам распределить вызывающие вопросы факты психического опыта

²³ Об истоках, содержании и значении аффективно-ценностной компоненты в творчестве Декарта и других авторов Нового времени, см.: Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового времени. М., 1989.

²⁴ К. Фишер отмечает, что в переписке с принцессой Елизаветой Декарт признал имеющееся у него решение проблему соединения души и тела в человеке неудовлетворительным, см.: Фишер К., Цит. соч. С. 364.

²⁵ Декарт Р., Цит. соч. С. 423.

²⁶ Декарт Р., Цит. соч. С. 408.

²⁷ Там же. С. 482—483.

(«наши функции») к одной либо другой субстанции. Декарт пытается редуцировать всю психическую жизнь, за исключением мышления, к вопросам физиологии (к телу), однако это делается ценой, с одной стороны, обособления мышления от психоэмоциональных состояний, а с другой стороны, — вынужденным отказом от «чистого» дуализма и постулированием множества способов каузального взаимодействия протяженной и мыслящей субстанций.

При всей путанице²⁸, которую Декарт допускает при рассмотрении обсуждаемых проблем, общий подход к решению просматривается достаточно хорошо:

1) отделить эпистемологию от психологии: проблема души начинается обсуждаться только в связи с (частным) исследованием живого человека, на стадии исследования оснований познания и построения модели познавательной деятельности нет ни индивида, ни души, есть *Ego* и *res cogitans*;

2) отделить мышление от аффективно-чувственной сферы: подлинное я человека (душа) сводится к мышлению, прочие свойства в конечном счете связаны с телом и случайны;

3) редуцировать психику к рациональному мышлению (логические операции, априорные представления и воображение) либо к физиологии (эмоции).

Соответственно, в рамках данного антропологического проекта выделяется уровень всеобщего (мышление), уровень приватного, индивидуально-личностного (психо-эмоциональная сфера) и уровень случайного (материальная организация). Между уровнями существуют эпистемологические разрывы — они не могут изучаться идентичными средствами, по-разному даны познавательным способностям и имеют разную природу. Предполагается, что они не только не сводимы друг к другу, но и имеют разную онтологию, что приводит к проблеме интерпретации детерминации событий одного уровня событиями другого (например, телесные действия, вызванные ментальными причинами) и т.д.

Обсуждение проблемы сознания в современной аналитической философии в той или иной степени строится вокруг проблемы соотношения тела и сознания (*mind-body problem*), — проблемы, картезианское происхождение которой не отрицает ни один из участников дискуссии. При этом подавляющее большинство современных авторов рассматривают дуалистическую онтологию (т.е. противопоставление тела и сознания) как ложную, приводя различные аргументы против картезианской антропологии (представления о соотношении сознания и тела в человеке). В частности, С. Прист акцентирует внимание на проблеме установления каузальных отношений между различными субстанциями, Д. Деннет смеется над идеей наличия центра субъективности, наблюдающего собственную мыследеятельность субъекта («картезианский театр»), Дж. Серл подчеркивает содержательную неадекватность картезианских онтологий сознания и материи современной науке, Дж. Ким указывает, что непротяженные сущности вообще не могли бы вступать в причинно-следственные отношения, и т.д.²⁹.

²⁸ На которую, в частности, обратил внимание и К. Фишер (Цит. соч. С. 366–367).

²⁹ Прист С. Теории сознания. М., 2000. С. 20–59; *Dennet D. Consciousness Explained*. Boston, 1991, pp. 101–138; Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 40–45; *Kim J. Philosophy of Mind*. Cambridge, 2006, pp. 44–48. Необходимо отметить, что многое в аргументации этих и других авторов против картезианства является общим местом и воспроизводится во всех перечисленных работах.

Однако как ставится проблема сознания всеми перечисленными авторами? Здесь, после всей упомянутой критики, внимательного читателя ждет сюрприз.

С. Прист, предлагающий *собственное решение проблемы тела-сознания* в рамках специально посвященного теориям сознания исследования, формулирует его следующим образом: «сознание есть часть тела просто потому, что сознание и есть мозг. Тем не менее ясно, что проблема сознания и тела это неправильное название для следующих философски интересных вопросов: каковы отношения между мышлением и мозгом, а также между сознанием и мозгом?»³⁰. Итак, проблема решается простой заменой терминов, и если кто-то в этом сомневается, то «мышление является полностью ментальной активностью. Под этим я имею в виду, что никакое ментальное событие не является тождественным какому-либо физическому событию, а также что никакое ментальное событие не имеет никаких подлинных физических свойств»³¹. Стало быть, решение заключалось в том, чтобы декларировать локализацию мышления в мозгу (почему-то при помощи термина «тождество»), а затем начать обсуждение отношений сознания и мозга, вместо проблемы отношений сознания и тела — вполне картезианская версия. При этом особенно показательной является структура аргументации: раз мы используем разные множества свойств (слов) для описания ментального и физического (т.е. по-разному их мыслим и обсуждаем), значит, это разные вещи. Ход рассуждения предельно абстрактный и единственный опыт, который в нем представлен, это опыт лингвистический, а не материально-предметный. Картезианский ход мысли, картезианский способ рассуждения, и как итог — картезианский вывод на уровне онтологии.

Позиция Д. Деннета существенно более сложна для реконструкции, однако и здесь обращают на себя внимание странные для критика Декарта факты. Обрушиваясь с ироничной критикой на картезианскую концепцию обособленного, непротяженного и обладающего интроспективным опытом наблюдения собственного сознания субъекта (непротяженную субстанцию), Д. Деннет строит *механическую* модель сознания, устроенного в полном соответствии с картезианскими представлениями о теле. Сознание есть своеобразный системный эффект работы огромного количества бессознательных агентов («роботов», «мемов» и проч.), совокупная деятельность которых интерпретируется внешним наблюдателем как «интенциональная», «разумная» и т.д.³². Концепция сознания Д. Деннета чрезвычайно схожа с картезианской концепцией животного — живого существа без души (мышления). «Феномен человеческого сознания объяснен... в терминах операций «виртуальной машины», разновидности развитой (и развивающейся) компьютерной программы, которая направляет (shapes) активность мозга. Здесь нет Картезианского Театра; здесь только Множественные Наброски (Multiple Drafts), скомпонованные в процессе фиксации контента, играющие полу-независимые роли в существенно более значительной мозговой экономике управления путешествием человеческого тела через жизнь»³³. И далее: «Только теория, которая

³⁰ Прист С. Цит. соч. С. 265.

³¹ Там же. С. 267.

³² Dennet D. *Consciousness Explained*. Boston, 1991, pp. 253–256 and further; см. также: Деннет Д. *Виды психики*. М., 2000.

³³ Dennet D. *Consciousness Explained*. P. 431.

объясняет сознание в терминах несознательных событий, вообще способна объяснить сознание. Если ваша модель того, как боль является продуктом мозговой активности, все еще содержит в себе коробочку с лейблом «боль», вы еще даже не начали объяснять, что такое боль...»³⁴.

Д. Деннет не объясняет, а отвергает сознание, — так оценивает его позицию Дж. Серл: «Если бы вас спросили, что является наиболее значимым в ощущении (feeling) боли, я думаю, вы бы сказали, — ощущение, боль как таковая. ...Проблема сознания и в Философии, и в естественных науках, заключается в том, чтобы объяснить эти субъективные ощущения. ...Субъективные ощущения — данные, которые теория сознания должна объяснить... Специфика книги Дэниела Деннета теперь может быть обозначена: он отрицает существование данных. Он полагает, что не существует таких вещей, как... ощущение боли»³⁵.

Однако позиция самого Дж. Серла вновь возвращает нас в круг, очерченный картезианской эпистемологией — утверждая (как и С. Прист), что сознание есть свойство мозга³⁶, он далее возвращается к идее приватности сознания, его априорной интенциональности (центральный объект критики Дж. Серла со стороны Д. Деннета), а заодно восстанавливает в правах и интроспективную самопрозрачность сознания. Дж. Серл многократно (и довольно убедительно) настаивает, что многие наши понятия и объяснения уже *предполагают* понятие сознания: например, «бессознательное»³⁷ или «рациональное действие»³⁸. Однако переходя к описанию сознания, Дж. Серл прибегает к модификациям картезианских метафор (сознание есть мозг, заключенный в теле) а при работе с социально-антропологической проблематикой приходит к концепции человека, фактически полностью редуцированного к сознанию: «сознателен», «сохраняется во времени», «действует на разумных основаниях, соблюдая требования рациональности», «действуя на разумных основаниях, может свободно решать, инициировать и реализовывать решения», «ответственен, по крайней мере отчасти, за свое поведение»³⁹.

Подчеркнем, что сам способ, которым пользуются участники дискуссий в рамках философии сознания, носит выражено картезианский характер: основным аргументом в большинстве случаев является мысленный эксперимент, построенный по правилам методического сомнения Декарта — допустимо все, что может быть помыслено логически-непротиворечиво. Реальность «за пределами» сознания не имеет право голоса, поскольку у нее нет логических аргументов: мы можем *рассуждать* о сознании вне связи с человеческим телом, — неважно, что так не бывает, достаточно логической, абстрактной возможности. А опора на логические, абстрактные возможности в сочетании с недоверием к аргументам от предметно-материальной практики, вполне естественно приводит к абстрактным результатам. Реальность ускользает от описания, и набор игнорирующих реаль-

³⁴ Ibid., p. 454–455.

³⁵ Searle J. The Mystery of Consciousness. N.Y., p. 99.

³⁶ Напр., Серл Дж. Открывая сознание заново. С. 24 и др.

³⁷ Серл Дж. Открывая сознание заново. С. 148.

³⁸ Серл Дж. Рациональность в действии. М., 2004. С. 104.

³⁹ Там же. С. 117. Еще более выразительным примером является перечисление «человеческих» свойств, которыми нужно было бы наделить робота, чтобы он стал способен рационально действовать (т.е. стал человеком). С. 168–174.

ность процедур повторяется снова и снова, что позволяет длить дискуссию о сущности сознания и его отношении с телом вечно.

В одной из своих работ Дж. Серл заметил, что «вместе с картезианской традицией мы унаследовали словарь, а со словарем — и определенный набор категорий, в пределах которых мы исторически обречены размышлять об этих проблемах»⁴⁰. Проблема оказалась более серьезной: не только словарь и категориальный аппарат, но и самую постановку проблемы и способ видения действительности, базовую эпистемологическую модель современная интеллектуальная культура унаследовала от картезианства. И пока вся критическая работа лишь развивает старую эпистемологическую модель, усиливая стараниями одних авторов концепцию «нематериального сознания», а стараниями других — концепцию «несознательного тела»; и в борьбе тех и других неизменно побеждает классическая эпистемология.

⁴⁰ Серл Дж. Открывая сознание заново. С. 35.

Cognitio reflexiva.

Понятие самосознания у Спинозы

У историков философии с подачи Гегеля сложилось стойкое убеждение, будто в спинозизме «вытравлено начало субъективности, индивидуальности, личности, момент самосознания»¹. Это убеждение — верное, поскольку речь идет о понятии субстанции (Бога, Природы) как таковой, — делается, однако, безусловно ошибочным, коль скоро речь заходит о модусах этой субстанции. Как мы увидим, Спиноза заслужил скорее упрека в чересчур широкой экспансии «момента самосознания».

Да, Спиноза утверждал, что «вещь абсолютно бесконечную» и «совершеннейшее Сущее» нелепо представлять себе по образу и подобию человеческой личности. Наделять Бога атрибутами человека, пусть и взятыми в высшей своей мере, все равно, что приписывать Богу высочайшие совершенства слона или осла. Представление о Боге *humano more*, по словам Спинозы, «оказывается удобным» в делах религии, ибо оно способствует приведению невежд к послушанию. В философии же, поскольку ее заботит истина и ничто иное, подобным представлениям «вовсе не место» — в противном случае неминуемо «вносится полнейшая путаница в наши понятия»².

Сознание и самосознание — атрибуты духа, но Бог как таковой не есть дух, не говоря уже об аналогии с *человеческим* духом, обозначаемым как «личность» или же местоимением «я». Вот что в спинозовском понимании Бога вызывало наибольшее недовольство Гегеля. «Самосознание лишь рождается из этого океана, капая из его вод, но никогда не доходит до абсолютной самостности... Этот недостаток нужно восполнить, нужно ввести момент самосознания»³.

А зачем, спрашивается, это нужно? В чем, собственно, состоит «недостаток» *безличного* понимания «Природы порождающей»?

На это Гегель отвечал, что всеобщее не должно оставаться абстракцией и что субстанцию следует понимать как деятельный субъект, как «самость» (*das Selbst*). Меж тем, по его мнению, спинозовской субстанции недостает этого «западного принципа индивидуальности».

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., Наука, 1994. С. 370.

² Спиноза Б. Избранные произведения. М., Госполитиздат, 1957. Т. 2. С. 493.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 371–372.

Гегель постоянно сравнивал эту субстанцию с абстрактным «бытием» Парменида. Отсюда его крылатая фраза: «быть Спинозистом, это — существенное начало всякого философствования». Историки философии, похоже, проглядели скрытый смысл этого сомнительного комплимента. Ведь начало логического мышления, а тем самым и истинное начало «философствования», Гегель усматривал в понятии «чистого бытия», тождественного с «ничто».

Ошибочность аналогии между понятиями «чистого бытия» и Спинозовской «субстанции» прямо-таки бьет в глаза. В XX веке об этом писалось неоднократно. «Природа порождающая», эта вечно деятельная субстанция, странным образом превратилась у Гегеля в «окаменелость» и «темную бесформенную бездну», «в которой гибнет всякая самостоятельная жизнь»...

Не подлежит сомнению, что Спиноза понимал субстанцию как абсолютный, свободно «причиняющий» себя, и вместе с тем все сущее, *субъект*. Однако «субъект» не обязательно значит «личность». Сознание и самосознание же суть атрибуты *личности*. Понимание Бога как «абсолютной личности», по словам Гегеля, «образует содержание христианского религиозного сознания» — «и это именно тот пункт, которого Спиноза не достиг»⁴.

Можно ли сказать, что этот христианский «пункт» ускользнул от внимания Спинозы, что он был философу неизвестен? Нет, разумеется. Спиноза *открыто протестовал* против того толкования природы вещей, в котором Гегель усмотрел «достижение» христианского сознания. И гегелевское квази-христианское понимание Бога Спиноза, вне всякого сомнения, расценил бы как смешение философии с религией, вносящее «полнейшую путаницу в наши понятия».

Понятия сознания и самосознания выражают специфику *человеческого духа*, и к Богу относятся лишь постольку, поскольку дух являет собой конкретное «состояние» (*affectio*) этой абсолютно бесконечной субстанции. В теореме 19 части II «Этики» объясняется, в каком смысле Бог «сознает» (*cognoscit*) человеческое тело, а в четырех следующих теоремах речь заходит уже о *самосознании* человеческого духа.

Согласно Спинозе, дух не может сознавать себя прямо и непосредственно, по типу «*cogito*». Декартово «*ego cogitans*», чистый дух, мыслящий себя прежде и независимо от существования тела, — это химера. Единственная тропа к самосознанию пролегает для нас через грядущие «идеи состояний тела»: «познание этих идей необходимо будет заключать в себе познание духа»⁵. Самосознание, стало быть, есть рефлексия человеческого духа в себя через посредство идей состояний собственного тела.

Непосредственная, безотносительная к телу рефлексия невозможна. «Дух познает себя лишь постольку, поскольку он воспринимает идеи состояний тела», — настаивает Спиноза⁶. (Заметьте: воспринимает *идеи* состояний тела, а не материальные состояния тела как таковые; последние воспринимает не только «вещь мыслящая», но даже *asinus turpissimus* — «глупейший осел», который умирает от голода между двумя охапками сена.)

Это значит, что все происходящее в человеческом теле непосредственно скажется на самосознании человека, на его представлении о собственном «я». Тело

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., Мысль, 1975. С. 329.

⁵ Этика, часть II, теорема 23 (термин «*mens*» мы предпочитаем переводить как «дух»).

⁶ Там же.

служит человеку не только «линзой» для созерцания внешнего мира, но и тем единственным «зеркалом», в котором его дух может рассмотреть сам себя.

Образы, доставляемые телом, всегда в той или иной мере неадекватны, так как природа моего тела смешана в них с природой множества тел, действующих на меня из внешнего мира. Это касается и образа моего «я» в искривленном зеркале тела: идея моего духа, подобно идее тела, является «смутной» (или «смешанной» — *confusa*):

«Идея, образующая природу человеческого Духа..., не есть, рассматриваемая в себе одной, ясная и отчетливая; и то же [относится к] идее человеческого Духа и к [прочим] идеям идей состояний человеческого Тела...»⁷.

Ключами к адекватному самосознанию духа, и равным образом к познанию истины всех вещей, являются «всеобщие понятия» (*notiones communes*). Дело в том, что наряду с множеством различий между человеческим телом и телами внешними, у них есть немало общего. Эти общие состояния тел остаются вечно одними и теми же независимо от того, что происходит с телом, поэтому они могут мыслиться духом не иначе как адекватно. Идеи этих универсальных форм бытия тел Спиноза именует «всеобщими понятиями» (*notiones communes*). Последние, сознаем мы то или нет, присутствуют в духе всякого человека, поскольку их предметом является то, что присуще *всем* телам, а человеческий дух есть идея тела. Примерами таких понятий могут служить аксиомы и леммы части II «Этики», касающиеся природы тел.

Всеобщие понятия «врождены» духу в том же самом смысле, в каком ему врождено само человеческое тело. Все исходные понятия математики и естествознания суть не что иное, как выраженные языком науки идеи этих универсальных состояний тела.

С помощью всеобщих понятий дух познает и внешний мир, и собственное тело, и свое «я». В последнем случае дух приобретает некую «идею идеи» (*idea ideae*). Предметом такой идеи является уже не тело, а другая идея. Этим рефлексивным идеям человек и обязан самосознанием. Если дух есть «идея тела» человеческого, то самосознание — это «идея идеи», или «формальная сущность» (термин «*essentia formalis*» у Спинозы фигурирует в томистском значении «чисто идеальной сущности») духа.

Учение Спинозы об «идеях идей» в отечественной философской литературе осталось практически без внимания. Меж тем в начале прошлого столетия Л.М. Робинсон справедливо называл это «любопытнейшее» понятие «камнем преткновения для ходячих интерпретаций спинозизма». Дело в том, что для этих чистых идей духа *нет аналога* среди модусов протяженной субстанции. «Модификация мышления — идея — не только по-своему выражает то же сущее, что и протяженная вещь, но живет вполне самостоятельной жизнью, отображая нечто отличное от своего объекта, себя самое»⁸.

У всякой идеи в атрибуте мышления есть своя «идея идеи», выражающая в чистом виде ее «формальную сущность». Природа идей такова, что все они *рефлектируют* одна в другую и в самое себя. В известном смысле можно назвать «идею идеи» всякой вещи (от неживой былинки до бесконечного тела Вселенной —

⁷ Этика, часть II, теорема 28, схолия. Перевод наш. — А.М.

⁸ Робинсон Л. Метафизика Спинозы. СПб., Шиповник, 1913. С. 225.

facies totius Universi) ее «самосознанием». Хотя, разумеется, у «вещи мыслящей», какой является человек, и самосознание совершенно особое — *разумное*, а не чисто «формальное».

Комментируя учение Спинозы о рефлексивной идее, Г.Ф. Хэллетт писал, что как в акте восприятия духом тел участвуют все тела, действующие на индивидуальное тело духа, точно так же в акте рефлексии духом себя участвуют все действующие на него *души*. Конечная мыслящая вещь, человек, может сознавать себя лишь посредством отношения к другой мыслящей вещи⁹. Строго говоря, такое представление о коллективной природе человеческого самосознания у Спинозы отсутствует. Однако оно действительно хорошо вписывается в рамки его теории духа. Все люди, читаем мы в «Богословско-политическом трактате», связаны узами взаимного общения и образуют поэтому «*unum quasi corpus, nempe societatis*» — единое общественное квази-тело, которое тоже является «мыслящей вещью» и обладает самосознанием, подобно тем индивидуумам, из которых оно складывается.

Новый интереснейший поворот учение о самосознании получает у Спинозы в «Трактате об усовершенствовании разума». Здесь впервые появляется и термин «рефлексивное познание» (*cognitio reflexiva*), как эквивалент довольно неуклюжего оборота «идея идеи», данного в «Этике» (а в «Кратком трактате» однажды упоминалась еще и «рефлексивная идея» — *idea reflexiva*). Термину этому отводится ключевая роль в дефиниции *метода мышления*: «Метод есть не что иное, как рефлексивное познание, или идея идеи... Поэтому хорошим методом будет тот, который показывает, как следует направлять дух согласно норме данной истинной идеи»¹⁰.

Проблема самосознания смещается, таким образом, в *методологическую* плоскость, благодаря чему мы обретаем критерий «хорошего», т.е. адекватного духу, самосознания. Всякая идея — в том числе и человеческий дух, как идея тела, — задает некую логическую «норму» (*norma*) для рефлексивного познания. Следовательно, наше самосознание ни в коем случае не произвольно. Оно жестко обусловлено характером идей, образующих дух того или иного человека.

Здесь нет места для более детального рассмотрения спинозовской методологии «очищения и исцеления интеллекта», позволяющей человеку приобрести адекватное самосознание. Заметим лишь, что обязательной его предпосылкой и залогом является, согласно Спинозе, наличие в духе истинных идей, которые могли бы сделаться адекватными «нормами» самосознания. Чем лучше мы понимаем другие вещи, тем шире плацдарм для рефлексии в себя, и значит, тем легче духу разобраться в себе, в своих мыслительных актах, и выполнить дельфийский завет: «познай самого себя».

⁹ Hallett H.F. Benedict de Spinoza. The elements of his philosophy. London: Athlone press, 1957, p. 66.

¹⁰ Спиноза Б. Избранные произведения. М., Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 331. Перевод этого места нами незначительно уточнен. В оригинале: «*Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae... Unde illa bona erit methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam*».

Джон Локк, Лоренс Стерн и метафоры сознания
в философской психологии XVIII века

Джон Локк — создатель новой модели сознания

Джон Локк был одним из создателей новоевропейской модели сознания. Аналитическое рассмотрение ментального опыта привело Локка к убеждению в возможности редукции сложных ментальных образований к их простейшим формам: к идеям ощущения и рефлексии. Доказывая, что любая идея, которой обладает человек, происходит только из этих двух источников, Локк тем самым опровергает теорию врожденных идей и принципов. Метафорически Локк выражает это представление в знаменитом образе чистой доски. Вслед за Декартом Локк понимает мышление как исключительно сознательный процесс. Сознание, по Локку, не содержит в себе никаких таинственных, темных сторон, которые нельзя было бы сделать ясными в результате внимательного и непредвзятого изучения. Кроме того, Локк был создателем концепции тождества личности, согласно которой гарантией тождества является акт самосознания, а не наличие той или иной субстанции. Отказавшись от субстанциональной теории сознания, Локк переносит акцент с личности на идеи, которыми она обладает.

Эрнст Тувесон, один из исследователей влияния философии Локка на новоевропейскую культуру, в своей статье «Локк и исчезновение Я»¹ так описывает новую культурную парадигму, созданную британским философом: новая модель мира, построенная Ньютоном, рождала в человеке чувство безопасности, мир стал понятным и больше не содержал в себе тайны, загадки и чуда. Новая картина мира, основанная на естественнонаучной парадигме ньютоновской физики, описывалась при помощи процессов развития материи, подчиняющихся естественным законам. Однако на фоне этой прозрачной ясности оставался один необъясненный феномен — человеческое сознание. Логика эпохи требовала научной теории сознания. И такая теория была создана Локком. Ее парадигмальное значение может быть обосновано фактом внимания к ней не только со стороны философов, но и со стороны писателей, поэтов и критиков. Среди последних можно назвать Александра Поупа, Уильяма Блейка, Джонатана Свифта, Даниеля Дефо, Перси Биша Шелли, Генри Филдинга, Дени Дидро, Сэмюэля Ричард-

¹ Tuveson, Ernest, Locke and the «Dissolution of the Ego» // Modern Philology, Vol. 52 № 3 (Feb., 1955), p. 159—174.

сона, Уильяма Вордсворта, Германа Мелвилла, Роберта Луиса Стивенсона. Однако наиболее очевидным примером интертекстуального взаимодействия философии Локка и литературы является творчество Лоренса Стерна (1713–1768). В его романах — «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена» (1760–1767) и «Сентиментальное путешествие» (1768) — и в его проповедях обнаруживаются несомненные следы рецепции идей Джона Локка.

Кроме того, признанным среди историков культуры фактом является наличие связей Стерна с другими философскими концепциями. Виды этих связей таковы: биографическая (Стерн был лично знаком с отдельными философами, например, с Юмом, Гольбахом и Дидро), текстологическая (Стерн цитирует некоторых философов) и обще-культурная (Стерн создает роман, наполненный его собственными философскими идеями, созвучными философским идеям его времени). Анализируя философский базис творчества Стерна, исследователи помимо Локка называют также имена таких философов как Дэвид Гартли, Джон Гей, Шефтсбери, Адам Смит, Джозеф Пристли, Томас Браун и Сэмюэль Батлер. Упоминаются и представители французской просветительской философии XVIII века, а также мыслители XX века, чьи учения обнаруживают изоморфность художественному миру и методу Стерна. Такими мыслителями являются Гуссерль и Хайдеггер.

Проблемы сознания, познания, времени, языка, эстетики и морали — таковы основные, собственно философские, тематические доминанты литературных поисков Стерна. При этом именно проблема сознания признается большинством исследователей важнейшей для писателя. Сознание является центром, исходным пунктом романа, и одновременно объектом исследования. Проблема сознания включает в себя следующие подтемы: ассоцианизм, тождество личности, проблема сознания-тела, психо-физиологического детерминизма и психологического зрени. Продолжаются исследования влияния Стерна на других крупнейших модернистских писателей, которым не была чужда философская проблематика: прежде всего на Вирджинию Вульф, Уильяма Батлера Йейтса, Джеймса Джойса и Марселя Пруста. Можно указать и на случай влияния творчества Стерна на философию: один из парадоксов бесконечности Бертран Рассел называет «парадоксом Тристрама Шенди». Тема сознания находится в сущностной связи с другими указанными темами. Например, проблемы морали и совести предполагают предварительное определение статуса самосознания.

Что именно привлекало писателей, питающих, согласно распространенному мнению, интерес скорее к прихотям игривого воображения, чем к строгой аргументации, подчиняющихся скорее велениям своего художественного таланта, чем предписаниям разума? Что привлекало их в аналитической, абстрактной и сухой философии Локка? Можно предположить, что понятными и близкими для них в первую очередь должны были стать именно художественные, образные оставляющие философской системы Локка. Тот факт, что Локк был не просто известен художникам, но и приобрел в творческой среде определенную популярность, означает, что его система не казалась его современникам, далеким от философии, чересчур абстрактной и сухой.

При чтении английского философа под этим углом зрения обнаруживается, что его мысль действительно богата образными примерами, остроумными иллюстрациями, неожиданными аналогиями, саркастическими комментариями и, наконец, метафорами, которые не дают читательскому вниманию ослабеть или

отвлечься от текста. Подобные художественные приемы играют не последнюю роль в построении новой модели сознания и личности.

Возможность и неизбежность метафорического описания сознания

«Опыт о человеческом разумении», по словам Лоренса Стерна, посвящен «истории того, что происходит в человеческом уме» (Т.Ш., II, ii, 95)². Важным свойством новой модели сознания, изложенной Локком в этом труде, была ее наглядность. Хотя Локк не относился с большим доверием к способности воображения, в действительности он обращается именно к ней, когда предлагает читателю те или иные описания работы и устройства сознания. Локк использует для этого множество метафор, которые не могли не получить отклик в сообществе литераторов, для которых метафора является одним из важнейших художественных приемов³. Однако за этим обращением к метафорам можно увидеть не просто частную, индивидуальную склонность Локка объяснять сложную теорию максимально просто, а сущностную проблему философии сознания в целом. Конец XVII века был временем становления философской психологии, метафизики души или, в современной терминологии, философии сознания, и, следовательно, также и языка этой новой дисциплины. Основную трудность для выработки адекватного понятийного аппарата представляла собой специфика самого предмета. Сознание не дано наблюдателю как вещь наравне с другими вещами в мире. Языковые трудности очевидны уже на этапе установления локализации этой сущности в универсуме. Типичные описания этой локализации («сознание находится в голове» и т.п.) являются неточными. Еще большую проблему представляет описание устройства сознания. Метафора и аналогия давали возможность философам все же каким-то образом преодолеть эти трудности.

Стоит обратить внимание на тот факт, что метафора обладает свойством «развертывать» свои контекстуальные следствия и ассоциативную систему ожиданий в той среде, в которую она помещается или к которой применяется. Метафорические описания сознания могут быть чрезвычайно экспансивны: сначала они принимаются только лишь как наглядные аналогии, позднее, «развернув» свою логику, они, фактически, не оставляют возможности для сомнений в их истинности. Метафорические репрезентации обладают свойством заменять собой дискурсивное объяснение.

В ряду примеров практического использования метафор сознания могут быть упомянуты современные психотерапевтические практики. Некоторые направления практической психологии занимаются конструированием продуктивных метафор, которые должны помочь решить ту или иную проблему, или выявлением

² Ссылку, приведенную в тексте, следует читать так: номер тома романа «Жизнь и мнения Тристрама Шенди...», номер главы, страница по следующему изданию: *Стерн Л., Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена. Сентиментальное путешествие по Франции и Италии. Письма, М., НФ «Пушкинская библиотека», Издательство АСТ, 2004.*

³ Подробный анализ роли метафоры сознания в развитии философии и литературы нового времени содержится в статье *Kearns, Michael S., Metaphors and the Humanizing of the Mind // Metaphor and Symbol, 1987, Vol. 2, No. 2, Pages 115–138.*

метафор неконструктивных. Такая практика исходит из представления о возможности существования альтернативных метафор сознания, о взаимной заменимости метафор. В практической психологии очевиден прагматический и утилитаристский аспект — высокой значимостью обладает не столько вопрос о реальном устройстве сознания, сколько вопрос о том, какая метафора «работает» лучше.

Упоминание психотерапии в контексте нашего исследования неслучайно. В XVIII веке попытки теоретического определения природы сознания и психологические практики были чрезвычайно близки друг другу. Это положение доказывается примером развития ассоцианистской психологии в XVIII веке, описанным Робертом Хёлтке в статье «История ассоцианизма и британская медицинская психология»⁴. В этой работе анализируются случаи непосредственного влияния теории ассоциации идей Локка, Юма и Гартли на практику лечения психических заболеваний. Стоит особенно подчеркнуть, что описание ассоциативного механизма также не было лишено метафоричности.

Этот пример приводит к следующему методологическому вопросу: не создает ли само описание сознания, будь оно метафорическим или нет, сам объект исследования? Не становятся ли законы контекста метафоры законами самого сознания? Чтобы появление ответов на эти вопросы стало более вероятным, обратимся к конкретному историческому материалу, а именно — к «Опыту о человеческом разумении» Джона Локка и к роману Лоренса Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена».

Джон Локк и литература потока сознания

На основе анализа «Опыта о человеческом разумении» можно сделать вывод о негативном отношении Локка к метафорам и аналогиям в контексте познавательного процесса. Одиннадцатую главу второй части «Опыта...» Локк начинает с утверждения о том, что очевидность и достоверность тех или иных истин зависит от способности ума к различению идей (Опыт, II, xi, 1, 204)⁵. Без способности различения невозможно никакое познание. Способность проводить различения обозначается Локком термином «способность суждения» (judgment). Способности суждения Локк противопоставляет другую способность — остроумие (wit). Остроумие состоит в быстром соединении идей, в которых можно обнаружить какое-либо сходство или подобие (Опыт, II, xi, 2, 205). Способность суждения действует аналитически, отделяя одни идеи от других, остроумие — синтетически, соединяя их в воображении на основании «сходства или соответствия». Аналитическое разделение идей прямо противоположно «метафорам и намекам» (Опыт, II, xi, 2, 205–206).

⁴ Hoeldtke R. The history of associationism and British medical psychology // Medical history, 1 (1967), 46–65.

⁵ Здесь и далее ссылку на «Опыт о человеческом разумении» следует читать так: номер книги, номер главы, номер параграфа, страница по следующему русскоязычному изданию: Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч. в 3-х тт. Т. 1. М., 1985. Английский текст цитируется по изданию: The works of John Locke in nine volumes, 12th ed, London, 1824.

Несмотря на это ярко выраженное негативное отношение к метафорам, Локк сам активно пользуется ими, и, прежде всего, при описании сознания. Мы не будем приводить здесь полный перечень таких метафор, укажем лишь на некоторые из них: сознание как «приемная ума» (Опыт, II, iii, 1, 171), как лист белой бумаги (II, i, 2, 154), как зеркало (II, i, 15, 162 и II, i, 25, 168), как хранилище идей (II, x, 2, 199), как сцена (II, xix, 4, 279), как темная комната (II, xi, 17, 211–212), как могила (II, x, 5, 200–201). Стоит обратить внимание на то, что большинство метафор сознания, которые создает Локк, — пространственны. В них ум понимается какместилище идей, которые «приходят в ум», «находятся» или «хранятся» в нем. С таким пространственным пониманием сознания связано нередкое сравнение идей с движущимися образами, картинками. Эта концепция заставляет вспомнить о знаменитом образе пещеры у Платона, а также провоцирует у современного читателя кинематографические аллюзии. В некоторых случаях Локк подходит очень близко к образу ума как «кинотеатра», например, когда сравнивает его с вращающимся под воздействием тепла свечи китайским фонариком («lanthorn»), на внутренней стороне которого изображения следуют одно за другим (II, xiv, 9, 234–235), создавая эффект движения. Таким образом, если ум понимается Локком как некоторое пространство, то идеи — как движущиеся, текучие образы. Тут мы вплотную подходим к идее потока сознания.

Поток сознания — одна из самых популярных за пределами философии метафор сознания. Термин «поток сознания» («stream of consciousness») стал активно использоваться в философском дискурсе после работы Уильяма Джемса «Принципы психологии» (1890). Впоследствии этот термин проник в литературоведение и стал обозначать особую художественную технику фиксации в тексте чувств и мыслей в их естественном, неупорядоченном, нелогичном, нестройном движении. Впервые этот термин по отношению к литературе применила английская писательница Мей Синклер (May Sinclair) в 1918 году. Художественные произведения, написанные в этой манере, называются «литературой потока сознания»⁶. Среди представителей этого направления обычно называют Дороти Ричардсон, Генри Джеймса, Марселя Пруста, Джеймса Джойса, Вирджинию Вульф, Уильяма Фолкнера и многих других писателей XX века. Однако первые примеры использования этой художественной техники можно обнаружить еще в XVIII веке, в романах Лоренса Стерна. Известный исследователь творчества Стерна, Артур Кэш, называет роман «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена» первым романом потока сознания⁷. К этому понятию обращается и другой известный исследователь Стерна, Джон Трауготт⁸. Понимание твор-

⁶ Подробнее о технике потока сознания см. Stream of consciousness // The Columbia Encyclopedia, 6th ed. New York: Columbia University Press, 2001–04 [<http://www.bartleby.com/65/st/streamco.html>]; John Mepham. Stream of consciousness // The Literary Encyclopedia, The Literary Dictionary Company, 2003 [<http://www.litencyc.com/php/stopics.php?rec=true&UID=1062>]; Поток сознания // БСЭ в 30 тт., 3-е изд., 1975, Т. 20. Стб. 1293–1284.

⁷ Cash Arthur Hill. The Lockean Psychology of Tristram Shandy // English Literary History, Vol. 22, № 2 (Jun., 1955), p. 125.

⁸ Traugott John. Tristram Shandy's world: Sterne's philosophical rhetoric, Berkeley, University of California Press, 1954, p. 38–45.

чества Стерна как литературы потока сознания знакомо и отечественной критической традиции⁹.

Хотя Локк не использует в «Опыте о человеческом разумении» понятие «потока сознания» («stream of consciousness» или «stream of thoughts»), мы можем обнаружить у него несколько образов, очень близких к этой метафоре. Так, например, в главе о продолжительности он пишет:

Продолжительность есть текущая протяженность (Опыт, II, xiv, 1, 231)¹⁰

и

Продолжительность сама по себе должна рассматриваться как движущаяся вперед одним постоянным, ровным и однообразным потоком... (Опыт, II, xiv, 21, 240)¹¹.

В главе «О модусах мышления» Локк описывает поток идей, не находя, правда, ему адекватного термина в английском языке:

Когда идеи всплывают и текут в нашем уме, а разум их не рассматривает или не обращает на них внимания, бывает то, что французы называют гкверие (мечтательность); в нашем языке едва ли есть соответствующее название (Опыт, II, xix, 1, 278)¹².

В каждом из этих случаев акцент поставлен на разные характеристики мышления, которые, будучи объединенными, составляют традиционное понятие «потока сознания» применительно к литературе. При обращении к синонимическому ряду слов «fleeting», «course», «to float», мы обнаруживаем, что они имеют непосредственное отношение к образу потока. Однако Локк использует еще одну метафору, очень близкую к метафоре потока. Речь идет о метафоре «цепи идей» («train of ideas», «succession of ideas»).

В «Опыте о человеческом разумении» эта метафора встречается особенно часто в двух главах «Опыта...» — в главе «О продолжительности и ее простых

⁹ По мнению В. Шкловского, Стерн подготовил появление техники потока сознания: Шкловский В. Повести о прозе. М., 1966. С. 255. Елистратова А. А. Роман сентиментализма: [Английская литература XVIII в.]. Стерн. Голдсмит. Поздний Смоллет // История всемирной литературы: В 9 т. АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., Наука. 1983. Т. 5. 1988. С. 68—74; Гениева Е. Ю. Поток сознания // БСЭ, 3-е изд., 1975. Т. 20. Стб. 1293—1284; Атарова К.Н. «По-шендистски Ваш, Лоренс Стерн» // Стерн Л., Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена. Сентиментальное путешествие по Франции и Италии. Письма, М., НФ «Пушкинская библиотека», Издательство АСТ. 2004. С. 10.

¹⁰ Duration is fleeting extension.

¹¹ Duration, in itself, is to be considered as going on in one constant, equal, uniform course...

¹² ...when ideas float in our mind, without any reflection or regard of the understanding, it is that which the French call reverie; our language has scarce a name for it: when the ideas that offer themselves...

Похожим на приведенные выше описания выглядит и описание сновидений:

Но в своем удалении от чувств ум часто сохраняет еще более свободный и бессвязный способ мышления, который мы называем сновидением (Опыт, II, xix, 4, 279)

[But in this retirement of the mind from the senses, it often retains a yet more loose and incoherent manner of thinking, which we call dreaming.]

модусах» (Опыт, II, xiv) и в главе «О модусах мышления» (Опыт, II, xix). В этих главах Локк описывает работу сознания при помощи метафоры «цепи идей», не объясняя, почему одна идея следует за другой, но только лишь указывая на то, что такое следование имеет место. Именно эта концепция мышления может пролить свет на принцип организации нелинейного нарратива романа Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена», на специфику его техники «потока сознания». Наш тезис можно сформулировать следующим образом: техника потока сознания Стерна основана на метафорической концепции цепи идей, разработанной Джоном Локком. Рассмотрим основания этого утверждения.

В главе «О продолжительности» Локк описывает свое понимание проблемы времени. Простыми модусами продолжительности являются часы, дни, годы, время и вечность, то есть части временного ряда или совокупность всех моментов времени. Саму идею времени, по Локку, человеческое сознание получает из наблюдения за своим внутренним опытом, то есть за постоянно движущейся цепью идей. Стоит подчеркнуть несколько важных свойств этого ментального механизма.

Во-первых, в бодрствующем состоянии в сознании человека всегда присутствует цепь идей (Опыт, II, xiv, 3, 232). Во-вторых, на основании сознания сменяющих друг друга идей человек получает знание о своем существовании. Указывая на этот источник идеи существования Я, Локк высказывает мысль, созвучную знаменитой концепции Декарта *cogito ergo sum*. В-третьих, часть следующих друг за другом идей могут ускользнуть от внимания, когда человек сосредотачивается на каком-либо одном предмете мысли. В-четвертых, цепь идей обладает устойчивой скоростью, хотя эта скорость и может меняться в некоторых пределах. Постоянство скорости идей задает пределы восприятия (Опыт, II, xiv, 10, 235).

Психология автора и героев романа Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена» удивительным образом согласуется с этой концепцией. Во-первых, Тристрам Шенди на протяжении всего романа пытается поставить в соответствие каждому моменту своей жизни в Шенди-Холле некоторый фрагмент текста. Однако простейшей единицей повествования для него оказывается не событие, но акт мысли. Тристрама Шенди интересуют не факты, но движения духа, последовательность идей. В действительности Стерн пытается установить соответствие не между событием и текстом, но между текстом и потоком идей. Поток идей может иметь место даже тогда, когда никаких значимых событий не происходит. Можно даже сказать, что Стерн вообще не описывает события как таковые. Предметом описания становятся идеи событий («жизнь» или идеи ощущения в терминологии Локка) и идеи идей этих событий («мнения» или идеи рефлексии). Поставив перед собой задачу описать свою «жизнь и мнения», Тристрам Шенди оказывается в положении Ахиллеса и черепахи: ведь идеи в бодрствующем состоянии, в соответствии с теорией Локка, следуют одна за другой без перерыва. Именно этим можно объяснить тот факт, что всего несколько лет жизни главного героя растягиваются на девять внушительных по объему томов.

Во-вторых, поистине философское решение Тристрама Шенди начать описание своей жизни с нуля, *ab ovo*, допускает два понимания: синхроническое и диахроническое. В качестве основы личности может выступать либо момент начала жизни, то есть непосредственно момент рождения, либо некоторая базовая структура сознания. На первый взгляд, Тристрам Шенди исходит из первого,

диахронического, понимания личности. Однако в действительности Тристрам Шенди доводит диахроническую концепцию личности до абсурда, описывая события, предшествующие его рождению, в частности, — свое зачатие. Тристрам Шенди рассматривает несколько моделей детерминистического объяснения личности. Основанием уникальности личности и судьбы служат то обстоятельства рождения, то данное после рождения имя, то климат, в котором воспитывается герой, то семейные традиции, то игра Фортуны. Но все эти диахронические способы объяснения подвергаются ироничной критике со стороны Тристрама Шенди, после чего герой приходит к единственному удовлетворяющему его синхроническому способу объяснения личности: через описание господствующей над человеком страсти («конек», «hobby-horse», «ruling passion»), задающей направление и формирующей содержание ассоциативных потоков. Поиск истоков человеческой личности не в обстоятельствах жизни эмпирического Я, но в механике ментальных актов чрезвычайно созвучен интенциям как Декарта, так и Локка.

В-третьих, сущность «отступательного искусства» («digressive skill»), которое практикует Стерн в своем романе, состоит в том, чтобы при переходе от главной темы к теме побочной, главная продолжала свое развитие, «не стояла без движения» (Т.Ш., I, xxii, 83). «Внутренняя механика» романа, таким образом, аналогична механике ума в теории Локка: когда внимание концентрируется на какой-либо из идей, другие идеи продолжают свое течение в своем потоке.

В-четвертых, в «Тристраме Шенди» читатель сталкивается с эксцентричной концепцией времени, которая заставляет еще раз вспомнить о понятии литературы потока сознания, а точнее, об экспериментах с описанием времени, которые осуществлялись ее представителями¹³. То, что теория времени, примененная Стерном в «Тристраме Шенди», имеет свои корни в локковской концепции продолжительности, не вызывает никаких сомнений, так как сам Стерн ссылается на Локка в соответствующих фрагментах своего романа (Т.Ш., III, xviii, 187–189). Многие герои романа, да и сам рассказчик, отмечают, что воспринятое ими время оказывается либо длиннее, либо короче, чем время, отмеренное часами (см. например, Т.Ш., II, v, 102; Т.Ш., III, xviii, 187). Стерн пользуется усиленной метафоризацией концепции «цепи идей», упоминая кроме вращающегося от тепла свечи фонаря еще и артиллерийский обоз («a train of artillery»), «вереницу бредней» («train of a fiddle stick») и вертушку, приводимую в движение дымом из очага («smoakjack») (Т.Ш., III, xviii, 189). Локк утверждает, что понятие длительности произошло из сознания «постоянной и правильной последовательности идей» в сознании (Опыт, II, 14, 12, 236), и, как упоминалось выше, скорость смены идей в этой последовательности имеет пределы скорости. Теория Стерна, при видимом

¹³ Среди множества работ, посвященных стерновскому пониманию времени, можно указать на следующие, рассматривающие эту теорию в связи с более поздними модернистскими литературными экспериментами: Карслан К. А. Искусство игры на часовых стрелках по Стерну // XVIII век. Искусство жить и жизнь искусства, МГУ им. М.В.Ломоносова, М., 2004. С. 141–152 (о Стерне, Джойсе и теории относительности Эйнштейна); Traugott, John, *Tristram Shandy's world: Sterne's philosophical rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1954, p. 39 (о Стерне и Прусте); Cash, Arthur Hill, *The sermon in Tristram Shandy* // *English Literary History*, Vol. 31, No. 4 (Dec., 1964), pp. 395–417 (о Стерне, Прусте, Гертруде Стайн и Вирджинии Вульф).

подобии, состоит в утверждении другой, быть может даже противоположной, мысли: восприятие времени меняется именно вследствие различной скорости идей.

Свет на этот парадокс проливает исследование Жана-Клода Салле «Источник стерновского понимания времени»¹⁴. В этой статье Салле доказывает, что, по-видимому, ответственность за искажение локковской мысли лежит на английском писателе и популяризаторе философских концепций Джозефе Аддисоне, чья статья о теории времени Локка, опубликованная 18 июня 1711 года в 94-м номере журнала «Spectator», была известна Стерну и встретила его одобрение. Именно Аддисон вводит представление о возможности замедления или ускорения до бесконечности скорости движения идей.

Этот пример еще раз демонстрирует вовлеченность Стерна в широкий контекст философских дискуссий его времени, а также показывает специфические механизмы усвоения, адаптации и интерпретации философских идей литературой.

Кроме того, рассмотренный нами сюжет позволяет пролить свет на генетические корни потока сознания как художественного метода, а также поставить вопрос о типологических особенностях литературы и философии модерна. Традиционное объяснение специфики литературы Пруста и Джойса через указание на фигуру Бергсона обретает новую историческую глубину. Первый роман потока сознания оказывается связанным с одной из первых концепций в рамках философской психологии как научной дисциплины. Примеры Пруста, Джойса и Бергсона дают основание полагать, что данное интертекстуальное родство неслучайно.

Заключение

Анализ литературно-философских моделей сознания на примере творчества Лоренса Стерна и Джона Локка позволяет, во-первых, выявить несколько методологических моментов, существенных как для философии сознания, так и для историко-философских и историко-культурных исследований, а во-вторых, поставить несколько вопросов в рамках философии сознания.

Прежде всего, стоит отметить специфику взаимосвязи таких феноменов как философия и литература. Если философия стремится к отысканию истины посредством последовательной аргументации, то целью литературы является достижение некоторого художественного эффекта. Локк, как это можно увидеть на примере анализируемого нами сюжета, повлиял на Стерна так, как один писатель влияет на другого, то есть риторически. Стерн использует элементы теории Локка главным образом для создания комического эффекта. В большинстве случаев Стерна не интересует окончательное решение тех или иных философских проблем.

И литературные, и философские тексты создаются с использованием естественного языка. Благодаря этому и философия, и литература обладают широким спектром выразительных возможностей, что приводит порой к размыванию границ между ними. Мы не будем заниматься решением вопроса, существуют ли на самом деле подобные границы. Он подобен спору о реальности или номинальности универсалий. Ссылка на положение дел в некоем трансценденталь-

¹⁴ Sallé, Jean-Claude. A source of Sterne's conception of time // Review of English Studies, 1955; VI, 180–182.

ном мире идеальных сущностей, среди которых могут быть обнаружены идеи философии и литературы как таковых, не выглядит убедительной, ведь опыт знакомства с трансцендентальным миром обычно сугубо индивидуален и субъективен. Обращение к истории соотношения этих видов духовной практики дает основания говорить об отсутствии между ними непроницаемых границ.

Чем объясняется эта фиксируемая эмпирически проницаемость границ между литературой и философией? Опыт анализа сочинений Локка и Стерна, а также принципов построения моделей сознания и практик использования метафор, может предложить один из возможных ответов. И литературный нарратив, и философский текст содержат ту или иную долю художественных элементов: тропы, образы и т. д. Вместе с тем, и те, и другие тексты не лишены аргументативной составляющей. Хотя тот или иной текст содержит в себе в скрытом виде правила собственного прочтения, однако он не принуждает читателя к конечному выбору стратегии чтения: текст Локка может быть прочитан как текст литературный, а текст Стерна — как философский.

При взгляде на философские тексты XVIII века, посвященные философии сознания, мы можем обнаружить в них массу метафор. Присутствие в неразвитой теоретической области метафор вполне естественно: строгий и специальный язык для объяснения неочевидных положений еще не создан. Однако, по-видимому, в развитой теории сознания метафоры и аналогии должны быть сведены до минимума. Поэтому если мы полагаем, что современные теории сознания являются более развитыми теориями, чем теории XVIII века, мы вправе ожидать, что роль метафоры будет в них незначительна, что если метафоры и будут использоваться в них, то только в пропедевтических целях, а не будут заменять собою объяснения. В действительности же современные философы весьма интенсивно пользуются метафорами и аналогиями для описания сознания. По-видимому, это может означать, что либо философия сознания до сих пор не является строгой дисциплиной и все еще не сумела преодолеть метафорическую гравитацию естественного языка, либо метафоричность является следствием самой сущности исследуемого предмета. Быть может, его описание всегда будет неизбежно метафоричным? Быть может, мы обречены говорить о нем при помощи намеков?

Кроме того, невозможно игнорировать факт обусловленности метафор сознания культурным и национальным контекстом. Если обусловленная культурой метафора выполняет функцию объяснения, а не украшения теории, то относительность такого объяснения очевидна. По-видимому, можно говорить также о культурной обусловленности мыслительных экспериментов, широко применяющихся современной философией сознания.

Все эти примеры рождают сомнения в том, что мы начинаем лучше понимать устройство, природу и сущность сознания, заменяя одну метафору другой, к примеру, метафору китайского фонарика метафорой компьютерной программы? Или, быть может, напротив, мы глубже проникнем в природу сознания, если будем постоянно создавать все новые и новые метафоры, все новые и новые нарративы о сознании. Если будем выращивать ростки нового языка философии сознания на литературном поле, отказавшись от дискурсивных практик экспликации в пользу визуальных репрезентаций и моделей, и смиримся с исторической относительностью наших на первый взгляд строгих теорий? — Вот вопросы, к которым приводит нас наше исследование.

«Назад к...»:
от Канта к Гуссерлю¹

В названии доклада обозначено некоторое зигзагообразное движение мысли, состоящее в том, что сначала надо вернуться «назад... к Канту», а потом все же модифицировать кантовский трансцендентализм путем привлечения мыслительных ходов Гуссерля и за счет этого снова вернуться «назад... к самим вещам». По сути же, в докладе предполагается рассмотреть три концепции сознания: декартовское *cogito* — трансцендентальное *cogito* Канта — интенциональное *cogito* Гуссерля.

В чем суть кантовского трансцендентализма? Начиная свою «Критику чистого разума» (КЧР), Кант постулирует наличие у человека природной склонности человека к метафизике (*metaphysica naturalis*²), которая позволяет человеческому разуму, преодолевая свою ограниченность (конечность), выходить за пределы наличного опыта. Т.е. искоренить эту природную склонность человека к спекуляции *в принципе* невозможно (кстати, именно эта склонность и является сущностным отличием человека от систем «искусственного интеллекта», которые могут выполнять лишь заложенные в них программы). Поэтому первой задачей трансцендентальной философии является критика человеческого разума с целью предотвращения его от ошибок, когда (самым безумным) человеческим фантазиям приписывается объективный статус. Тем самым трансцендентальная критика находится в противофазе к метафизической спекуляции, пытаясь ее ограничить. Однако подобная критика должна быть умеренной и *обоснованной*: человеческое знание с неизбежностью в своем составе содержит некоторые неустранимые метафизические постулаты (онтологического и гносеологического характера).

В чем заключается этот трансцендентальный критерий? В общем случае в том, что надо оставить только те метафизические постулаты, которые соотносятся с действиями субъекта в ходе познавательного акта. Вот как Кант определяет *трансцендентальное*, «влияние которого простирается на все дальнейшие рассуждения [в КЧР]»: «Трансцендентальным (т.е. касающимся возможности... априорного познания) следует называть не всякое априорное знание... а только знание о том, что те или иные представления вообще не имеют эмпирического происхождения, и о том, каким образом они тем не менее могут *a priori* относиться к предметам опыта»³.

¹ Данное исследование поддержано грантом РГНФ № 06-03-00197а.

² Кант И. Критика чистого разума. М., Мысль, 1994. С. 42.

³ Там же. С. 73.

Существенным здесь является вторая часть, где вводится требование ограничения сферы неэмпирического путем его соотнесения с «предметами опыта», что как раз и осуществляется в ходе познания. Это — *слабое* понимание *трансцендентального*. Здесь же Кант дает и *сильное* понимание *трансцендентального* как «*действий чистого рассудка*». С этим связана вторая, позитивная задача трансцендентализма: выявить механизмы сознания, осуществляющего познание *трансцендентального субъекта*.

Что представляет собой кантовский *трансцендентальный субъект*? Сначала коротко зададим общий контекст кантовской мысли. Новое время начинается с открытия нового региона философского анализа — *cogito*. По сравнению с предшествующей (античной) трактовкой сознания, сознание трактуется здесь как *субъективность*: концепт *cogito* вводится Декартом как структура *самосознающего сознания*. Именно *cogito* обладает той первичной непосредственной *очевидностью*, на основе которой можно выстраивать последующие метафизические системы. Однако используемый Декартом для экспликации *cogito* термин «вещь мыслящая» концептуально неточен, поскольку в нем скрадывается *радикальное* отличие *сознания* от *вещи*. Ведь сознание вещью не является! И любые попытки описания сознания на *вещном* языке, *вещный* подход к сознанию, будет склонять исследователя к анализу вместо *сознания* либо его натурального аналога — *мозга* (resp. мозговых нейрофизиологических процессов), либо *содержания сознания* — *представлений* сознания. В этой связи М. Хайдеггер в «Европейском нигилизме» говорит, что только Кант сумел найти для адекватного выражения интуиции «*cogito*» более точный концептуальный аппарат (язык). Суть его новации — в том, что, для экспликации концептуального содержания *cogito*, Кант вместо декартовской *вещи мыслящей* вводит своего *трансцендентального субъекта*, в основе которого лежит *трансцендентальное единство апперцепции*. Это позволяет Канту преодолеть *субстанциализм* в понимании сознания: сознание является не каким-то мозговым центром (по типу декартовской шишковидной железы) или распределенной совокупностью мозговых нейронных процессов (Д. Деннет), а *функциональным единством*, необходимым для протекания всех познавательных актов.

Тем самым трансцендентальный субъект — это не *вещь мыслящая*, а структурное единство познавательных актов, задействованных в познании. При этом Кант предлагает модель *качественно разнородного сознания*, состоящего из пассивной *чувственности* и активного *рассудка*. Взяв за образец механику Ньютона, он выделяет основные *силы* Ума и строит своеобразную *механику* сознания.

Под *способностью сознания* Кант понимает то, что позволяет осуществлять взаимосвязь между субъектом и объектом, т.е. *способы* активности, позволяющие субъекту выходить за свои пределы. Соответственно, объект в данной (субъектно-объектной) взаимосвязи фиксируется как *пред-стоящее* субъекту, т.е. как *предмет*; а данность предмета сознанию — как *представление* (*repraesentatio*, *Vorstellung*). *Способности ума* мыслятся Кантом как *способы* образования различных *представлений*, поэтому между *способностями* и *представлениями* существует тесная связь. Кант выделяет следующие способности: *чувственность/воображение* и *рассудок/способность суждения/разум*, одна из возможных конфигураций которых под «законодательством рассудка» образует *познавательную мета-способность*.

Познание мыслится Кантом как рассудочное *оформление* чувственной *материи*, а итоговый результат познания описывается формулой: «*знание = чувственная материя + рассудочная форма*». Причем в ходе познания происходит

несколько последовательных этапов *оформлений*, материей для которых выступают результаты предшествующих этапов, т.е. Кант развивает своеобразную концепцию *эпистемологического гилеморфизма* (ср. с аристотелевским гилеморфизмом).

Элементарный познавательный акт имеет по Канту сложную структуру. Он представляет собой последовательность (иерархию) *синтезов*⁴. Началом познания является акт чувственного восприятия, в результате которого *внешняя* для сознания «вещь в себе» вос-*принимается* вовнутрь, т.е. помещается на *внутренний экран сознания*. Тем самым «внешние» предметы присваиваются сознанием и располагаются на экране сознания как чувственные представления, которые отличны друг от друга. При этом на экране сознания выделено особое представление «Я [мыслю]», или *самосознание*, которое выступает *началом координат* для других — воспринятых — представлений. В целом эта процедура сознательной координации представлений (восприятие + маркировка) называется *апперцептивным синтезом* (трансцендентальным синтезом апперцепции). Вместе с этим⁵ осуществляется важнейший для познания *акт схватывания*, благодаря которому на экране сознания формируется пространственно-временной *образ*. В ходе формирования образа можно выделить два структурных момента. Собственно *синтез схватывания* соединяет чувственное *многообразие* в некоторый *единый* протообраз. После этого осуществляется *фигурный синтез продуктивного воображения* [synthesis speciosa], который создает собственно *образ схваченного содержания* путем «рисования» *фигуры* на экране сознания, т.е. synthesis speciosa представляет собой пространственное оформление — *пространственный синтез* — схваченного протообраза объекта. Далее осуществляется акт *чистого фигурного синтеза* (*трансцендентальный синтез воображения*), в ходе которого задействуется также *способность суждения*. Этот *схематический синтез* состоит в том, что при рисовании *образа-фигуры*, осуществляется скорее не детальное прорисовывание какой-либо единичной фигуры, а создание ее схематического наброска, т.е. воображение «рисует форму [Gestalt] четвероногого животного [собаки] *в общем виде*»⁶. Как говорит Кант, схема — «это скорее представление о методе [общем способе]»⁷ *образования* того или иного образа, т.е. схема — это *общий алгоритм* построения фигуры как *возможного образа* созерцания. Например, схема треугольника приложима «ко всем треугольникам — прямоугольным, остроугольным и т.п., [хотя сама схема] есть нечто такое, что нельзя привести к какому-либо [конкретному] образу»⁸, или, как говорит Кант, «схему все же следует отличать от образа»⁹.

⁴ В ходе познания осуществляется не только синтез, но и процедуры анализа. Но поскольку Канта интересует получение нового синтетического знания («как возможны синтетические суждения a priori?»), то его внимание сосредоточено на описании синтетических актов.

⁵ Здесь мы описываем эти акты как одновременные, хотя отношение между апперцепцией и схватыванием сложнее. Реальный (эмпирический) познавательный акт начинается с акта схватывания, в котором внешнее многообразие схватывается и воспринимается вовнутрь сознания. На трансцендентальном уровне анализа первичной оказывается апперцепция.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 125; В180, 20–25 (перевод автора).

⁷ Там же. С. 124.

⁸ Там же. С. 125.

⁹ Там же. С. 124.

И хотя Кант пишет, что «схематизм... есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть»¹⁰, однако некоторые соображения на этот счет можно найти в его более поздней «Критике способности суждения». Здесь Кант описывает познавательную процедуру, которую Гуссерль в своих «Логических исследованиях» называет *варьированием*. Ее суть заключается в том, что воображение строит не только (или не столько) «единичный частный облик» вещи, сколько обобщенный — схематический — образ, путем наложения множество фигур, совместимых с данным эмпирическим созерцанием¹¹. Т.е. *чистое воображение варьирует* признаки созданного фигурным синтезом единичного образа-фигуры (например, варьируя величину углов и/или размеры созерцаемого треугольника), и создает образ-схему «возможного для нас [предмета] созерцания»¹². Т.е. здесь получают образы, которые уже не *единичны*, а *общие*, и поэтому должны быть отнесены к «чувственным понятиям». Для порождения же *схем* сознание должно осуществить *рефлексивное переключение*, суть которого заключается в том, что при выделении общего «ядра» множества фигур путем их прорисовки сознание может переключить свое внимание с *содержания* образа на сам *акт* прорисовки, в результате чего и выделяется *алгоритм (схема)* как *метод* их построения. В отличие от фигурного *пространственного* синтеза, образование *схем* имеет явно временной характер, поэтому схематический синтез может быть назван (является) *временным синтезом*.

После этого познание покидает область *чувственных созерцаний* и передает эстафету *дискурсивному рассудку*, который работает уже с общими *понятиями*. Рассудочные синтезы завершают процесс познания. Их первая задача — *узнать* в построенном *образе* соответствующее ему *понятие* и сформировать протосуждение вида «*Это_j — A_i*», где *Это_j* — образ (например, стола), а *A_i* — понятие (resp. понятие стола). В ходе *понятийного* синтеза *образ* через *схему* с помощью *способности суждения* соотносится с *понятием*: в образе узнается то или иное понятие. Например, таким протосуждением является «*Это — дом*». В ходе последующих *пропозициональных* синтезов из уже сформированных *понятий* рассудок образует *предложения* субъектно-предикатного типа «*A_j (S) — B_i (P)*». Например, суждение «*Этот дом — кирпичный*», которое завершает собой элементарный познавательный акт [далее *предложения* можно объединить («синтезировать») в *теории*].

[Коротко наметим одну возможную линию модификации кантовского подхода (точнее, кантовского схематизма), которую здесь подробно развивать не будем. Она связана с тем, что помимо *образно-понятийных синтезов* типа «*Это_j — A_i*», где *Это_j* — образ, а *A_i* — понятие, приводящих к образованию протосуждений, возможны и *образно-образные синтезы*, где *A_i* — не рассудочное понятие, а другой более общий образ-схема, например схематическое изображение дома. Именно этот тип синтеза, осуществляемый с помощью *рефлектирующей способности суждения*, лежит в основе образования как эмпирических понятий рассудка, так и *эстетических идей разума*. Если дать общее описание подобного синтеза, то его суть состоит в том, что неизвестному (новому) образу *A* сопоставляется уже

¹⁰ Там же. С. 125.

¹¹ Кант И. Критика способности суждения. М., Искусство, 1994. С. 103.

¹² Кант И. Критика чистого разума, С. 110.

известный образ *В*, например Пикассо «мыслит» образ человека посредством геометрических фигур, а Сезанн — «мыслит яблоками». Этот образно-образный синтез можно назвать *метафорическим*, а П. Рикер соотносит это метафорическое мышление с феноменом «видение как». В его основе лежит концепция метафоры А. Ричардса—М. Блэка. Они выделяют особый тип метафорических (квази)суждений, которые в отличие от обычных субъектно—предикатных суждений построены по схеме «главный субъект (подлежащее) — вспомогательный субъект (сказуемое)». Например, в метафорическом выражении «Человек — волк» главным субъектом является «человек», а вспомогательным — «волк». Механизм же метафоры заключается в том, что главный субъект (*человек*) рассматривается через «фильтр» — систему «ассоциируемых импликаций» — вспомогательного субъекта (через систему ассоциаций, связанных с *волком*), или главный субъект «проецируется» на область вспомогательного субъекта»¹³. При этом значение главного субъекта не *схематизируется* (т.е. здесь не работает кантовский схематизм), а как бы «позволяет прочитать себя на образе (вспомогательного субъекта)»¹⁴.

Можно ли предложить более точное, чем кантовское трансцендентальное *cogito*, понимание сознания? На наш взгляд, это было сделано Э. Гуссерлем в его концепте *интенционального субъекта* (resp. *интенционального cogito*)¹⁵. Формат статьи не позволяет нам подробно описывать гуссерлевскую феноменологию, поэтому остановимся на одном, но очень существенном пункте гуссерлевской критики Канта, которая приводит его к противоположному утверждению о познании вещей-в-себе. В своих «Логических исследованиях» Гуссерль подвергает разрушительной критике наивную *теорию отражения*¹⁶, суть которой в том, что сознание рассматривается в качестве *особой вещи* — *зеркала*, которое *отражает* в себе другие вещи: именно так «внешние» вещи оказываются «внутри» сознания¹⁷, что обеспечивает их познаваемость. Тем самым в теории отражения происходит своеобразное «удвоение сущностей»: вовне существует *вещь-в-себе*, в сознании как ее *образ* — *вещь-для-нас*. По сути, все концепции сознания, рассматривающие его как орган переработки информации (функционализм Х. Патнэма, концепция сознания Д. Дубровского) в том или ином виде принимают подобную теорию отражения, восходящую к кантовскому трансцендентализму. Их общий недостаток состоит в том, что в отличие от интенционального понимания сознания в феноменологии здесь чувственность трактуется слишком упрощенно как *простая восприимчивость* наподобие зеркала.

¹³ Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение; Живая метафора // Теория метафоры. Сб. под. ред. Н.Д. Арутюновой. М., Прогресс, 1990. С. 165.

¹⁴ Там же. С. 424.

¹⁵ Существенным для понимания гуссерлевского интенционального *cogito* является то, что здесь Гуссерль использует лейбницевский концепт монады, активность которой связана не только с ее апперцепцией (ход Канта), но, в первую очередь, — с ее стремлением.

¹⁶ Заметим, что несмотря на критику теория отражения она до сих пор является популярной, а на уровне обыденного рассудка — вообще общепринятой.

¹⁷ Как говорит Гуссерль, нельзя трактовать сознание как «коробку с вещами»; [Гуссерль Э. Логические исследования // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3(1). Логические исследования. Т. 2 (1). М., Гнозис, ДИК, 2001. С. 156–157].

Кантовский трансцендентализм отчасти преодолевает пассивность сознания, вводя активную деятельность рассудка на пост-чувственном уровне, но и он, как отмечалось выше, не рассматривает в качестве активного процесса чувственное восприятие. По Канту, *активность* сознания связана с тем, что в познавательном акте помимо перцепций задействована *ап-перцепция*, благодаря чему мы синтезируем воспринимаемое чувственное многообразие в некоторое *единство*. Но с этим связана и ограниченность кантовского подхода: трансцендентальный субъект активен только «внутри» в своих представлениях, в то время как его чувственность является лишь пассивной *восприимчивостью*. Гуссерлевская же *интенциональность* максимально расширяет момент самодеятельности сознания: благодаря интенциональности сознание может выйти из «клетки» собственных представлений и «встретиться» с самими вещами (ср. с «принципом принципов» феноменологии: «Назад к самим вещам!» (Zu den Sachen selbst!). Т.е. активность сознания распространяется и на акт восприятия¹⁸. Интенциональное сознание, в отличие от трансцендентального, активно не только «внутри» себя при формировании своих представлений, но и за своими пределами. А это означает, в частности, что сознание нельзя трактовать как пассивное отражающее зеркало. Этимология термина «интенциональность» восходит к образу *летящей*, направленной на какую-то цель, *стрелы*. Понятно, что анализ/описание движущего предмета в некоторых отношениях принципиально отличается от описания неподвижного предмета: стрела, например, не имеет постоянных пространственных координат. Характеризуя сознание как интенциональное, Гуссерль подчеркивает его *открытый* (несамодостаточный) характер: в отличие от самодостаточных вещей, сознание все время чего «хочет», или на что-то «надеется», или куда-то «стремится». Т.е. интенциональность сознания указывает на его *динамичность* в отличие от *статичности* вещей: способ бытия сознания принципиально отличен от способа бытия «физических» вещей¹⁹. Это можно пояснить с помощью следующей аналогии: сознание можно соотнести со (световым) фотоном, который в отличие от стационарных частиц не имеет массы покоя, т.е. *в принципе* не может существовать в состоянии покоя. Следствием так понимаемой интенциональной природы сознания является элегантно опровержение Гуссерлем *теории отражения*. В приложении к §§ 11, 20 кн. 5 своих «Логических исследований» Гуссерль замечает, что мы *не можем* иметь в сознании *образы вещей* (как их «копии»), поскольку характеристика «быть образом» не является реальным свойством самого образа (ср. с известным кантовским тезисом о том, что «бытие не есть реальный предикат»)²⁰. Т.е. если даже в нашем сознании есть *образ* вещи, то мы не можем знать, что этот *образ* является *образом вещи*, т.к. нам — в модусе «за-

¹⁸ Существенным моментом гуссерлевского анализа является различие в ходе чувственного восприятия собственно восприятия и ощущения: восприятие (объективной) белизны шара отличается от (субъективного) комплекса ощущений его белизны [Гуссерль Э. Логические исследования. С. 182—183, 184—185].

¹⁹ В этой связи мы развиваем волновую концепцию сознания.

²⁰ Вот точная цитата: «Однако образность (Bildlichkeit) объекта, функционирующего как образ, не есть, очевидно, [его] внутренне свойство (не есть «реальный» предикат), как будто объект, как он, например, является шарообразным, является еще и образным» [Гуссерль Э. Логические исследования, С. 393].

крытого» (трансцендентального) сознания — доступны лишь «копии» вещей, а не они сами. Мы можем говорить о копии, лишь заняв позицию внешнего наблюдателя по отношению и к *копии*, и к *оригиналу* (вещи): например, наблюдая саму вещь и ее отражение в зеркале. Но по отношению к самим себе мы не можем этого сделать. Этим аргументом Гуссерль напрочь опровергает теорию отражения с ее удвоением сущностей. Ведь ясно, что не существует и «внешних» вещей-в-себе, поскольку о них как *внешних*, мы тоже ничего, как об образности ментальных предметов, знать не можем; более того, мы даже не можем знать, что они непознаваемы (контраргумент против Канта). В концепции интенциональности есть только *интенциональные предметы*, которые заменяют собой кантовское «расщепление» на вещи-сами-по-себе и вещи-для-нас.

Ментальное и материальное,
или вперед к Канту и дальше вперед

•

Облик, который обсуждаемая в докладе проблема и сегодня имеет в глазах большей части философского и научного сообщества, она **начала** приобретать в философии Платона. Сконструировав нематериальный мир идей, он преодолел отождествление сущего и телесного. Сущее теперь смогло выступать в качестве субъекта с предикатом телесности или нетелесности. Последний Платон приписал и душе. Однако понадобилось около восьми веков, чтобы Августин эксплицировал заложенный Платоном парадокс: «Тот способ, каким души соединяются с телами ... в полном смысле слова удивителен и решительно непонятен для человека: а между тем это и есть человек»¹. Начиная с Декарта, отбросившая агностическое смирение Августина человеческая мысль пытается понять этот «способ соединения».

Если не принимать во внимание попытки избавиться от проблемы ценой игнорирования материального (субъективный идеализм) или нематериального (физикализм, в более слабом виде — эпифеноменализм, удивительным образом остающиеся популярными, особенно в англоязычной литературе), а также перманентную апелляцию к Богу (окказионализм), то базовых идей по сей день высказано всего три, и, видимо, они исчерпывают поле возможностей.

Первая — интеракционизм, идея **взаимодействия** материального тела и нематериальной души, выдвинутая Декартом. Продолжая игнорировать мощную критику, которой он подвергался, начиная с Лейбница, интеракционизм остается распространенным и сегодня, причем как в дуалистической (Экклз, Поппер и др.), так и в материалистической (нередуктивный материализм, в том числе его «диамазовские» вариации) формах. Между тем, принципиальную несостоятельность тезиса о взаимодействии материального и нематериального несложно увидеть. Если *A* — материальное образование, претерпевающее воздействие со стороны некоего *B*, то это означает, что в результате воздействия какие-то материальные характеристики *A* изменяются. Скажем, меняется положение чаши весов, если *A* — весы. Этому — если опустить чудо — может быть одно объяснение: воздействующее *B* обладает массой (либо иным способным вызвать данный эффект материальным свойством). То же самое может быть сказано и по отношению к изменению любого другого материального параметра. Характеристика воздействия есть характеристика того, что воздействует.

¹ Августин. О граде божьем. В 4 т. Т. IV. М., 1994. XXI, 10.

Вторая — идущая от Лейбница идея предустановленной гармонии. Сегодня не распространена, поэтому критический анализ опускаем².

Третья идея — феноменизм. С середины и до конца XIX в. он господствовал. Его разделяли, в разных формах, Шопенгауэр, Спенсер, Фехнер, Риль и другие; распространен и в XX веке. Намечен Спинозой, развит Лейбницем, затем Кантом, после которого и получил широкое признание. «Общий знаменатель» — мысль о том, что ментальное и материальное (или одно из них) не имеют подлинно онтологического, бытийного, статуса, будучи лишь совокупностью феноменов. Подлинным бытием обладает только одна (или ни одна) из сторон. Феномены — лишь то, как это бытие **выглядит**, как оно дано внутреннему, либо внешнему наблюдателю.

Основные различия вариантов феноменизма состоят в том, **что именно** трактуется как ноуменальное, а что — как феноменальное. Соответственно, есть три основных версии феноменизма: материалистический (идущий от Фейербаха), идеалистический (Лейбниц, у него этот взгляд просто соседствует с концепцией предустановленной гармонии) и трансцендентный. Именно последний лег в основу предлагаемого далее варианта решения проблемы, соответственно, на нем я и останавлиюсь.

По Канту, существующий сам по себе предмет «одинаково неизвестен как в отношении внутреннего, так и в отношении внешнего созерцания»³. Все, что дано субъекту, распадается на две составляющие. Первая формируется, упорядочивается за счет времени и только времени, которое «есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т.е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния»⁴. К этой составляющей он относит мысли, чувствования, склонности, решимость и т.д.⁵. Вторая же проходит опосредование не только временем, но и пространством — «формой внешнего чувства вообще»⁶. Здесь уже возникают другие, а именно — материальные, феномены. Соответственно, «тела суть только явления **внешнего чувства**»⁷; «материя есть только внешнее явление»⁸; «материя... есть не более как одна лишь форма или некоторый способ представления о неизвестном предмете через то созерцание, которое называется внешним чувством»⁹. Именно в этом контексте и рождается идея, согласно которой «то, что в одном отношении называется телом, могло бы быть в другом отношении также мыслящим существом...»¹⁰. Общий итог этих размышлений Канта таков: «Пока мы рассматриваем и внутренние и внешние явления только как представления в опыте мы не нахо-

² Его можно найти, например, в работах: *Шалютин Б.С.* Субъективность. Свобода. Пространство // Полигнозис, № 1, М., 1998; *Шалютин Б.С.* Проблема соотношения статусов ментального и материального в истории философии. Курган, 2002; *Шалютин Б.С.* Становление свободы: от природного к социокультурному бытию. Курган, 2002.

³ *Кант И.* Критика чистого разума. Соч. в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 737.

⁴ Там же. С. 138.

⁵ Там же. С. 728.

⁶ Там же. С. 132.

⁷ Там же. С. 728.

⁸ Там же. С. 729.

⁹ Там же. С. 744.

¹⁰ Там же. С. 729.

дим ничего нелепого или странного в общении между этими двумя видами чувств»¹¹; «Все затруднения в вопросе о связи мыслящей сущности с материей возникают исключительно из обманчивого дуалистического представления, будто материя, как таковая, есть не явление, т.е. не просто представление в душе, которому соответствует неизвестный предмет, а предмет сам по себе в том виде, как он существует вне нас и независимо от всякой чувственности»¹².

Потенциал этих идей не был впоследствии реализован. Далее я попытаюсь конкретизировать кантовскую позицию. При этом я исхожу из той не оригинальной точки зрения, что ментальное есть результат эволюции живого, а непосредственно — становления и эволюции ориентационной (поисковой) активности. Поскольку высказанные ниже соображения имеет смысл представлять лишь во взаимосвязи друг с другом, мне пришлось пожертвовать развернутостью изложения, чтобы представить свое видение проблемы более цельно.

Поисковая активность в своем развитом виде в основном интериоризована, что существенно осложняет ее анализ. Поэтому целесообразно спуститься как можно ниже по эволюционной лестнице, насколько позволяет наука.

Впервые поисковая активность возникает с появлением подвижности (локомоции). Точнее, ориентация и локомоция исходно выступают неразрывными сторонами единого процесса, что мы можем наблюдать у подвижных бактерий, древнейших из сохранившихся сегодня обладателей поисковой активности. Их перемещение (перманентное) «происходит в результате чередования периодов равномерного и почти прямолинейного движения («плавания») с периодами «остановок», во время которых клетки хаотически вращаются («кувыркаются»)»¹³. При этом зависимость между направлением движения до и после остановки отсутствует¹⁴.

Смысл этого процесса проясняется в рамках таксиса — способности приближаться к одним веществам (т.н. аттрактантам) и удаляться от других (репеллентов). Таксис обеспечивается за счет того, что при движении в благоприятном направлении увеличивается промежуток между «кувырканиями» и проплываемая дистанция. В противном случае происходит обратное. Таким образом, ориентация осуществляется **в процессе проб и ошибок**, в ходе которого бактерия разведывает среду.

Живые тела аккумулируют энергию для последующего использования. При локомоции энергия расходуется принципиально иначе, чем в рамках метаболизма. Метаболический процесс имеет вполне определенную направленность. Так, при дыхании кислород потребляется, а углекислота выделяется, но не наоборот. Существует одномерная система координат, имеющая витальные «плюс» и «минус». Энергия в норме воплощается в физиологические процессы, идущие «в плюс». В отличие от этого, локомоторный акт сам по себе витально **нейтрален** и

¹¹ Там же. С. 744.

¹² Там же. С. 747.

¹³ Брезгунов В.Н., Завальский Л.Ю., Лазарев А.В., Попов В.Г. Хемотаксис бактерий // Успехи микробиологии. 1989. Т. 23. С. 4.

¹⁴ Глаголев А.Н. Таксис у бактерий // Успехи микробиологии. 1983. Т. 18. С. 163.

потому витально не детерминирован. Именно витальная нейтральность делает возможным метод проб и ошибок. Во-первых, без нее была бы невозможна обратимость, ибо движение вспять по витальной оси есть движение к смерти. Во-вторых, обусловленное нейтральностью отсутствие витальной детерминации по отношению к отдельному локомоторному акту означает, что энергия, высвобождающаяся для обеспечения пространственного перемещения, не имеет однозначного «витального предписания» к применению и может воплотиться в акт любой возможной направленности, а в силу неоднородности пространства их имеется бесконечный континуум.

В отличие от бактерий, у простейших локомоция и ориентация относительно обособляются. Плавное направленное движение при опасном воздействии сменяет взрыв хаотических телодвижений, организм беспорядочно меняет положение, и наконец, правильно сориентировавшись, начинает перемещение в благоприятном направлении.

А.Н. Глаголев отмечает: «вероятно, такой небольшой организм как бактерия не может активно выбирать направление, сравнивая перепад какого-либо вещества на разных участках поверхности тела. Малые размеры вынуждают клетку пробовать разные направления, с тем, чтобы сравнивать концентрации веществ в удаленных точках окружающего пространства»¹⁵. У животных же, начиная с простейших, протяженность собственного организма — важнейший инструмент ориентации в пространстве. Так, они способны не только рецептировать воздействия, но и локализовать их на поверхности тела. В общей форме можно сказать, что отношение животного к внешнему пространству опосредуется его отношением к пространству собственному, выступающему моделью внешнего и позволяющему решать задачи относительно последнего на основе этой модели.

«Двигательная буря», выступающая компонентом описанного процесса ориентации, показывает, что угрожающее воздействие раскупоривает т.н. энергетическое депо. За счет этой дополнительной энергии, вызывающей общую активацию, и осуществляется ориентация, по окончании которой энергетический расход нормализуется. Такое поведение называется далее **общеактивационной ориентирующей реакцией (ООР)**.

Понятно, что не может быть механизма «раскупорки», специфичного для каждого угрожающего агента. Логично предположить, что генетическим и функциональным основанием механизма раскрытия энергетического депо служит не сам внешний агент, а вызываемое им разрушение организма, какова бы ни была его конкретная причина. Тогда обеспечивается целесообразная реакция при столкновении и с новым разрушающим фактором; снимается вопрос, как немыслящее существо «узнает», куда плыть.

У простейших есть и другой тип ООР — на столкновение с твердым телом. Так, инфузория, столкнувшись с преградой, «отскакивает», меняет положение и вновь движется вперед. Это продолжается, пока она не проплывет мимо преграды¹⁶. Принципиальная структура ООР остается неизменной: энергетический вы-

¹⁵ Там же. С. 162.

¹⁶ *Фабри К.Э.* Основы зоопсихологии. М., 1976. С. 180; *Лабас Ю.А., Маковский В.С.* Биопотенциалы, связанные с мерцательным движением, как начальный этап эволюции возбудимых структур // *Немышечные формы подвижности.* Пушкино, 1976. С. 111.

брос — двигательная буря — нахождение посредством проб и ошибок нужного направления движения.

Субъекту локомоции мир открывается двояко: как предоставляющий ему бесконечный континуум возможных направлений расплескивания аккумулированной энергии и как блокирующий произвол организма, когда столкновение с твердым телом прерывает направленный локомоторный процесс. Локомоция открывает мир как предоставляющий и как ограничивающий «свободу».

Способность тел отражать свет сделала возможным следующий шаг в развитии ориентации — ООР на **световой репрезентант** препятствия. При перемещении животного рецепция отраженного света приводит к выбросу дополнительной энергии, идущей на хаотическое изменение пространственной ориентации. Когда особь расположится в направлении, допускающем беспрепятственное перемещение, начинается движение вперед, вплоть до восприятия нового препятствия. Отдельная переориентация тела в этом процессе замещает пробное движение, а рецепция светового репрезентанта оказывается моделью столкновения с твердым телом, весь же процесс представляет собой моделирование непосредственно возможных направлений перемещения и столкновений тела. В дальнейшей эволюции энергетически дорогостоящие переориентации **всего** тела редуцируются до переориентационной активности рецепторов, сохраняющей описанную выше функциональную структуру, и лишь при необходимости в поиск включаются отдельные части тела или все тело. Связь рецепции с двигательной-ориентационной активностью становится все более опосредованной. Функцию посредника берет на себя развивающаяся нервная система, в рамках которой и происходит непосредственное «столкновение» преобразованного в нейрофизиологические структуры репрезентанта с нейрофизиологическими моделями возможных локомоторных актов. Нервная система вырастает как бы «изнутри» процесса ориентации: **функциональная система становится субстратной**. Тем самым ориентация **интериоризуется**, возникает **внутренний ориентационный процесс**.

Решение заявленной проблемы невозможно только в рамках анализа, выполняемого в терминах объективного знания, поэтому обратимся к интроспективному опыту и попытаемся эксплицировать простейший, базовый слой ментального. Человеческая психика «соскальзывает» до него, когда «чрезмерно сильное раздражение от переживания поражает и парализует высшую личность», при этом более глубокие филогенетические пласты психики занимают место высших механизмов, например, в реакциях паники и ужаса¹⁷.

Яркую картину такого «соскальзывания» дает описание Толстым испуга Ростова в первом бою: «Он схватил пистолет и, вместо того, чтобы стрелять из него, бросил им в француза и побежал к кустам что было силы. Не с... чувством сомнения и борьбы... бежал он, а с чувством зайца, убегающего от собак. Одно нераздельное чувство страха... владело всем его существом...»¹⁸. Представим, что бежит он по лесу. Заметив стоящее на пути дерево (восприняв его световой репрезентант), он должен будет резко сменить направление, а если и там дерево —

¹⁷ Кречмер Э. Медицинская психология//Строение тела и характер. М., 1995. С. 223.

¹⁸ Толстой Л.Н. Война и мир: В 4 т. Тт. 1–2. М., 1962. С. 241.

сменить снова, и так пока не найдет свободного пространства. **Поведение** его есть не что иное, как ООР на световой репрезентант твердого тела. Однако сейчас нас интересует **интроспективное содержание**: всеобъемлющий страх и образы препятствий. И здесь — очень важный пункт представляемой концепции. Он состоит в предлагаемом понимании того, **что это такое — образ (препятствия) и что это такое — эмоции (страх)**.

Энергия страха воплощается в автоматизм бегства. Появление образа препятствия вызывает энергетический выброс на торможение (разрыв автоматизма) и экстренный поиск обхода. Образ, следовательно, есть репрезентант препятствия, взятый в его отношении к потоку «живой» энергии, то есть ранее аккумулятивной, а теперь расходуемой организмом. Само же это отношение состоит в том, что репрезентант инициирует сверхнормативный выброс энергии и направляет ее на внутренний хаотический поиск. Образ препятствия есть **восприятие репрезентанта препятствия функционирующей энергетической системой организма**.

Это понимание позволяет ответить и на вопрос, что такое страх. Образ обретает свою определенность относительно «живой» энергии. Но образ есть достояние субъективной реальности, внутри которой, следовательно, он и должен эту определенность обретать. Между тем, содержание субъективной реальности в рассматриваемой ситуации исчерпывается образами препятствий и страхом. Следовательно, **страх — это и есть сама сверхнормативная энергия в ее отношении к описанному выше процессу внутреннего моделирования**. Страх — это энергия, но лишь постольку, поскольку она порождает хаотический информационный поиск эффективного бегства, поиск, в процессе которого формируются образы препятствий.

Оторвемся от частной ситуации с бегством и перейдем к более общим категориям. Базовый слой ментального исчерпывается эмоциями и образами препятствий. Эти две стороны конституируются друг через друга, представляя собой взаимовосприятия информационной и энергетической подсистем организма. Там, где имеет место описанный ранее внутренний ориентационный процесс, имеет место и ментальное. Говоря же более точно, именно он и есть тот процесс, который внешнему наблюдателю дан как материальный, тогда как внутри себя, во взаимодействии и взаимовосприятии своих сторон, он конституируется как ментальный.

Почему этот поисковый процесс во **внешнем** восприятии выступает как материальный? По Канту — в силу опосредования внешнего восприятия пространством. Отсюда вытекает необходимость содержательного анализа пространства как формы внешнего созерцания.

Генетической основой субъективного образа среды, присутствующей в нем в снятом виде, как мы видели, является локомоция. Именно «перед лицом» локомоции мир и раскрывается первоначально как не ограничивающий и не канализирующий «живую энергию» организма, а затем — как налагающий на нее определенные пределы. До обнаружения этих пределов мир существует для организма лишь как пустота, а **пустота не имеет никакой определенности**. Определенность мира выявляется лишь относительно энергии организма — определенность «блокиратора» хаоса ее, энергии, воплощений. Сам этот хаос также обретает в своем ограничителе некоторое начало отсчета. Ограничитель позволяет, напри-

мер, дифференцировать локомоторные акты: один беспрепятственно разворачивается, другой блокируется. На этой основе конституируются прежде всего **расстояние** и **направление**, т.е. конституируется **пространство**. **Пространство — это и есть форма, через которую субъект воспринимает мир как количественно, структурно определенные соотношения свободы и ее ограничений.**

Для пояснения этого представим человека, идущего в темноте с карманным фонарем в руках. Фонарь идеально сфокусирован и дает прямолинейный луч, при этом светит не непрерывно, а мигает. Человек идет прямо, пока не замечает, что световые импульсы натыкаются на какое-то препятствие. Каким образом у него будет формироваться образ этого препятствия? Более или менее хаотически он станет менять пространственную ориентацию фонаря, и целостный облик будет складываться из отдельных выхватываемых из темноты световыми импульсами точек. Возможность наложения точек обусловлена тем, что каждая «световая проба» представляет собой вектор, который однозначно идентифицируется посредством трех величин: двух угловых, фиксирующих направление, величин и одной линейной, соответствующей расстоянию до точки препятствия. Таким образом, процесс конституирования препятствия для субъекта есть процесс исследования его по схеме сферической системы координат.

Линейная координата — единственна. Она выражает расстояние. Но что, собственно говоря, означает этот параметр? В демистифицированном виде **расстояние до некоторой точки препятствия есть не что иное, как минимальная величина расхода энергии до столкновения с препятствием. А способ упорядоченности расхода энергии, обеспечивающий минимальность, называется направлением.**

Линейное измерение соотносит субъекта как энергетический центр с другими фрагментами бытия — потенциальными ограничителями его активности. Оно выводит субъекта за его собственные пределы. Именно оно фиксирует **меру**. В нем воплощен предел, до которого — в рамках данного направления возможен беспрепятственный расход энергии.

Пара угловых измерений выражают полноту **внутренней** свободы субъекта. Поскольку они не соотносят субъекта с ограничителями свободы, внутренняя свобода открывается в них как абсолютная, безграничная. **Двумерность** внутренней системы координат есть форма выражения этой безграничной свободы. Она позволяет дифференцировать бесконечное множество направлений (упорядоченностей) внутренней активности (тогда как возможности одномерной системы исчерпывались бы двумя направлениями).

Материальность мира, таким образом, есть его трехмерно структурированная данность субъекту в качестве ограничителя свободы последнего, и пространство есть не что иное, как принцип или форма этого структурирования. Наличие (отсутствие) опосредования этой формой, как и считал Кант, выступает критерием разграничения физического и психического. Поэтому внешнее восприятие интериоризованного ориентационного процесса, как и любое внешнее восприятие, конституирует воспринимаемый предмет как материальный.

II

Аналитическая философия сознания

Рационалистическое понимание каузальности Дональдом Дэвидсоном

Во введении к сборнику «Действия и события» (1980) Дональд Дэвидсон так определил место причинности в нашем понимании мира: «... Причина является цементом универсума; понятие причины является тем, что делает картину мира цельной, иначе картина распадается на диптих ментального и физического»¹.

В статье «Действия, [разумные] основания и причины» Дэвидсон ставит перед собой задачу защитить древнейшую, одновременно разделяемую здравым смыслом, точку зрения, что рационализация действий представляет собой разновидность каузального взаимодействия ментального и физического². Особое звучание каузальному истолкованию Дэвидсоном взаимосвязи обоснования и поступка придаёт тот факт, что в 30–60-е гг. прошлого столетия эта точка зрения противоречила пользующейся тогда большой популярностью идее позднего Витгенштейна, что о(бо)снование не может выступать в роли причины.

Критикуя аргумент Витгенштейна, Дэвидсон, тем не менее, воспользовался, как отмечает Джеф Мальпас, некоторыми понятиями из философского словаря этого мыслителя. К таким понятиям следует отнести понятие (1) первоосновы (primary reason) и (2) действия, подпадающего под то или иное описание (action under a description)³. Основание рационализирует действие, по Дэвидсону, при двух условиях. Первым условием является указание на своеобразную пред-установку, раскрывающую какую-либо черту или следствие или аспект определённого действия, которые являются желательными, одобряемыми, воспринимаемыми другими, мыслимые как должное, несущее пользу, обязывающее или ведущее к согласию. Вторым условием является убеждённость индивида в том, что его действие именно таковым и является. Взятые в единстве, в паре, пред-установка (в самом широком смысле — «желание») и убеждение составляют, по мысли Дэвидсона, первооснову⁴.

¹ Davidson D. *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980. Introduction. P. XI

² Davidson D. *Actions, Reasons, and Causes* // Davidson D. *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980. P. 3.

³ Malpas J. «Donald Davidson», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (1998 Edition) URL = <http://plato.stanford.edu> P. 2.

⁴ Davidson D. *Actions, Reasons, and Causes* // Davidson D. *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980. P. 4.

Философ выдвигает два тезиса для интерпретации первоосновы:

- (С1) Чтобы уяснить, каким образом какая-либо основа рационализирует действие, важно и необходимо, чтобы мы представляли себе хотя бы суть того, как создаётся первооснова;
- (С2) Первооснова действия и является его причиной⁵.

Таким образом, рационализация действий человека представляет собой каузальное объяснение.

Объясняя своё понимание каузальности обоснования, Дэвидсон приводит следующий пример, в котором идёт речь о действии, подпадающем под разные описания. «Я щёлкаю выключателем, зажигаю свет, освещаю комнату. Не зная об этом, я настораживаю грабителя фактом своего пребывания дома. В данном случае для меня не было необходимости совершать четыре действия, а всего лишь одно, посредством которого описаны все четыре»⁶. В этом примере действующий индивид хотел включить свет и поэтому щёлкнул выключателем. Говоря, что он хотел включить свет, индивид рационализирует своё действие (то, что он щёлкнул выключателем), поскольку указал для этого рациональное основание. Однако он ни в коем случае не рационализирует факт того, что он насторожил грабителя или осветил комнату. Таким образом, о(бо)снование рационализирует то, что делается, если действие описано одним способом, и не рационализирует это действие, если оно описано другим способом. Рационализация делает действие интенциональным, отсутствие о(бо)снования лишает его интенциональности. В результате мы получаем более точное описание сущности первоосновы:

«R является первоосновой того, почему действующий индивид совершает данное действие а, описанное способом d, только при условии, если R содержит пред-установку действующего индивида к действию, характеризующегося определённым свойством, и убеждение этого индивида в том, что, описанное способом d действие а обладает этим свойством»⁷.

Каким образом, задаётся вопросом Дэвидсон, не обладая свойством всеобщности, моё желание зажечь свет превращается в первооснову моего действия? Для начала сравним два высказывания «Я включил свет» и «Я хотел включить свет». Первое высказывание явно соотносится с конкретным событием. Кажется бы, теперь можно сделать вывод, что второе высказывание имеет своим объектом то же самое событие. Однако, видно и то, что истинность первого высказывания не влечёт истинности второго. Если бы оба высказывания имели один референт (имели в виду одно и то же событие), тогда первое вытекало бы из второго. Но одного и того же референта у них быть не может, поскольку включение света есть совершенно конкретное событие, фиксированное в пространстве и времени, и такое конкретное событие не может мыслиться референтом высказывания «Я хотел включить свет». Истинным высказывание «Я хотел включить свет» делает не одно конкретное событие, а ряд конкретных включений света. Таким образом, отсутствие одного и того же референта для двух высказываний делает их логически независимыми. Из этого следует, что желание включить свет» может быть использовано для обоснования истинно-

⁵ Ibid. P. 4.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. P. 5.

сти конкретного случая включения света. Обоснование такого рода даёт минимальную информацию: подразумевается, что действие было интенциональным и что «желание» исключает, что действие было совершено из-за чувства долга или по обязанности. И теперь, если действие совершено и оно было интенциональным, очень легко ответить на вопрос: «Почему ты это сделал?», ответив: «Без всякого основания», имея в виду, что иного основания, кроме как «желания сделать это» у меня не было.

По мнению Дэвидсона, категория первоосновы, позволяющая видеть согласованность действия с характеристиками самого действующего индивида, позволяет показать человека в роли рационального животного⁸. При соответствии убеждения или установки действию мы всегда можем сконструировать силлогизм, из посылок которого следует, что действие имеет, по словам Энском, «характеристику желательности»⁹.

Дэвидсон убеждён, что не интенциональность, а именно первооснова (единство желания и убеждения) является причиной действия, потому что первооснова отвечает на вопрос: «Почему?» Дэвидсон пишет: «...человек может иметь основание для действия и осуществить это действие, и всё же это основание не будет именно тем основанием, [отвечающим на вопрос], почему он это сделал. Центральным для отношения между основанием и действием, которое оно объясняет, является мысль, что действующий индивид совершил это действие, потому что он имел определённое основание»¹⁰.

«Когда мы задаёмся вопросом, почему кто-то поступил так, как он поступил, мы хотим, чтобы нас снабдили интерпретацией. Его поведение кажется странным, чуждым, переходящим всякие границы, бессмысленным, не соответствующим чему-либо, несвязным, или, возможно, мы даже не можем увидеть в нём действие. Когда же мы узнаём его основание, мы получаем интерпретацию, новое описание того, что он совершил. Это описание включает уже какие-то убеждения и установки действующего индивида...»¹¹. Из этого вытекает, что связь между действием и основанием носит рациональный характер, поскольку опосредуется убеждением и желанием.

Одновременно эта связь носит каузальный характер, поскольку именно первооснова вызывает к жизни действие. Первооснова служит причиной потому, что без конкретного указания этого основания мы не сможем правильно описать причину действия. Только сам действующий индивид может объяснить свой поступок, указав на истинные (а не выдуманные посторонним наблюдателем) причины. Таким образом, понимание первоосновы дополняется вторым тезисом: «Первооснова действия является его причиной»¹².

Отстаивая каузальный характер рационализации человеком своих поступков, Дэвидсон, тем не менее, убеждён, что связь между основанием и поступком не может быть описана в терминах какого-либо строгого закона. Поскольку данная связь носит каузальный характер, должна существовать какая-то законопо-

⁸ Ibid. P. 8.

⁹ Ibid. P. 9.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. P. 9–10.

¹² Ibid. P. 12.

добная повторяемость, которая, однако, не может быть описана языком той рациональности, в поле которой попадают изучаемые события. Таким образом, заявляет Дэвидсон, объяснение может быть каузальным, хотя оно при этом не указывает строгого закона. «Более того, замечает Джеф Мальпас, — поскольку Дэвидсон не соглашается с идеей, что рациональные объяснения могут быть сформулированы в терминах предсказывающей науки, по-видимому, он склонен отрицать, что возможна редукция рационального объяснения к нерациональному»¹³.

В работе «Ментальные события» Дэвидсон продолжил разработку проблемы о связи ментального и физического... Свой подход к разрешению психофизической проблемы философ называет «аномальным монизмом». Аномальный монизм становится одной из разновидностей теории тождества в истолковании связи психического и физического.

Дэвидсон так обозначает основную проблему своей статьи: ментальные события, такие как восприятия, припоминания, решения и действия сопротивляются тому, чтобы быть пойманными в закономерные сети физической теории. Как этот факт можно примирить с тем, что ментальные события выступают в роли причин и/или следствий в физическом мире? Если мы считаем, что каузальный детерминизм предполагает наличие законов, а свобода действия исключает их наличие, то перед нами встаёт проблема — как примирить свободу и каузальный детерминизм? И если даже автономность [воли] может и не вступать в конфликт с детерминизмом, то аномальность ментального (невозможность его подведения под закон), по-видимому, представляет проблему.

Свои размышления Дэвидсон начинает с констатации факта, что и причинно-следственную зависимость, и аномальность ментальных событий невозможно отрицать. В поддержку своего положения Дэвидсон цитирует И. Канта: «...самой утончённой философии, также как и самому обыденному человеческому разуму, невозможно устранить свободу какими бы то ни было умствованиями (*wegzuvernünfteln*). Следовательно, философия должна предположить, что нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков, ибо она так же не может отказаться от понятия природы, как и от понятия свободы.

Тем не менее, это кажущееся противоречие должно быть, во всяком случае, убедительным образом уничтожено, хотя бы даже никогда нельзя было понять, как возможна свобода. В самом деле, если уже мысль о свободе противоречит самой себе или природе... то от неё пришлось бы совершенно отказаться при сопоставлении с естественной необходимостью»¹⁴. Дэвидсон так комментирует это высказывание: «Расширьте “человеческие поступки” до “ментальных событий”, подставьте “аномальное” вместо “свободы”, и вот описание моей проблемы. И эта связь, конечно, ещё теснее оттого, что Кант был уверен, что аномальное вытекает из свободы»¹⁵.

¹³ *Malpas J.* «Donald Davidson», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (1998 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu> P. 3.

¹⁴ *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Критика практического разума. СПб., «Наука», 1995. С. 113.

¹⁵ *Davidson D.* *Mental Events* // *Davidson D.* *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980. P. 207.

«Явное противоречие», касающееся ментальных событий, Дэвидсон конкретизирует в трёх принципах. Философ считает, что эти принципы, с одной стороны, как бы делают это противоречие явным, но при дальнейшем рассмотрении, и, во-вторых, это противоречие снимают. Несовместимость этих трёх принципов является, по Дэвидсону, кажущейся.

Первый принцип гласит, что, по крайней мере, некоторые ментальные события взаимодействуют с физическими событиями и их связь является причинно-следственной. Этот принцип Дэвидсон называет принципом каузального взаимодействия. Большинство ментальных событий непосредственно или через связь с другими ментальными событиями взаимодействуют с физическими событиями, выступая или в роли причины, или в роли следствия. Но есть и такие ментальные события, которые не являются причинами или следствиями физических событий. К ним данный принцип не относится.

Второй принцип постулирует номологический характер причинно-следственных связей. Он гласит, что там, где существует каузальность, там должен существовать строгий закон: события, относящиеся друг к другу как причина и следствие, подпадают под строгие детерминистические законы. Этот принцип Дэвидсон называет принципом номологического характера каузальности.

Третий принцип гласит, что не существует строгих законов, на основе которых могут быть предсказаны и объяснены ментальные события. Этот принцип Дэвидсон называет принципом аномальности ментального.

На взгляд многих философов, перечисленные принципы, взятые в единстве, ведут к противоречию. Первые два принципа (принцип каузального взаимодействия физического и ментального и принцип номологического характера каузальности) предполагают, что хотя бы некоторые из ментальных событий предсказуемы или объяснимы с помощью законов. Однако третий принцип это отрицает. По Дэвидсону, поскольку все три принципа истинны, то необходимо разъяснить это противоречие в духе Канта.

Философ считает, что примирить все три принципа и избежать противоречия позволяет теория тождества. Согласно этой теории ментальные события тождественны физическим событиям. Под событиями он понимает неповторяющиеся, привязанные к конкретному времени единичные явления, такие, например, как конкретное извержение вулкана, рождение или смерть человека, высказывание какой-то, ставшей известной, мысли там и тогда-то и т.п. Дэвидсон не распространяет свою теорию тождества на процессы, состояния, признаки, если они не подпадают под его толкование событий.

По какому критерию следует различать физические и ментальные события, спрашивает Дэвидсон. Вполне естественным кажется ответ, что язык описания двух разных видов событий различен: физические события описываются в терминах чисто физического словаря, а события человеческой психики — в терминах ментального. Однако, по Дэвидсону, при использовании языка предикатов для описания событий, возникает ряд затруднений¹⁶, из чего следует, что различение ментального и физического требует иного подхода.

Поскольку для Дэвидсона события и законы являются лингвистическими сущностями, они должны иметь языковое описание. Назовём описание, имею-

¹⁶ Ibid. P. 210–211.

щее форму «событие, которое является М» или открытое предложение, имеющее форму «событие х является М» ментальным описанием или ментальным открытым предложением, если и только если выражение, подставленное под М, обязательно содержит по крайней мере один ментальный глагол. Теперь мы можем сказать, что событие является ментальным, если и только если оно имеет ментальное описание или если имеется ментальное открытое предложение, истинное только относительно данного события.

Такой критерий будет касаться не только описания ментальных событий (мысли, надежды, сожаления, переживания боли, остаточного изображения на сетчатке глаза и т.д.), но и событий, которые интуитивно можно отнести к физическим. Дэвидсон приводит такой пример: столкновение двух звёзд на дальнем расстоянии. Для описания этого столкновения существует предикат «Рх», который будет истинным в том единственном случае, если будет описывать столкновение звёзд именно в то время, когда это столкновение произошло в космосе. Это точное время может быть указано, как тот самый момент, когда Джон заметил, как карандаш начал катиться по его столу. Таким образом, мы можем описать конкретное событие х предикатом Рх и одновременно предикатом «когда Джон заметил, как карандаш начал катиться по его столу». Таким образом, столкновение звёзд характеризуется ментальным описанием и должно считаться ментальным событием¹⁷.

Дэвидсон пишет, что «эта стратегия, возможно, окажется работающей, чтобы показать, что всякое событие является ментальным»¹⁸, и тогда мы можем позволить себе экстравагантное предположение Спинозы, касающееся природы ментального, что все ментальные события являются физическими событиями.

Особенностью теории тождества Дэвидсона является то, что она отрицает существование строгих законов, связывающих ментальные и физические события. Позиция философа близка позиции Г. Фейгла. Но поскольку ментальное тождественно физическому, необходимости в поиске каких-то дополнительных фундаментальных законов нет, а сами эти законы можно отнести к «номологическим бездельникам»¹⁹.

Дэвидсон разделяет точку зрения Чарлза Тейлора, согласно которой тождество ментального и физического возможно без существования строгих законов их взаимодействия. Однако Дэвидсон не согласен с Ч. Тейлором в толковании понятия «событие». Если «событие» является родовым понятием («kind»), как его понимает Ч. Тейлор, то по мысли Дэвидсона теория тождества должна предполагать наличие законов корреляции²⁰. Дэвидсон же строит своё понимание теории тождества на толковании «события» как единичного, фиксированного во времени, а не «события вообще», как это делают, кроме Ч. Тейлора, Джон Сمارт и Дэвид Льюис.

Сославшись на примеры Дж. Смарт о тождестве ощущения и процесса в мозге или тождестве удара молнии и электрического разряда, Дэвидсон утверж-

¹⁷ Ibid. P. 211.

¹⁸ Ibid. P. 212.

¹⁹ See: Feigl H. The 'Mental' and the 'Physical', The Essay and a Postscript. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967

²⁰ Davidson D. Mental Events // Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford University Press, 1980. P. 212.

дает, что если в этих примерах речь идёт о тождестве отдельных событий (этого ощущения, этого разряда), тогда мы получим «честную онтологию индивидуальных событий» и тождество в буквальном смысле²¹. Если попытаться выразить такую онтологию событий, тождество будет подразумевать следующий закон соответствия, как это сделал Дж. Ким (Jaegwon Kim). Fa и Gb описывают одно и то же событие или относятся к одному и тому же событию если и только если $a = b$ и свойство быть F равно свойству быть G. Тождество свойств может быть выражено как $(x) (Fx \leftrightarrow Gx)$ ²².

Теперь становится понятно, каким образом аномальный монизм согласует все три принципа. «Каузальность и тождество являются отношениями между отдельными событиями вне зависимости от того, как они описаны. Но законы являются лингвистическими и поэтому события могут иллюстрировать законы и, следовательно, быть объяснены или предсказаны на основе законов, если только эти события описаны тем или иным способом. Принцип каузального взаимодействия имеет дело с событиями, понимаемыми экстенционально, и поэтому слеп к дихотомии ментального и физического. Принцип аномальности ментального касается событий, описанных как ментальные, поскольку события являются ментальными только тогда, когда они соответствующим образом описаны. Принцип номологического характера каузальности следует читать с осторожностью: он гласит, что когда события взаимодействуют как причина и следствие, они имеют описания, которые иллюстрируют закон. Он не гласит, что любое истинное единичное каузальное высказывание иллюстрирует закон»²³.

Джеф Мальпас поясняет позицию Дэвидсона следующим образом. Для Дэвидсона события являются единичными сущностями, которые могут подпадать под более чем одно описание. Он полагает, что каузально связанные события должны взаимодействовать на основе какого-то строгого закона. Однако, поскольку законы — всего лишь лингвистические сущности (см. сноску 23), они могут говорить об отношениях событий только в том случае, если эти события даны под соответствующими описаниями. И как это было показано Дэвидсоном в теории действия, одна и та же пара событий может иллюстрировать закон под одним описанием и не давать примера закона под другим описанием.

Дональд Дэвидсон предлагает следующее теоретическое разрешение психофизической проблемы — свой вариант теории тождества. Хотя ментальное не сводимо к физическому, каждому отдельному ментальному событию можно подобрать пару из числа физических событий. Это означает, что каждое ментальное описание события может образовывать пару с физическим описанием того же самого события. Можно сказать, продолжает Дэвидсон, что ментальное вытекает из физического таким образом: ментальные предикаты следуют за физическими предикатами. Предикат r следует за совокупностью предикатов S , если и только если r не делает различий между какими-либо сущностями, между которыми нельзя провести различий с помощью S . (Более подробно Дэвидсон писал об этом в статье «Thinking Causes» (1993)) Проще говоря: события, которые

²¹ Ibid. 213.

²² Цит. по: Davidson D. Mental Events. P. 213.

²³ Davidson D. Mental Events // Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford University Press, 1980. P. 215.

нельзя считать разными под какими-либо физическими описаниями, не могут считаться различными под ментальными описаниями²⁴.

Отношению ментального и физического свойственны две особенности — каузальная зависимость и номологическая независимость. Объединение этих двух особенностей ведёт к видимому парадоксу: становится очевидным противоречие между действительной силой мысли и цели в материальном мире и их неподвластностью законам. Когда мы описываем события как восприятия, припоминания, решения и поступки, мы обязательно помещаем их в мир физических явлений, где имеют место причины и следствия. Но до тех пор, пока мы не изменим язык описания (*idiom*), ментальные события остаются в отделённом мире, в котором не существует строгих законов, которые в принципе необходимы для объяснения и предсказания физических явлений.

Свою статью «Ментальные события» Дэвидсон заканчивает следующим высказыванием Канта: «...Поэтому неотложная задача спекулятивной философии — показать по крайней мере, что её заблуждение относительно указанного противоречия объясняется тем, что мы мыслим человека в одном смысле и отношении, когда мы называем его свободным, и в другом, когда мы считаем его как часть природы подчинённым её законам, и что оба эти смысла и отношения не только очень хорошо могут существовать рядом друг с другом, но и должны мыслиться необходимо соединёнными в одном и том же субъекте...»²⁵.

²⁴ *Malpas J.* «Donald Davidson», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (1998 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu> P. 4.

²⁵ *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Критика практического разума. СПб., «Наука», 1995. С. 113.

Интерпретивизм и проблема акразии

Интерпретивизмом иногда называют теорию сознания, представленную прежде всего работами Д. Деннета и Д. Дэвидсона, согласно которой ментальные состояния являются интерпретациями поведения. Существо обладает некоторым ментальным состоянием тогда и только тогда, когда это состояние должен будет приписать ему идеализированный внешний наблюдатель в рамках наилучшей из возможных интерпретаций эпистемически общедоступных состояний этого существа. Стратегию объяснения поведения сложных систем при помощи приписывания им интенциональных состояний Деннет назвал «интенциональной установкой».

Верит ли Маша, что нельзя переходить улицу на красный свет? Для того, чтобы она действительно обладала этой верой, необходимо и достаточно, чтобы именно об этом «говорило» всё её поведение: она не должна идти на красный, должна соответствующим образом отвечать на вопросы, и т.д. Она должна так вести себя в соответствующих обстоятельствах, чтобы это заставило рационального наблюдателя приписать ей эту веру как лучший способ объяснить её прошлое поведение и предсказать будущее.

Что именно может засчитываться здесь за «поведение» — вопрос спорный, но ясно, что «внешнее», наблюдаемое поведение не менее важно, чем «внутренние» решения или реакции, и что если даже наблюдатель и может (изначально, до интерпретации) иметь доступ к каким-то внутренним состояниям агента, то в число этих состояний не входят те их виды, которые должны стать результатом интерпретации. В числе последних, в любом случае, должны оказаться интенциональные состояния, такие как веры и желания¹. «Ящик» наших вер и желаний кажется «чёрным ящиком», но, если интерпретивизм истинен, действительности он с необходимостью, априорно прозрачен для наблюдателя². Чтобы узнать, что у человека «на уме», не обязательно «лезть ему в душу» Этот тезис предлагается как онтологический, а не эпистемологический: мен

¹ Эти термины используются здесь как технические. «Верить, что р» — значит прост «считать, думать, полагать, что р», независимо от степени уверенности или обоснованности. «Желать» некоторую вещь (объект, событие, положение дел) — значит любым образом «стремиться» к ней, «хотеть» или «предпочитать» её другим вещам.

² Byrne A. Interpretivism // European Review of Philosophy. 1998. № 3. P. 2.

тальные состояния по самой своей природе являются интерпретациями. Поведение — не знак (признак) ментального состояния, а часть его сущности. Сказать, что Маша верит, что *p*, значит сказать, что при этом допущении её поведение лучше всего поддаётся объяснению и предсказанию (в той степени, в какой оно вообще ему поддаётся). Если на самом деле Маша окажется замаскированной инопланетянкой, роботом или управляемым извне зомби, то одного этого факта может оказаться недостаточным, чтобы отказать ей в этой вере. Она всё равно может обладать подлинными верами и желаниями: знать правила дорожного движения, бояться пауков, мечтать съездить в Европу, и т.д. Термины для её состояний, например, не нужно будет заключать в кавычки. Вопрос о том, соответствуют ли данному состоянию какие бы то ни было внутренние обстоятельства (будь то феноменальные или нейрофизиологические) — вопрос вторичный и, в определённом смысле, эмпирический, хотя обычно подразумевается, что ментальные состояния «сопровождают» (*supervene*) некие физические события и, таким образом, интерпретивизм оказывается вариантом доминирующей физикалистской парадигмы.

Одной из трудностей для интерпретивистской теории сознания (и для всей классической концепции рациональности в целом, как её понимает, например, Дж. Сёрл³) является проблема слабости воли. Как может человек намеренно («нарочно») делать то, чего, как он искренне верит, ему делать не следует? В обыденном языке такая ситуация описывается как недостаток «силы воли», «слабоволие», говорят, что он «не устоял перед соблазном, искушением». Сократ, как известно, считал такое поведение невозможным: человек делает только то, что считает для себя лучшим, хотя, конечно, может ошибаться в выборе наилучшего. Аристотель анализирует ситуацию под именем «невоздержанности» (*akrasia*)⁴. Античных философов акразия интересовала как этическая проблема (поскольку морально правильное поведение считалось, в конечном счёте, и наиболее рациональным). Сегодня ясно, что проблема выходит далеко за рамки этики. Пусть, например, Маша искренне считает, что говядина, которая может оказаться заражённой вирусом «коровьего бешенства», настолько опасна, что лучше на время от неё совсем отказаться. Но, оказавшись однажды в ресторане, она не может удержаться от того, чтобы не заказать себе блюдо из говядины⁵. Или возьмём студента Сашу, который давно решил, что во вторник вечером он должен приняться за курсовую работу, но вечер привычно проходит за телевизором и пивом⁶. «Каждый, кто когда-либо пытался бросить курить, похудеть или меньше пить на больших вечеринках, поймет, о чем я сейчас говорю»⁷.

Здесь не рассматриваются тривиальные ситуации, когда имеет место обман или притворство, самообман, временный отказ от своих взглядов, забывчивость, и т.д. Саша помнил о курсовой, а у Маши не появилось оснований сомневаться в информации о вирусе. Проблематична как раз возможность продолжать искрен-

³ Сёрл Дж. Рациональность в действии. М., 2004.

⁴ Аристотель. Сочинения. Т. 4. М., Мысль, 1984. С. 191–218.

⁵ Пример взят, с изменениями, из: *Peijnenburg A. J. M. Acting against one's best judgement*. Groningen: Rijksuniv, 1996. P. 5.

⁶ Сёрл Дж. Ук. соч. С. 247.

⁷ Там же. С. 24.

не считать, что действие А предпочтительнее действия В, и всё же совершить действие В. Как можно верить, что *p*, и при этом действовать так, словно не веришь, что *p* (веришь, что не-*p*)? Для интерпретивиста проблема состоит в следующем. Идеальный рациональный наблюдатель, видящий, как Маша добровольно и, по всей вероятности, осознанно заказывает и съедает блюдо из говядины, может и должен истолковать её поведение так: в действительности она не верит, что говядина опасна. Он смог бы предсказать описанный поворот событий, если бы заранее приписал Маше веру, что на самом деле всё обойдётся, и т.д. Во всяком случае, поведение красноречиво выдает совсем не ту веру, о которой Маша сообщает вербально. Но мы изначально допустили, что Маша вполне искренна в своей вере. И тогда получаем противоречие: Маша и верит, что говядину есть нельзя, и не верит в это.

Д. Дэвидсон, посвятивший акразии отдельную работу, приходит в выводу об иррациональности действий акратика. Он истолковывает акразию во фрейдистском духе, прибегая к понятию разделённого «я»⁸. Для Д. Деннета отказать агенту в рациональности — значит отказаться от применения в его отношении интенциональной установки, как обладающей, в данном случае, меньшей объяснительной и предсказательной силой по сравнению, например, с «физическими» или «конструктивными» стратегиями объяснения и предсказания. Он, однако, предполагает, что решение этой и ряда сходных проблем можно найти и в рамках интенциональной установки. Для этого он проводит различие между (невербальной) «верой» и (вербальным) «мнением» (*opinion*). По Деннету, существует два уровня интенциональных ментальных состояний. На более глубоком уровне находятся подлинные, полноценные веры и желания, те самые, которые приписываются на основе поведения. Маша верила, что говядина достаточно безвредна, чтобы (один раз) её поесть; Саша верил, что отдохнуть в этот вечер для него будет лучше, чем заниматься. На другом, поверхностном уровне, находятся более «слабые» виды ментальных состояний, которые отвечают за искренние словесные заверения, текущие мысли «про себя» и тому подобное⁹.

К. Фрэнкиш развивает замечания Деннета¹⁰. Он считает, что принимая высказывание как мнение, мы принимаем тем самым некую стратегию, политику поведения и мышления. Мы принимаем это высказывание как посылку в будущих умозаклечениях. Этот уровень сознания он называет «сверхразумом». Мнения и другие состояния «сверхразума», по Фрэнкишу, должны приписываться в рамках ещё одной, четвёртой стратегии (после физической, конструктивной и интенциональной). При этом «сверхразум» и «разум» находятся в отношении сопровождения, полностью аналогичном тому, в котором находятся ментальное и физическое.

⁸ *Davidson D. How is Weakness of the Will Possible? // Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford: Oxford University Press, 1980. P. 21–42.*

⁹ *Dennett D. Brainstorms: Philosophical essays on mind and psychology. Montgomery, VT: Bradford Books, 1978.*

¹⁰ *Frankish K. A Matter of Opinion // Philosophical Psychology, 11 (4), 1998. P. 423–42; Frankish K. Natural Language and Virtual Belief // Language and Thought: Interdisciplinary Themes / P. Carruthers and J. Boucher (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 248–269; Frankish K. Mind and Supermind. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.*

Я хочу наметить здесь более простое решение проблемы. С одной стороны, оно допускает рациональность поведения акратика и не требует выделения особых частей внутри сознания с последующей необходимостью объяснения того, как всё-таки возможна единая личность. С другой стороны, оно не требует сложной двухуровневой архитектуры сознания и необходимости согласовывать эти уровни между собой. Я хочу показать, что для объяснения акразии в рамках интерпретивизма достаточно обычных («низкоуровневых») вер. Сначала я проведу различие между верами «о мире» и верами о моих верах, а затем покажу, как это различие можно применить для объяснения акразии.

Возьмём два высказывания:

(1) А верит, что р

и

(2) А верит, что А верит, что р

Может показаться, что они эквивалентны. Интерпретивизм, однако, предоставляет достаточные ресурсы для того, чтобы ясно провести различие между ними. Поскольку оба высказывания суть высказывания о верах, то истинность обоих зависит от интерпретации поведения А идеализированным наблюдателем. Однако их истинность будет зависеть от разных эпизодов поведения А. В случае (1) наблюдатель должен будет установить, обладает ли А верой, что р, в соответствии с обычной процедурой, описанной выше. В случае (2) анализ поведения этим же наблюдателем должен будет установить, приписывает ли себе эту веру сам А, тоже в качестве наблюдателя-интерпретатора. Какие факты поведения должны быть материалом для идеального наблюдателя, когда он хочет приписать А веры о его верах? Поскольку приписывание вер нужно для объяснения и предсказания поведения, то, очевидно, его будут интересовать то поведение, в котором проявляются результаты само-предсказания и само-объяснения агента. Все мы как-то объясняем своё поведение, и все мы периодически пытаемся предсказать своё поведение — например, когда строим планы на будущее (делая покупки, выбирая время встречи). Например, из того факта, что Маша купила себе туфли, идеальный наблюдатель может и не сделать вывод о том, что они ей действительно нравятся, но он может по крайней мере заключить, что сама она считает именно так (верит в то, что они ей нравятся). Делая покупку, она сделала прогноз, предсказание о том, что будет носить эти туфли, и исходила при этом из своей веры в то, что они ей нравятся (и подходят, и т.п.). Эта вера могла быть ошибочной, и нравятся ли они ей в действительности, зависит от другого ряда поведений: от того, как часто (и про каких обстоятельствах) она их будет фактически носить, и т.д. Верит ли Маша в необходимость встречи с Сашей, зависит от того, придёт ли она на свидание (особенно если это будет связано с какими-нибудь затратами или жертвами), а верит ли она в свою веру в эту необходимость, зависит от того, назначит ли она это свидание вообще, откажется ли заранее от других дел на это время, и т.д.

Веры агента о его собственных верах я буду называть «вторичными» верами, а все остальные веры («веры о мире») «первичными». Эта терминология не должна вводить в заблуждение. «Вторичность» вер о верах не в том, что они в каком бы то ни было смысле производны от первичных или сводятся к ним (или что они «сопровождают» их). Это два вида вер, находящихся на одном и тот же

уровне¹¹. Будучи в равной степени подлинными верами агента, они обе влияют на его поведение, просто это будут разные акты поведения. Вторичная вера (т. е. вера в то, что ты веришь в *p*) никак не связана с наличием или отсутствием соответствующей первичной веры (т. е. веры в *p*). Отсутствие последней само по себе не означает логического противоречия и иррациональности. Содержанием вторичной веры является не существующая первичная вера, а то, что могло бы ею быть.

Если вторичные веры связаны с языком сильнее первичных, то не в силу самой их природы. Они более осознанны и привязаны к языку просто в том смысле, что обладание ими по определению требует от агента способности к такой сложной деятельности, как приписывание вер, тем более приписывание их самому себе, само-интерпретация, предполагающая понятие «я». И эта деятельность обычно сравнительно вербализирована и осознанна. Поэтому можно предположить, что такие выражения, как «он считает (думает, полагает), что *p*» или «он придерживается того мнения, что *p*», обычно относятся именно ко вторичным верам.

Единственным случаем, когда расхождения между первичной и вторичной верами быть не может по определению, будет случай, когда они выражены от первого лица. Действительно, я не могу утверждать, что верю, что *p*, и в то же время отказываться признать, что я верю, что я верю, что *p* (и наоборот). Как справедливо замечает Деннет, нет разницы между моим утверждением, что *p*, и моим утверждением, что я верю, что *p*¹². Моё утверждение, что *p*, и будет тем самым поведением, которое засчитывается как основание для приписывания мне веры, что я верю, что *p*. Если же я обнаружу, что верю, что верю, что *p*, то это будет значить, что я уже принял и соответствующую первичную веру. Но стоит перейти от высказываний в первом лице к высказываниям в других лицах (или от высказываний в настоящем времени к высказываниям в прошедшем), и равнозначность первичных и вторичных вер исчезает.

Итак, тот факт, что *p* в (1) и (2) может быть одним и тем же суждением, не отменяет их логической независимости друг от друга. Чтобы приписать агенту первичную и вторичную веры, наблюдателю потребуется две разные интерпретации. Но насколько будут фактически различаться результаты этих двух процедур, т. е. не будут ли фактически совпадать содержание первичной веры и содержание той веры, которая является содержанием вторичной?

Кажется, что они будут совпадать. Если считать, что агент обладает привилегированным и непогрешимым доступом к своим интенциональным состояниям, то переход от (1) к (2) и обратно представляется естественным и практически неизбежным. Если нельзя верить, не имея опыта веры, не «испытывая» веры, то трудно представить, как можно было бы верить, не веря, что ты веришь. Так,

¹¹ Фрэнкиш связывает влияние мнений на поведение с тем, что мнения производят «веры обо мне и о моих когнитивных приверженностях» (*Frankish K. A Matter of Opinion. P. 33*). Идея данной работы в том, что «мнения» и «решения» излишни (по крайней мере для понимания акразии), достаточно самих «низкоуровневых» вер.

¹² *Dennett D. Intentional Systems // Mind Design: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence. Montgomery, Vermont: Bradford Books, 1981. P. 235.*

Ж.-П. Сартр необходимо связывает с каждой верой (нерефлексивное) «сознание веры (о вере)»¹³. Конечно, это сознание, опыт веры не может сам по себе являться верой (хотя бы потому, что иначе рекурсивно получим для А бесконечное множество вер: А верит, что р, значит, А верит, что он верит, что р, значит, А верит, что он верит, что он верит, что р, и т. д.). Но практическое различие между верой агента, что р и его верой, что он верит, что р, может показаться тогда несуществующим.

А с точки зрения интерпретивизма: разве А не должен будет приписать себе те самые веры, которые приписал бы ему и идеальный внешний наблюдатель-интерпретатор? Нет, потому что А не является идеальным интерпретатором. Он подвержен всем тем ограничениям, которым должны быть подвержены реальные люди в качестве интерпретаторов: ему доступны лишь его фактические прошлые поведения (в противоположность гипотетическим), он может упустить важные детали в момент наблюдения или забыть о них позже, у него могут быть причины предпочесть одну интерпретацию другой и «подтасовать» результат, и т.д. Единственное преимущество, которым он пользуется — это то, что ему доступны его собственные феноменальные состояния, и если считать, вопреки Деннету, что существуют феноменальные состояния, несводимые к интенциональным, то эти состояния должны быть допустимы в качестве материала для интерпретации. Но даже это преимущество будет преимуществом перед другими реальными наблюдателями, поскольку нет ясных причин отказать идеальному наблюдателю в равном доступе к приватному феноменальному опыту агента. Поэтому нет оснований ожидать, что две интерпретации будут с необходимостью давать одинаковые результаты¹⁴.

Например, я могу считать, что доверяю этому человеку (т.е. верить, что верю, что ему можно доверять), но в решающий момент с удивлением обнаружить, что полностью довериться ему я не готов. Другой ситуацией, в которой расхождение первичных и вторичных вер фактически имеет место, как уже отмечалось, является акразия. Поведение акратика выдает его первичную веру, а его искренние заверения и мысли отражают вторичную. Именно вторичная вера играет роль, отводящуюся «мнению». Искреннее «мнение» акратика, что р, сводится к подлинной вере, что он верит, что р.

В самом деле, внешний наблюдатель должен был бы заключить, что веры Маши о говядине и её веры об её верах в отношении говядины различаются. Когда она принимает решения, касающиеся её самой (в будущем) или когда она объясняет себя саму (в прошлом), то она приписывает себе веру в опасность говядины, иначе нельзя было бы объяснить, почему она перестала её покупать и почему на вопрос о том, почему она это сделала, она отвечает что говядина небезопасна. Она не покупала говядину, потому что покупка предполагает планирование и предсказание, и она предсказывала, что не станет есть опасный для здоровья продукт, поскольку думала, что считает его опасным. Она не ожидала от себя, что закажет говядину (иначе, возможно, совсем не пошла бы в ресторан). Но когда

¹³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., Республика, 2000. С. 107–108.

¹⁴ Ещё одна причина, по которой (1) не эквивалентно (2), состоит в том, что мы не можем приписать (2) агентам, не способным к интерпретативной активности, таким как излюбленные Деннетом термостаты, низшие животные и т. д.

она принимает решения, касающиеся говядины, то наблюдатель должен будет приписать ей отсутствие этой веры. Оказавшись перед выбором «есть или нет», она сделала выбор в пользу мяса и таким образом выдала свою первичную веру (о говядине). Как показывает её поведение в отношении говядины, Маша не верит, что говядина опасна. Но как показывает её поведение в отношении самой себя, она не знает об отсутствии этой веры. (С учётом этого поступка она может отказаться от вторичной веры, или переменить первичную.)

Если Саша действительно думал, что будет заниматься, то он верил, что он верит в это. Он ничего не запланировал на этот вечер, возможно, он даже отказался от приглашения в гости (и, конечно, он мог прямо сказать об этом себе и другим). Он верил, что вечер будет занят чем-то другим, более важным. И он должен был сначала приписать себе веру в важность курсовой, чтобы сделать это предсказание. Возможно, он уже тогда не верил, что заниматься действительно необходимо (что занятия нельзя отложить на другое время), но он ещё не знал, что не верит в это. Иначе он, возможно, провёл бы этот вечер с большей пользой (сделал бы другие накопившиеся дела, принял бы приглашение в гости). Это скажет наблюдателю, что Саша действительно верит, что верит, что надо заниматься. Его поведение по отношению к самому себе говорит о том, что он приписывает себе веру (в то, что сегодня необходимо сесть за курсовую), которой в действительности у него нет: его поведение по отношению к курсовой говорит о том, что он видит возможность её отложить.

Кока-кола и секрет Китайской комнаты

Многие согласны, что история философии — это история аргументации по традиционным фундаментальным вопросам. Плодотворность той или иной эпохи определяется масштабностью набора аргументов, придуманных в ее рамках. XX век в этом смысле оказался на очень высоком уровне. Одним из самых обсуждаемых философских доказательств, изобретенных в истекшем столетии, стал так называемый Аргумент китайской комнаты, предложенный знаменитым американским философом Джоном Сёрлом в 1980 году.

Популярность аргумента Сёрла, презентованного им в статье «Сознания, мозги и программы» и повествующего о человеке-компьютере, скрытом в особой комнате, которая позволяет создать впечатление его владения китайским языком для людей вовне, хотя он совершенно не понимает по-китайски, связана с тем, что ему удалось подорвать веру в создание искусственного аналога человеческого интеллекта. Эта идея вдохновляла множество когнитивных ученых¹, и неудивительно, что они попытались ответить Сёрлу. Все эти многочисленные ответы² и породили мощный резонанс, вызванный его Китайской комнатой. Некоторые, в частности П. Хэйс, в шутку даже предлагали переопределить когнитивную науку как «исследовательскую программу, направленную на доказательство ложности сёрловского Аргумента китайской комнаты»³. По прошествии четверти века можно, однако, констатировать, что сёрловская Комната хотя и расшаталась, но устояла. В этой статье я попытаюсь показать, что она устояла

¹ И не только вдохновляла, но и кормила их. Сёрл считает, что шумиха вокруг его аргумента связана еще и с тем, что он поставил под угрозу большие гранты, выделявшиеся на исследования по искусственному интеллекту. См.: *Blackmore S. Conversations on Consciousness: What the Best Minds Think about the Brain, Free Will, and What It Means to be Human*. N. Y., 2006. P. 209.

² Только за первые двадцать лет после выхода статьи Сёрла было опубликовано не менее 250 работ, специально посвященных его аргументу. См.: *Views into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, ed. by J. Preston and M. Bishop. N. Y., 2002. P. 393–403. Прекрасный обзор наиболее значимых возражений — *Cole D. The Chinese Room Argument* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004 (<http://plato.stanford.edu/entries/chinese-room>).

³ См.: *Harnad S. Minds, Machines, and Searle 2: What's Right and Wrong about the Chinese Room Argument* // *Views into the Chinese Room*, P. 295.

потому, что критические нападки на Сёрла исходили в основном от когнитивных ученых. Их ангажированность идеей компьютерного аналога человеческого интеллекта мешала акцентировать важный дефект Китайской комнаты⁴.

Начнем с небольшого экскурса в историю вопроса. Злые языки говорят, что Сёрл заимствовал свой аргумент у Нэда Блока⁵, который в 1978 г. предложил мысленный эксперимент Китайская нация, направленный против функционализма (тесно связанного с компьютерной метафорой сознания, которая принята в когнитивной науке)⁶. Сам Сёрл, однако, рисует нам совершенно иную картину: «В первые дни когнитивной науки существовал некий фонд под названием “Слоан Фаундейшн”, который давал людям деньги, чтобы они ездили по стране с лекциями. Нас в шутку величали Слоанскими рейнджерами. Меня позвали в Йель прочитать лекцию в Лаборатории искусственного интеллекта. Я понятия не имел об искусственном интеллекте. Я купил книгу Роберта Шэнка и Роберта Эбелсона, из этой лаборатории, чтобы почитать в самолете. Я читал ее в самолете, и там шла речь о программах, понимающих рассказы. И я подумал: да это же смешно! Есть простое опровержение. Пусть это будет китайский рассказ и пусть я буду компьютером. Я все равно не буду понимать рассказ. Так появился Аргумент китайской комнаты»⁷.

Суть аргумента Сёрла ясна уже из приведенной цитаты. Но, разумеется, нужно уточнить его позицию. Сёрл хочет сказать, что если удалось написать программу, симулирующую, или эмулирующую, деятельность человеческого интеллекта и успешно проходящую классический тест Тьюринга, т. е. продуцирующую вербальное поведение, внешне неотличимое от поведения разумного человека, то из этого не следует, что компьютер, исполняющий такую программу, действительно разумен. И не следует этого потому, что человек, который располагал бы такой программой, или даже инсталлировал ее в свой собственный мозг, т. е. на время стал компьютером, вовсе не обрел бы реального понимания тех вещей, понимание которых эмулируются данной программой. Если, к примеру, этот человек не изучал китайский и знает лишь программу, написанную на понятном ему языке и позволяющую выдавать «правильные» китайские ответы на китайские же вопросы, то усвоение такой программы ничуть не приближает его к пониманию китайской речи.

⁴ Впрочем, среди критиков Аргумента китайской комнаты был и сам Сёрл. Речь идет не о том, что он отказался от этого аргумента, скорее он считает, что в нем он все еще шел на поводу у когнитивистов, допуская объективную реальность программ и компьютеров. В действительности, как доказывает он в ряде поздних работ, они существуют не сами по себе, а лишь при условии существования людей, интерпретирующих те или иные материальные объекты в качестве программ или компьютеров — см. напр.: *Searle J. Mind: A Brief Introduction*. N.Y., 2004. P. 91–92. Однако эти доводы были давно опровергнуты Д. Чалмерсом (*Chalmers D. The Conscious Mind*. Oxford, 1997 (1996), P. 315–320), и я не буду принимать их во внимание в данной статье.

⁵ См. напр.: *Pinker S. How the Mind Works*. L., 1999 (1997). P. 93. Так полагает и сам Блок. Но большинство справедливо считает, что структура аргумента Блока, подразумевающего симулирование населением Китая работы нейронов мозга, существенно иная, нежели у Сёрла.

⁶ *Block N. Troubles with Functionalism // Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1978, 9. P. 261–325.

⁷ *Faigenbaum G. Conversations with John Searle*. LibrosEnRed (2003). P. 54.

Дело в том, что программы, напоминают Сёрл, имеют синтаксический характер, а человеческое понимание семанлично. В программе, находящейся в Китайской комнате, прописано лишь то, что одна последовательность иероглифов, т. е. задаваемые вопросы, имплицитно подразумевает другую последовательность иероглифов — ответы на них. Но знания этих импликаций явно не достаточно, чтобы испытуемый понял, о чем его спрашивают. Ведь значение китайских символов скрыто от него. При этом для внешних наблюдателей, общающихся с испытуемым в Китайской комнате через терминал, такой человек, как утверждает Сёрл, вел бы себя совершенно «по-китайски». Соответственно, неспособность внешних наблюдателей отличить ответы человека от ответов компьютера (или человека-компьютера) и в самом деле не означала бы, что последний что-то реально понимает.

Рассуждения Сёрла выглядят убедительно. Но их надо структурировать. Что, собственно, убедительного в его рассуждениях? Ответ состоит в том, что ему удастся наглядно показать, что исполнение программы, эмулирующей один из аспектов человеческого интеллекта, лингвистическую компетентность, не сопровождается человеческим же осознанным пониманием. Вопрос, однако, в том, удастся ли ему показать, что осознанным пониманием не сопровождается исполнение программы, не просто эмулирующей, а успешно эмулирующей лингвистическую компетентность, т. е. проходящей тест Тьюринга. Присмотревшись к рассуждениям Сёрла, мы увидим, что он просто допускает, что программа в Китайской комнате справляется с этим тестом. Заметим также, что это допущение является существенным моментом всей его аргументации. Ведь если программа не проходит тест Тьюринга, т. е. если ее ответы не выглядят разумными для внешних наблюдателей, то нет оснований приписывать исполняющей ее инстанции какое-либо реальное понимание.

В более поздних работах Сёрл действительно четко проговаривает, что, отрицая возможность «сильного искусственного интеллекта», т. е. тезис о принципиальной эквивалентности естественного и искусственного интеллекта, он в то же время отстаивает теорию «слабого искусственного интеллекта», говорящую о возможности компьютерной эмуляции любых интеллектуальных способностей и функций человека⁸. В частности, он не считает нереальным создание такой программы, которая будет продуцировать вербальное поведение, неотличимое от действий естественного интеллекта человека.

Посмотрим теперь, как можно мыслить такую программу. Допустим, я знаю китайский и веду диалог с Сёрлом, запертым в его Комнате вместе с этой программой и целыми горами иероглифов. Допустим также, что перед экспериментом я зашел в комнату и поставил банку кока-колы на стол, за которым будет сидеть Сёрл⁹. И вот мы начинаем наш диалог. Я спрашиваю Сёрла по-китайски: «Скажите, что

⁸ Searle J. The Mystery of Consciousness. L., 1998 (1997). P. 17:

«Я отрицаю Сильный ИИ, но принимаю Слабый ИИ».

Еще более определенно Сёрл говорит об этом в 9 главе своей программной работы «Новое открытие сознания» — Searle J. The Rediscovery of the Mind. Cambridge MA, 1992. Эмуляция, поясняет он, не тождественна воспроизведению. Мы не промокнем, эмулируя грозу.

⁹ Подобное действие не противоречит условиям мысленного эксперимента Сёрла, предполагающего всего лишь отсутствие непосредственного перцептивного контакта с ис-

находится прямо перед Вами?» По идее, он должен обратиться к программе, в которой должен содержаться ответ: «банка кока-колы». Но как мог человек, составивший его программу, знать, что я принесу в Китайскую комнату именно этот предмет? Такую программу могло бы написать только всезнающее существо. Но даже в этом случае ее нельзя мыслить непротиворечиво, так как в нее должно быть включено абсурдное условие, что я не смогу ознакомиться с этой программой — в противном случае ничто не мешало бы мне принести в комнату что-то другое¹⁰. А если в программе не прописан ответ с кока-колой, то я сразу разгадаю, что диалог со мной ведет не носитель китайского языка, а компьютерная пустышка.

Одним словом, простейший вопрос «что перед Вами?» сразу разрушает иллюзию возможности реализации «слабого искусственного интеллекта» исключительно синтаксическими средствами. Но шанс для отступления у Сёрла еще остается, и он пользуется им (хотя и не в связи с подобными вопросами, а при рассмотрении того, применима ли его модель в других ситуациях). В комнате, помимо Сёрла, должен был бы находиться робот (или, по оригинальной версии, сам Сёрл мог бы находиться внутри этого робота¹¹). Получая вопрос «что Вы видите перед собой?», Сёрл обращается к программе, в которой указано, какие именно китайские команды надо дать роботу в подобном случае, причем испытуемый может даже и не знать, что это некие команды, а не что-либо еще. Дальше робот нацеливает свою телекамеру на нужное место, распознает предмет и переводит полученные им данные на китайский язык. После этого Сёрл передает окончательный ответ за пределы комнаты. В итоге кажется, что он справился со своей задачей, но по-прежнему абсолютно не понимает, о чем идет речь, так как общение с роботом (если Сёрл вообще знает о его существовании) ведется по-китайски.

Нетрудно, однако, заметить, что модификация Китайской комнаты и размещение в ней Китайского робота — или, по большому счету, превращение Комнаты в Робота, в роли бездумного и не очень нужного помощника которого выступает Сёрл — в корне меняет условия мысленного эксперимента, в противоположность утверждениям автора Китайской комнаты¹². Во-первых, робот наделен собственной программой, которая неизвестна Сёрлу, тогда как первоначально предполагалось, что Сёрл знает и исполняет всю программу, позволяющую эмулировать языковую компетентность. Во-вторых, программа, инсталлированная в робота, имеет весьма специфический, квази-семантический характер. Ведь в этой программе должны быть прописаны не только соотношения между иероглифами, но и отношения иероглифов к определенным неиероглифическим, физическим данным, получаемым его телекамерой, и эти данные, в отличие от иероглифов, были бы понятны Сёрлу, если бы он имел возможность ознакомиться с ними.

¹⁰ Кстати, подобные программы неявно исключаются Тьюрингом, по образцу теста которого построена Китайская комната. См.: *Turing A. Computing Machinery and Intelligence. Mind*, 59 (1950). P. 433–460. Наиболее очевидно это из финала 6 параграфа данной статьи Тьюринга.

¹¹ См. *Searle J. Minds, Brains, and Programs // The Nature of Mind*, ed. by D. Rosenthal. N.Y., 1991. P. 514. Первоначально опубликована в: *The Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980). P. 417–424.

¹² «Тот же самый мысленный эксперимент, — пишет Сёрл, — применим и к случаю с роботом» (*ibid.*)

Соответственно, если предположить, что, в согласии с изначальными допущениями, Сёрл знал бы всю программу или совокупность программ, позволяющих эмулировать осмысленную китайскую речь, он начал бы понимать по-китайски. В самом деле, представим, что Сёрл узнает программу робота. В таком случае он поймет, что такое-то движение его телекамеры соответствует такой-то китайской команде, что наличие перед телекамерой предметов определенного вида обозначается такими-то иероглифами, что другой тип предметов обозначается другими и т.п. Но подобное знание как раз и позволит ему насытить синтаксические аспекты китайского языка семантическим содержанием¹³.

Одним словом, между Китайским роботом и Китайской комнатой нет отношения эквивалентности. То, что проходит для Комнаты, не проходит для Робота. В Китайской комнате человек действительно ничего не понимает, она исключительно синтаксична. Но и возможности этой комнаты крайне ограничены. Она не может рассматриваться как реализация проекта «слабого искусственного интеллекта». А раз так, раз она не может пройти тест Тьюринга, то вывод Сёрла об отсутствии в такой комнате реального понимания утрачивает интерес: он интересен только если Комната проходит тест Тьюринга. Поэтому Сёрлу нужно, чтобы программа могла справиться с этим тестом. Пройти его, возможно, мог бы Робот (по крайней мере, противоположное утверждение далеко не очевидно). Но знание его программы и инсталляция ее в человека приводят к тому, что он усваивает не только синтаксис, но и семантику языка (хотя саму программу робота по-прежнему можно интерпретировать как синтаксическую, так как она работает с формальными характеристиками)¹⁴, не только связи означающего, но и его отношение к означаемому.

Таким образом, секрет и одновременно дефект Китайской комнаты, мысленного эксперимента, придуманного Сёрлом, состоит в некорректном отождест-

¹³ Все это, конечно, не означает, что это содержание будет тождественным тому, которое можно было бы зафиксировать, если бы Сёрл был обычным носителем китайского. Его иероглифы будут непосредственно соотнесены с физическими изменениями в самых разнообразных сенсорах робота (и косвенно с физическими причинами этих изменений), а не с человеческими квалиа, отчасти выступающими значениями обыденных слов. Но само по себе это еще не отменяет вывода о понимании Сёрлом китайского: мы не отрицаем, что китайскому в принципе могли бы научиться существа с совершенно разными сенсорными системами и квалиа. Однако если нельзя систематически интерпретировать одни через другие (т. е. значения иероглифов у робота и у обычного человека), то из этого следует лишь, что зомби-роботы не смогут справиться с тестом Тьюринга. Но не будем забегать вперед. Пока лишь констатируем, что, зная программу или устройство робота, Сёрл непременно обретет семантическую информацию о китайском языке.

¹⁴ «Программа цифрового компьютера по определению состоит из наборов чисто формальных операций с формально определенными символами» — *Searle J. The Myth of the Computer // New York Review of Books, 29/7 (1982). P. 4.*

Сёрл часто повторяет, что истинность Аргумента китайской комнаты зависит просто от «логической истины» о различии синтаксиса и семантики. Программы по определению синтаксичны, а человеческое понимание семанлично. Очевидно, однако, что этого недостаточно, так как данное различие не может исключить возможность того, что при исполнении определенных программ с необходимостью генерируется семантика.

влении Китайской комнаты и Китайского робота. Оно некорректно, но именно оно позволяет достичь эффекта чуть ли не очевидности различий человеческого и искусственного интеллекта. Китайская комната используется для демонстрации различий между ними, а Китайский робот для убеждения, что человеческий интеллект в целом мог бы быть программно эмулирован. Но лишь при отождествлении Комнаты и Робота Сёрл мог бы сделать решающий вывод: полное программное эмулирование человеческого интеллекта сохранит пропасть между ним и искусственным интеллектом. Поскольку, однако, как мы видели, это отождествление неправомерно, Аргумент китайской комнаты не достигает своей цели.

Возражения, подобные приведенным выше, высказывались и раньше — в частности, Д. Деннетом и особенно С. Харнадом (который, кстати, и дал жизнь той самой статье Сёрла, будучи редактором журнала, в котором она была первоначально опубликована). Однако эти и сходные возражения, как правило, делались в несколько смазанном контексте, а именно без акцентирования неэквивалентности Китайской комнаты и Китайского робота¹⁵, или же крайне ограниченных эмулятивных ресурсов Комнаты¹⁶. Отсутствие этих акцентуаций можно объяснить тем, что подобные возражения обычно исходили от когнитивных ученых, которым субъективно трудно признать неэффективность чисто синтаксических программ, задействованных в Китайской комнате¹⁷. Результатом же такой неопределенности стало то, что контраргументы, осмысленные в роботизированном контексте, применялись и к Китайской комнате, где они выглядят просто абсурдными. В частности, речь идет о так называемом «системном ответе» Сёрлу, суть которого состоит в том, что хотя Сёрл в Китайской комнате действительно не понимает по-китайски, Комната в целом может обладать лингвистической компетентностью. Что в этой комнате может понимать язык, остается загадкой. В случае с Китайским роботом, однако, «системный ответ» выглядит гораздо более

¹⁵ См. напр.: *Blackmore S. Consciousness: An Introduction*. N. Y., 2004 (2003). P. 205–206.

¹⁶ К примеру, Харнад признает, что Китайская комната может пройти тест Тьюринга безо всякого понимания китайского языка сидящим в ней человеком, но при этом утверждает, что Робот может пройти Тотальный тест Тьюринга (подразумевающий не только языковую, но сенсорно-моторную компетентность) только при условии, что человек в нем ощущает мир. См.: *Harnad S. Grounding Symbols in the Analog World with Neural Nets: A Hybrid Model // Think*, 1993, 2, 12–20. Однако чтобы опровергнуть этот вывод вовсе не обязательно прибегать к экзотическим мысленным экспериментам, как поступили С. Брингсджорд и Р. Ноэл (*Real Robots and the Missing Thought-Experiment in the Chinese Room Dialectic // Views into the Chinese Room*, P. 144–166). В самом деле, если Китайская комната проходит тест Тьюринга, т. е. если возможно написать такую программу, которая позволит давать внешне осмысленные ответы на любые вопросы, касающиеся в том числе и обстановки этой комнаты, то вполне можно написать и такую программу, которая будет давать внешне осмысленные команды роботу в зависимости от его окружения, заранее прописанного в программе. Человек, управляющий таким чудесным роботом, может и не смотреть в его телекамеры, т. е. «видеть» его окружение, вовсе и не видя его.

¹⁷ Хотя по сути эта ограниченность была признана самим фактом активного развития коннекционистских моделей искусственного интеллекта, пришедших на смену символьным подходам. Вопрос о том, насколько существенны эти изменения, остается, впрочем, крайне неясным.

убедительно. Ведь Сёрл лишь часть робота, и если бы он исполнял всю его программу, он понимал бы по-китайски — соответственно можно допустить, что в роботе есть нечто, обладающее действительным пониманием. Однако если мы ошибочно допустим эквивалентность Комнаты и Робота, нам придется совершенно безнадежно защищать системный ответ и в его «комнатном» варианте¹⁸.

Итак, сёрловская Комната не работает. Это значит, что она не позволяет убедиться в невозможности «сильного искусственного интеллекта». Но, разумеется, из этого еще не следует, что он возможен, т. е. из этого не следует, что полная программная эмуляция вербального поведения человека необходимо сопровождается реальным, т. е. осознанным пониманием. В самом деле, Сёрл по-прежнему может настаивать на своем. Ведь даже у Китайского робота понимание языка не очевидно. Сёрл, сидящий в нем, не понимает по-китайски, а та часть робота, которая взаимодействует с внешним миром и транслирует свои данные Сёрлу, тоже не выглядит сознательным существом. Правда, как мы видели, Сёрл уже не может демонстративно доказать зомбиподобность этого робота как цельной системы, но, по крайней мере, такую зомбиподобность можно мыслить в качестве гипотезы. Но, на мой взгляд, эта гипотеза все же ложна.

Представим, что мы создаем робота-зомби, который должен будет успешно проходить «расширенный», или «тотальный», тест Тьюринга, т. е. робота, поведенчески неотличимого от обычного человека. Посмотрим, как он будет работать. Спросим его, к примеру, нравится ли ему кола. Удовольствие или страдание, получаемые от колы, это «квалиативные» состояния. Зомби лишен таких состояний. Поэтому он должен эмулировать свое удовольствие или неудовольствие, а также и другие квалиа — иначе он не пройдет указанный тест. Для возможности такой эмуляции надо допустить, что каждое квалиативное состояние заменено у него каким-то физическим состоянием, и эти состояния могут фиксироваться в его вербальных отчетах. Итак, если зомби в указанном смысле возможны, то все ментальные состояния можно заменить физическими состояниями, играющими равнозначные функциональные роли. Вопрос в том, можно ли найти точные физические субституты ментальных состояний.

Базовые ментальные состояния интенциональны, и их функционирование зависит от того, каким содержанием, контентом они наполнены. Контент ментальных состояний — не что иное, как ментальные образы, переносимые в настоящее из прошлого опыта, из памяти. Таким образом, робот, эмулирующий человеческое поведение, должен быть наделен физическими компонентами, позволяющими ему реагировать на наличную ситуацию сообразно его индивидуальной истории. Кажется, что конструирование такого робота не является невозможным. Но есть одна деталь. Все мы признаем, что в нашем детерминистическом мире одинаковые события имеют одинаковые последствия, но при этом допускаем, что одни и те же локальные события — простые или комплексные — могут вызываться разными причинами¹⁹. Условно говоря, предмет может оказаться в некой точке, двигаясь к ней с самых разных направлений. Я не вижу оснований не распространять этот

¹⁸ См. напр.: *Dennett D. Consciousness Explained*. Boston, 1991. P. 435–440.

¹⁹ Иллюстрацией может послужить клеточный автомат Life британского математика Дж. Конвея, с высокой степенью правдоподобия имитирующий детерминистический универсум. О значении модели Конвея — см.: *Dennett D. Freedom Evolves*. L., 2004 (2003). P. 36–47.

вывод на нашего гипотетического робота. И если это правомерно, то получается, что такой робот должен реагировать на окружение независимо от того, каким образом он пришел к своей нынешней кондиции. Для его поведения значима не его индивидуальная история, а его наличное состояние. Конечно, это наличное состояние отражает события, происходившие с ним в прошлом. Но оно с тем же успехом могло бы отражать и совершенно другие прошлые события. Напротив, человеческая память, по крайней мере — эпизодическая память, задействованная в рациональном поведении, имеет индивидуализированный характер. Индивидуальное прошлое не растворяется в нейтральных нейронных кодах, а продолжает существовать на уровне ментальных образов. И именно в таком качестве оно — это прошлое — оказывает влияние на наше поведение. Поскольку эта особенность, как мы видим, не может быть репродуцирована на механическом уровне, проект создания зомбиподобных роботов, похоже, не имеет серьезных перспектив.

Если согласиться, что функциональные механические двойники человека — зомби — невозможны, или, иными словами, что не работает не только Китайская комната, но и Китайский робот, то это означает, что любой успешный бихевиориальный дубликат человека должен обладать субъективными ментальными состояниями, что, собственно, и требовалось доказать. Иными словами, если кому-то удастся сконструировать бихевиориальную копию человека, то эту конструкцию с полным правом можно будет наделять феноменальным опытом. Но чтобы понять, какими физическими параметрами должна обладать эта мыслящая и чувствующая машина, необходимо решить знаменитую «трудную проблему сознания»²⁰, понять, почему в мозге вообще порождаются ментальные состояния. А на этот вопрос, как мне кажется, можно ответить лишь когда мы уточним соотношение каузального вклада, вносимого в человеческое поведение ментальными состояниями, с одной стороны, и физическими процессами в мозге — с другой. И здесь прежде всего надо отвести вариант с эпифеноменализмом, согласно которому ментальные состояния вообще не вносят каузального вклада в поведение. Не говоря уже о противоречии этой позиции здравому смыслу, она может быть прямо опровергнута доводами, уже намеченными в данной статье. Если ментальные состояния скоррелированы с поведением (это не отрицают и эпифеноменалисты) и если один и тот же мозг может кодировать разные системы ментальных контентов, то знания о состоянии мозга недостаточно для предсказания поведения, и для подобного предсказания его надо дополнить знанием о ментальных состояниях. А это и означает, что последние каузально действенны²¹.

Но раз ментальные состояния обладают реальной действенностью, мозг не может рассматриваться как каузально замкнутая физическая система, подчиняющаяся классическим законам механики²². Отсюда можно заключить, что про-

²⁰ *Chalmers D.* Facing up to the Problem of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies*, 1995, 2. P. 200–219. См. также: *Blackmore S.* Conversations on Consciousness, P. 41–47.

²¹ Подробнее см.: *Vasilyev V.* Why is it so difficult to find neural correlates of consciousness? // *Toward a Science of Consciousness 2006*. Tucson, 2006. P. 99–100.

²² Хотя из этого не следует, что, отвергая «локальный эпифеноменализм», т. е. тезис, что ментальные состояния не имеют значения для функционирования такой локальной системы, как мозг, мы автоматически отрицаем каузальную замкнутость физического в глобальном плане.

гресс в понимании особенностей процессов, порождающих сознание, может наметиться в тех областях нейронауки, где уделяется внимание «неклассическим» подходам к пониманию работы мозга. Некоторые из предложенных решений — в частности гипотеза Р. Пенроуза и С. Хамероффа о квантовых эффектах в так называемых микротрубочках (органеллах нейронов)²³ — по сути уже провалились, но сама тема становится все актуальнее²⁴.

Вернемся, однако, к Китайской комнате Сёрла. Какой же вердикт можно вынести относительно этого знаменитого эксперимента? Если аргументы, приведенные в этой статье, верны, то вердикт оказывается весьма своеобразным: Китайская комната, при ее адекватном толковании, доказывает прямо противоположное тому, что хотел доказать с ее помощью Сёрл. Напомним, что он собирался продемонстрировать ошибочность концепции «сильного искусственного интеллекта», т. е. тезиса, что компьютер, эмулирующий человеческое поведение, с необходимостью обладает реальным пониманием и другими модусами сознания. При этом он не отрицал возможности механического эмулирования поведения, т. е. «слабого искусственного интеллекта». Продумывая обстановку его Китайской комнаты, мы, однако, приходим к выводу, что она скорее помогает уяснить нереальность проектов подобного эмулирования, — и соответственно заключить, что если программирование разумного поведения возможно, то реализующая такую программу система с необходимостью будет обладать сознательными состояниями. Одним словом, Китайская комната показывает безальтернативность «сильного ИИ».

²³ *Hameroff S., Penrose R. Orchestrated Objective Reduction of Quantum Coherence in Brain Microtubules: The "Orch OR" Model for Consciousness // Toward a Science of Consciousness*, ed. by Hameroff, S.R., Kaszniak, A.W. and Scott, A.C., Cambridge MA, 1996. P. 507–540.

²⁴ См., напр.: *The Emerging Physics of Consciousness*, ed. by J. Tuszynski. B., 2006; *Rosenblum B., Kuttner F. Quantum Enigma: Physics Encounters Consciousness*. N. Y. 2006.

Функционализм и теория тождества

Эта статья¹ посвящена рассмотрению одного вопроса — почему в процессе развития аналитической *philosophy of mind* господствовавшая в данной дисциплине в 60-е годы XX века точка зрения — теория тождества — сменилась теорией или общеметодологическим подходом под названием «функционализм». Несмотря на кажущуюся сомнительность такого вопроса, так как можно вполне закономерно противопоставлять теории тождества не некий «абстрактный» функционализм, а вполне конкретные версии функционализма: машинный функционализм и функционализм «каузальной роли», в общем смысле вопрос можно формулировать и предельно широко. Именно «широкая» постановка вопроса (функционализм в «общем» смысле и «теория тождества» в «общем» смысле) позволяет включить и некоторые историко-философские параллели, которые в случае «узкой» постановки вопроса оказались бы за пределами рассмотрения.

Традиционные источники по истории аналитической философии XX века — книги Альфреда Айера, Джона Пассмора, Брюса Куклика, Скотта Сомса, равно как и более специализированные, построенные как учебники, книги по *philosophy of mind* практически обходят этот вопрос стороной, упоминая о перемене как о чем-то само собой разумеющемся². Основной ответ, повторяющийся у всех авторов без исключения — это то, что некоторая внутренняя «логика» развития *philosophy of mind* требовала смены «парадигмы» теории тождества на функционалистскую перспективу. Однако, для того, чтобы проследить это изменение, даже обращаясь к внутренней «логике» развития, необходимо несколько более специализированное исследование. Несмотря на то, что как функционализму, так и теории тождества посвящено множество статей и книг, такое исследование обнаружить довольно трудно. Стандартным, помимо обращения к внутренней «логике» развития, что есть достаточно беспомощный ответ сам по себе³, являет-

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 05-03-032447а

² Здесь можно назвать книги Джегвона Кима, Рода Гирла и других.

³ Беспомощен этот ответ в силу того, что без дополнительного указания на то, что именно представляет из себя такая «логика» развития, читатель начинает просто теряться в догадках. Например, является ли это указание указанием на определенные пертурбации в области «движения идей» в духе «истории идей», или речь идет о каких-либо изменениях в «поле дискурса» в духе дискурс-анализа? Или, может быть, речь идет об изменении «семантического поля» понятия в духе истории понятий?

ся указание на некоторые «фундаментальные» опровержения, послужившие фальсификаторами для предыдущей теории. Однако, если не принимать во внимание методологию философии науки 70-х годов двадцатого века, обладающую своими собственными «фальсификаторами», что означает отказ и от словаря «фальсификационизма», обладающего для последнего из рассмотренных объяснений фундаментальным значением, то этот ответ сводится к достаточно простой формуле. Эта формула гласит, что тот, чьи аргументы были «сильнее», выходит победителем из дискуссии, и его взгляды становятся общепризнанными.

Сразу пытаюсь ограничить сферу предполагаемого исследования, нужно отметить, что данная работа также апеллирует к внутренней логике развития дисциплины, оставляя социальные, психологические и институциональные факторы в стороне. Такого рода ограничение обладает как определенными преимуществами, так и не менее определенными недостатками. Основным преимуществом является то, что, ограничивая сферу исследования, можно добиться большей прозрачности и полноты рассмотрения. Недостатки, в свою очередь, достаточно очевидны. Так, например, не принимая во внимание определенные социальные и институциональные факторы, которые, несомненно, имели место, мы опускаем, возможно, важнейшую часть в интересующей нас перемене доминирующей точки зрения. Недостатки «социального редукционизма» также достаточно очевидны, но, минуя социальную перспективу, мы избегаем и их. Таким образом, в качестве результата предполагается не столько историко-философское исследование или исследование в области социологии знания, а систематическая работа или систематизирующее наблюдение в рамках собственно дисциплины. Систематическая в том смысле, что большинство философских дисциплин вынуждены постоянно переосмысливать свои собственные основания, причем в итоге такая работа входит в качестве составной части в саму дисциплину. Естественно, каждая работа такого рода сильно зависит от времени, когда она пишется и, в силу этого, устаревает значительно быстрее, чем другие исследовательские работы, скажем так, «двигающие дисциплину вперед». Второй по значению задачей является попытка структурно представить как теорию тождества, так и хотя бы фрагмент функционалистских взглядов. Возможно, в результате такой систематической реконструкции, сдвиг в теории будет более явен. Собственно краткостью продиктована и некоторая, возможно, излишняя схематичность в изложении, но такая краткость обладает и своими преимуществами — например таким практически неуловимым преимуществом, как обозримость.

Сначала имеет смысл как-то определить предмет исследования, указать на то, что именно представляет собой дисциплина, в рамках которой произошел интересующий нас сдвиг. Это не может быть некоторым «абсолютным» определением на все времена, скорее, стоит относиться к этому как к рабочему определению, релевантному только по отношению к нынешней задаче. Исследование человеческой психики является прерогативой конкретно-научной дисциплины — психологии во всех ее разновидностях. В качестве таковой она зародилась в конце XIX века в Германии, с созданием первой лаборатории экспериментальной психологии Вильгельмом Вундтом. Существовавшая до этого «ассоциативная» психология Иеремии Бенета и Джеймса Милля более спекулятивна и вряд ли кто-либо сегодня сможет причислять ее к конкретным наукам. В это время школа Франца Brentano в Австрии, группы неореалистов в Америке, абсолютный идеализм в Великобрита-

нии либо обращаются к психике, пытаясь исследовать ее, используя изобретаемые для этого философские методы, либо используют «дух», комплекс «психических способностей» как последнюю инстанцию для валидации философского исследования. Philosophy of mind в качестве самостоятельной философской дисциплины, на наш взгляд, зарождается именно тогда, несмотря на то, что практически вся новоевропейская философия после Декарта может рассматриваться как философия «духа и материи». Стоит указать и на то, что в результате определенных социальных и институциональных сдвигов после Второй Мировой войны philosophy of mind оказалась исключительно англоязычным предприятием, несмотря на то, что континентальная феноменологическая традиция имеет ровно такое же право называться philosophy of mind, как и англоязычная дисциплина. Собственно название philosophy of mind можно переводить многими способами. Первый, и неправильный, способ — это «философия сознания», к сожалению закрепившийся в России. Неправильный просто в силу того, что при обратном переводе мы получаем philosophy of consciousness, которая является подразделом дисциплины philosophy of mind. Другие, более точные по смыслу, переводы на русский язык этого таинственного названия в настоящее время не являются общеупотребимыми. Среди них можно назвать «философию психики», «философию психологии», «философию психических способностей», «философию духа»⁴. В целом, можно принять такое рабочее определение: philosophy of mind — это дисциплина, исследующая весь комплекс психических способностей, как сознательных, так и бессознательных, в рамках которой дается также объяснение каузального отношения между «психикой» и ее «носителем», будь то «мозг», «тело» или даже «компьютер». Некоторые из предоставляемых в рамках данной дисциплины объяснений такого отношения сами по себе не являются каузальными. Они могут быть элиминативными, редукционистскими, мереологическими. Но в целом все эти объяснения направлены на то, чтобы разъяснить отношение «мысли о поднятии руки» и физическим процессом «поднятия руки», то есть, на объяснение каузального отношения⁵.

Так как название «философия сознания» является практически общепризнанным в России (хотя и неправильным по смыслу) названием для интересующей нас дисциплины, в этой статье стоит следовать именно этому обозначению. Это стоит сделать и для того, чтобы избежать слишком кокетливого перенасыщения текста англоязычной терминологией. Однако при этом надо иметь в виду то рабочее определение, которое было принято выше.

Краткая формулировка теории психофизического тождества⁶ весьма незатейлива: психика и есть мозг. Основания такого взгляда также просты. Если не прини-

⁴ Например, проф. В. Порус предложил одну из наиболее радикальных из известных нам интерпретаций philosophy of mind: «философия субъекта» или «философия субъективности». Однако здесь нельзя с ним согласиться. Сам по себе субъект не интересует «философа of mind», его интересуют объяснение работы психических способностей этого субъекта и каузальное объяснение отношения «психики» и «материального носителя».

⁵ В то же время, имеет смысл указать на возможность альтернативного подхода, например, направленного на выяснение структуры, причем описание каузального отношения переводится в термины структурного отношения.

⁶ Изначально «теория тождества» была представлена первую очередь австралийскими философами — Армстронгом, Смартом и др.

мать во внимание традиционные для новоевропейской философии взгляды на природу «психической» субстанции, то лучшим основанием для теории тождества будут нейрофизиологические исследования: травмы мозга, влияние химических препаратов, хирургическое вмешательство. Все это оказывает решающее воздействие на психику, вплоть до того, что изменяет сознательный опыт. Теперь попытаемся структурно реконструировать некоторые из тезисов теории тождества.

Тезис психофизической корреляции. Для каждого психического события M , происходящего в организме o , существует состояние мозга B («невральный коррелят» или «субстрат»), такой, что M происходит в o во время t если и только если B происходит в o во время t .

Согласно тезису, каждое психическое событие, происходящее в организме, обладает невральным коррелятом, который необходим и достаточен для того, чтобы данное событие происходило. Здесь стоит отметить то, что «события» понимаются весьма широко. «Событие» может пониматься в узком смысле, как свойство, и в широком, более традиционном, как нечто, что «становится» в результате описания «фактом». Две дополнительные квалификации, без которых тезис будет неясен:

- (1) Психофизические корреляции обладают «законообразным» (номологическим) статусом. То, что боль ощущается тогда, когда определенные нервные волокна (С-волокна и А-дельта волокна) возбуждены, есть законообразная регулярность, но не случайное совпадение.
- (2) Никакое изменение в психике невозможно без соответственного изменения состояния мозга. Если существует различие между двумя осознаваемыми психическими состояниями, должно существовать и различие между состояниями мозга.

Нужно учитывать, что теории, объясняющие психофизические корреляции, основываются на нескольких моделях, причем большинство из этих моделей стали общепризнанными уже в процессе развития философии Нового Времени. Под «корреляциями» понимаются в первую очередь каузальные или причинно-следственные связи. Отметим, что корреляции, описываемые теорией тождества, являются условием для отождествления психических свойств (событий) с физическими свойствами (событиями).

- (1) Каузальная связь. Пример: вода замерзает, потому что понижается температура.
- (2) Общая причина, событие, имевшее место в прошлом и заставившее события происходить так, что мы считаем их каузально связанными. Случай [1]: часы в магазине часов все одновременно показывают одно и то же время. Причина: часовщик некоторое время назад завел их и выставил одинаковое время — единичное вмешательство «каузального агента».
- (3) Общая причина, событие, имевшее место в прошлом и заставившее события происходить так, что мы считаем их каузально связанными. Случай [2]: часы в часовом магазине все время сбиваются, но существует некий часовщик, который незаметно от нас их постоянно заводит и ставит правильное время. Причина: постоянное вмешательство каузального агента, того, кто обеспечивает причинно-следственные связи.
- (4) Два наблюдаемых аспекта одного процесса. Пример: почему температура и давление газа в закрытом сосуде ковариантны, изменяются согласованно?

Температура и давление газа зависят от движения молекул. Поэтому они являются двумя наблюдаемыми аспектами одного процесса — движения молекул.

- (5) Отношение тождества. Пример: почему молния (яркая вспышка во влажном воздухе) появляется всегда, когда происходит разряд электричества? Потому что молния и есть разряд электричества. Здесь корреляция указывает на возможное (случайное) тождество. Такого рода «возможные тождества» открываются в процессе развития естественных наук. «Возможное» тождество является одной из фундаментальных черт теории тождества⁷.
- (6) Несуществующая причинная зависимость. Пример: как фазы Луны влияют на приливы (приливы находятся в определенной наблюдаемой зависимости от фаз луны)? Взаимоположение Солнца, Луны и Земли влияет как на фазы Луны, так и на приливы и отливы. Непосредственной причиной приливов можно назвать изменения в гравитационном поле, в то время как отдаленной причиной (опосредованной) можно назвать расположение трех небесных тел в пространстве относительно друг друга. Фазы Луны являются побочным эффектом расположения небесных тел относительно друг друга, и не обладают никакой каузальной силой по отношению к приливам.

Аргументы в пользу теории тождества также достаточно просты. Это:

- (1) Упрощение онтологии. Нет необходимости принимать ментальные сущности и объяснять их.
- (2) Упрощение языка. Существует возможность редукции «менталистического» словаря к физическому словарю.
- (3) Упрощение в объяснениях каузальных отношений. Нет необходимости объяснять психофизические зависимости.

Важным здесь кажется аргумент от «каузальной роли» Дэвида Армстронга. До появления этого аргумента теоретики тождества были вынуждены опираться в объяснениях на метафору «черного ящика». Этот «черный ящик» представляет собой нечто, что происходит в мозге, и обладает психическим коррелятом. В процессе развития науки о мозге — нейрофизиологии, произойдет постепенное «открытие» содержимого «черного ящика». Можно заметить, что именно так философы попытались в очередной раз отграничить область собственно философской деятельности от деятельности конкретно-научной. Согласно Армстронгу философ должен обнаружить нечто, являющееся подходящим для выполнения роли, приписываемой до этого «черному ящику». Аргумент Армстронга состоял в том, что та функция, которую ранее приписывали неизвестной сущности, затем стали приписывать сущности вполне известной и респектабельной. Например, свойства того, что в девятнадцатом веке приписывали некоей метафизической (ненаблюдаемой) сущности под названием «ген», в двадцатом веке стали приписывать вполне определенному физическому образованию — ДНК. Точно так же следует искать то, что будет выполнять «роль» физического коррелята психических свойств. Согласно «теоретику тождества» ментальная каузальность есть часть физической каузальности. Это значит, что по типу две эти причинно-следственные цепочки ничем

⁷ В случае принятия крипкеанской точки зрения, «возможного» тождества не существует, так как все тождества являются необходимыми. Однако, как показал Крипке в «Именовании и необходимости», теория тождества с такой точки зрения неверна.

не отличаются друг от друга. Аргумент от «ментальной каузации» заключается в том, что после возбуждения С-волокон возникает боль (как «психическое явление») и только затем другое физическое явление, например, отдергивание руки. Однако, в данном случае, возникает множество проблем, например, как нужно понимать эту «каузальную роль». «Физикалистски» ориентированные философы⁸ нашли оригинальный ответ в виде разделения теорий тождества на две части. Нужно отметить, что собственно «физикализм» не является теорией в философии сознания, скорее это общая установка философов на интерпретацию и объяснение фактов. Физикалистски ориентированные философы «последнее слово» оставляют за физикой, причем сфера, к которой применяется физическое объяснение, не обязательно отличается от сферы, к которой применяется философское объяснение. Так «возникли» две разновидности теории тождества в контексте общей физикалистской установки. Это были:

Физикализм «конкретного случая» (token physicalism). Каждое событие, подпадающее под тип «психических» событий, также подпадает под тип «физических» событий. (Или: каждое событие, которое обладает психическим свойством, также обладает и физическим свойством.)

Физикализм типа (type physicalism). Типы психических событий являются типами физических событий. Психические свойства есть физические свойства.

Существует определенная зависимость принятия той или иной точки зрения от онтологии событий. Например: а) событие *e* является одновременно и болью, и возбуждением С-волокон; б) событие *e* является возбуждением С-волокон, боль тождественна возбуждению С-волокон. Физикализм «конкретного случая» принципиально не выводим, то есть не сводится к физикализму типа. Например:

- (1) Каждый объект, обладающий цветом, обладает и формой.
- (2) Цвета тождественны формам.

Теория тождества может быть расширена при помощи включения в нее анализа событий, что сделал в свое время Дональд Дэвидсон. Событие является отдельным элементом и состоит из свойств, объектов и моментов времени. Ментальное событие является проявлением ментального свойства объектом в момент времени, точно так же, как физическое событие является проявлением физического свойства. Основной тезис физикализма типа, включающий в себя анализ событий будет выглядеть примерно так:

Событие *x*, обладающее свойством *P* во время *t* = событие *y*, обладающее свойством *Q* во время *t'*, если и только если: свойство *P* = свойство *Q* и *t* = *t'*.

Можно рассматривать физикализм «конкретного случая» в качестве слабой теории тождества. Также его иногда называют «нередуктивным» физикализмом⁹. Физикализм типа в то же время можно рассматривать в качестве «редуктивного» физикализма. За время доминирования теории тождества появилось некоторые возражения, которые структурно выглядят примерно так:

- (1) Эпистемологический аргумент. Лена знает многое о молнии (например, что она опасна для жизни), но не знает, что молния есть разряд электриче-

⁸ Например, Нэд Блок и Джерри Фодор.

⁹ В то же время, необходимо отделять такого рода «нередуктивный» физикализм от теорий, базирующихся на понятии «супервенции», как у Джегвона Кима.

ства. Получается что: «S знает нечто о X» и « $X = Y$ », следовательно, «S знает нечто о Y».

- (2) Проблема местоположения. Состояния сознания не могут быть состояниями мозга, так как состояния мозга находятся в пространстве. До того, как мы уже предполагаем, что состояния мозга являются состояниями сознания, мы не можем сказать, что именно это (остенсивное указание) состояние мозга субъекта является коррелятом данного состояния сознания. Пример: Лена думает, что опоздала на самолет. В то же время, фазы Луны коррелируют с приливами, но не тождественны им, более того, каузально не связаны.
- (3) Аргумент от феноменальных качеств. Пример: «острая зубная боль» и «острое состояние мозга». Согласно принципу неразличимости тождественных, состояние мозга должно обладать всеми теми свойствами, которыми обладает состояние сознания.
- (4) Второй аргумент от феноменальных качеств. Тождество боли с состоянием нервной системы не может быть эмпирическим, так как оно следует из определения боли как состояния нервной системы. Для того чтобы оно было эмпирическим, необходимо допустить существование феноменальных качеств.
- (5) «Боль» как жесткий десигнатор. Для физикалиста типа тождества наподобие «боль = возбуждение С-волокон» являются случайными (контингентными) но не необходимыми. То есть, хотя боль есть возбуждение С-волокон, могло бы быть и иначе. О различии между жесткими и нежесткими десигнаторами. К примеру, «Джордж Буш» есть жесткий десигнатор, а «сорок второй президент США» — нежесткий. Случайное тождество возможно только тогда, когда два имени не являются жесткими десигнаторами. Однако, «возбуждение С-волокон» не может быть нежестким десигнатором. Следовательно, тождество (в данном случае) должно быть необходимым. В то же время, в другом возможном мире боль может не быть возбуждением С-волокон. Следовательно, если десигнаторы жесткие, то тождество необходимо, если нет, тогда нет смысла в отождествлении.
- (6) Аргумент от «множественной реализации». Моллюски не обладают таким же, как у нас строением мозга, однако способны испытывать боль (такая точка зрения повлияла на законодательство Великобритании). Если боль тождественна физическому состоянию, то она должна быть тождественна конкретному физическому состоянию. Но существует бесконечно много физических состояний, которые способны «вызывать» или «являться носителями» боли.

Предпосылки для функционалистской концепции сознания создавались достаточно давно. Алан Тьюринг еще в 30-х годах высказывал предположение, что его логическая «машина» работает так же, как и человеческая психика. Однако можно выделить лишь 60-е годы как решающие для появления функционализма в современном виде — Хилари Патнэм разрабатывает самый первый вид «аналитического» функционализма — «машинный» функционализм, или функционализм «машины Тьюринга», напрямую сравнивая работу сознания и работу психики. В то же время, сравнение работы духа с работой машины не является какой-то новостью в европейской философии. Еще Лейбниц сравнивал движения души с движениями ветряной мельницы. Инновацией являлся лишь принцип «множест-

венной реализации» — точно так же, как машина Тьюринга может быть построена из различных материалов и на основе различных принципиальных схем, психика одного и того же типа может базироваться на различном физическом «субстрате». Это значит примерно то, что одинаковые ощущения и эмоции могут появиться у существ с различным строением мозга, например, у землянина и марсианина. Принцип множественной реализации дополняется физикалистским принципом:

[Принцип множественной реализации]: для каждого психического свойства M должно существовать множество свойств Q_1, Q_2, \dots , соответствующих каузальной характеристике H . Для каждого S , обладающего M , должно существовать определенное Q . Определенное таким образом M называется «свойством второго порядка». Если M есть боль, то его свойствами первого порядка будут физиологические свойства.

[Принцип физической реализации.] Если нечто x обладает некоторым ментальным свойством M во время t , тогда x есть материальный объект и x обладает M в t в силу того, что x обладает в t некоторым физическим свойством P , реализующим M в x во время t .

Принцип физической реализации совместим с принципом множественной реализации, и в то же время предполагает, что всё, обладающее психическими свойствами, должно обладать и физическими свойствами. Более того, принцип предполагает, что всякое ментальное должно основываться на физическом. Функционалистский принцип тогда видоизменяется в примерно такой: психические свойства являются функциональными свойствами мозга (функциональными состояниями работающего аппарата). Традиционными стали аналогии с другими принципами: «принцип двигателя внутреннего сгорания» — нечто является двигателем, если оно способно при наличии определенных условий (топливо, особая конструкция) выполнять определенные функции. Отличия такого понимания «функций» от понимания «функции» в математике достаточно очевидны. Функционализм апеллирует к интуитивно ясному смыслу «функции», в математике же «функция» специально определяется. В то же время, с развитием функционализма специально-математическое понятие функции стало применяться и для объяснения философского понятия функции.

Серьезным препятствием на победном пути машинного функционализма является аргумент от «Китайской комнаты» Дж. Серла. Он представляет собой критику «сильного направления» в теории искусственного интеллекта и в то же время собственно машинного функционализма. Сам по себе аргумент крайне прост: субъект может выполнять те же операции, что и машина, но при этом не будет понимать, что он делает. Это значит, что у него не будет особого «сознательного» опыта понимания. К такому аргументу естественно должны присоединяться все сторонники теории «квалиа» — сознательного опыта¹⁰. Квалиа весьма отличаются от того, что традиционно называлось в англоязычной философии «чувственными данными». Из чувственных данных состоит весь опыт субъекта, квалиа же являются характеристикой лишь сознательного опыта. То есть, видеокамера компьютера вполне может обладать «чувственными данными», но ни в коем случае не квалиа. Очевидны противоречия машинного функционализма и теории «квалиа»: машина не обладает «сознательным опытом». В некотором смыс-

¹⁰ Напр., Томас Нагель со своим аргументом «летучей мыши» и многие другие.

ле теоретики квалиа выступают в качестве современных «интенционалистов» или «феноменологов»¹¹. Дискуссия между сторонниками сильной и слабой версий интенционализма, между сторонниками «подлинных» и «выводных» интенций интересна сама по себе, но здесь достаточно упомянуть, что сторонники существования «выводных» интенций («искусственных» интенций) вполне вписываются в общую схему функционализма. «Выводными» интенциями может обладать и компьютер, и марсианин, и человек.

Каузально-теоретический функционализм Дэвида Льюиса образца 70-х годов, несомненно, является значительно исправленной версией традиционного функционализма. Можно даже сказать, что эта, как и все последующие версии функционализма, несовместимы со своим предком — машинным функционализмом. Каузально-теоретический функционализм рассматривает психику в качестве посредника, обрабатывающего входные сигналы, и производящего выходные. Различные ментальные события отличаются только в том смысле, что они участвуют в различных каузальных цепочках. Психическое свойство М есть свойство обладания свойством с каузальной характеристикой Н.

Основной принцип каузально-теоретического функционализма можно описать примерно так: для S быть в состоянии боли (то есть, обладать свойством «боль»), значит, что S находится в некоем состоянии, каузально связывающем входные сигналы (повреждение поверхности кожи) и выходные сигналы («болевое поведение»). Таким образом, свойство «боль» есть определенное, каузально специфицирующее свойство.

Естественно, тут, как и везде в философии сознания, существуют важные контраргументы, например аргумент от «дизъюнктивных свойств»: если М есть свойство обладания неким свойством, соответствующим каузальной характеристике Н, для которого существует множество свойств Q_1, Q_2, \dots , «выполняющих» эту каузальную характеристику, тогда оказывается, что М тождественно дизъюнктивному свойству Q_1 или Q_2 , или ... Очевидно, что М есть либо Q_1 , либо Q_2 , либо ... Функционалист для того, чтобы быть последовательным, должен отрицать понимание психических свойств как дизъюнктивных свойств, так как свойства первого порядка (физические) являются гетерогенными, вследствие чего их дизъюнкции не могут быть такого рода свойствами, которые могла бы изучать одна наука (психология).

Функциональные свойства также понимаются как крайне абстрактные — отвлеченные от их физических носителей. Дизъюнкции свойств не могут также пониматься как номологические — свойства, в терминах которых формулируются законы и каузальные объяснения. Если возражение верно, то функционалистское рассмотрение свойств не есть научное. В свою очередь, со стороны функционализма вполне законен такой ответ: дизъюнктивные свойства не есть свойства, так как из того факта, что Р и Q есть свойства, не следует, что есть свойство Р или Q.

Нашелся и аргумент против каузально-теоретического функционализма, он выглядит так: предпосылкой К-Т функционализма является то, что психические свойства обладают каузальной силой. Но откуда психические свойства «берут» эту силу? Например, каково отношение между каузальной силой М и каузальной силой Q? Они должны быть одними и теми же. В случае с машинным

¹¹ Например, так иногда себя называл Джон Сёрл.

функционализмом аргумент не срабатывает, совершенно иначе дело обстоит с каузально-теоретическим функционализмом. Так как принимается посылка множественной реализации, то M , реализованное различным образом, скажем в P_1 , P_2 , P_3 , будет опираться на различные каузальные силы P_1 , P_2 , P_3 , так, что становится трудно связать какой-либо отдельный класс каузальных сил с M . Таким образом, сложно считать M свойством, обладающим номологическим единством. Такого рода аргумент нужно иметь в виду для того, чтобы избежать опрометчивого заявления о том, что каузально-теоретический функционализм является последним словом в развитии функционализма в философии сознания.

Точка зрения функционалиста, как она, возможно и неверно, представлена здесь, уже вполне совместима с теорией тождества. Вполне можно отождествлять состояния мозга и состояния психики, указывая одновременно на то, что мозг может работать как машина («физический» субстрат) и обладать квалиа («интенциями» в широком смысле слова). Мы приходим к интересному результату: теория тождества может быть вполне совместима с функционализмом, или, по крайней мере, с некоторыми его разновидностями. Это значит, что в результате деятельности поколения философов предпосылки и принципы функционализма были приведены в соответствие с принципами теории тождества. Чем же важна теория тождества? По-видимому, она является наиболее совместимой с физикализмом точкой зрения. Если это верно, тогда утверждения о «смене парадигм» теории тождества на функционализм в философии сознания — беспочвенны. Также можно утверждать, что, по-видимому, в такой, достаточно сложной тематике, как современная философия сознания (в нашем случае, конечно, речь не шла о современной философии сознания, скорее о ее предпосылках), традиционные методы истории философии часто приводят к неверным выводам. Если следовать схеме «смены парадигм» или «философских мод» (Канта сменил Фихте, Фихте сменил Гегель), тогда вполне естественным будет заявление о «смене» теории тождества функционализмом. Научнообразные методы работы философов сознания не поддаются такой схематизации по принципу «смены школ». Резонно задать вопрос, каким же образом можно описывать развитие аналитической философии сознания? Возможно, методы истории науки могли бы здесь подойти более, нежели методы истории философии. Историк науки, если он не занимается изложением в стиле «последовательности открытий», вполне мог бы описать структуру философии сознания, показав при этом возможность сосуществования и взаимопересечения различных точек зрения. Такого рода работа скорее была бы основана на описании принципов «конкуренции» исследовательских программ, если пользоваться словарем философии науки 70-х годов, и адаптации фрагментов одних программ в другие. Исследования в области искусственного интеллекта, как кажется, являются образцом для философов сознания, и именно в силу этого мы можем с большой степенью уверенности приписывать философии сознания не чисто философский статус, как дисциплины в рамках «нечто», именуемого «философия», а статус некоторой «квазинауки», предметом которой являются сущности, ускользающие от обычного конкретно-научного исследования.

«Сильная версия искусственного интеллекта»

Способны ли машины мыслить? Дискуссии на эту тему обострились после того, как Чемпион мира по шахматам Гарри Каспаров проиграл матч Deep Blue — компьютеру, созданному инженерами IBM. Машина, состоявшая из 32 процессоров, обладавшая 220 специализированными шахматными платами, способная оценить 200 миллионов позиций в секунду, безусловно представляла собой технологическое достижение, однако обладала ли она интеллектом?

Одно из древнейших мировых изобретений, шахматы, всегда расценивались как игра, характеризующая умственные способности человека: рассудительность, дальновидность, предусмотрительность, логика — в противоположность тем развлечениям, где победа решается волей фортуны. Недаром в течение нескольких веков идея создать аналитическую машину, способную победить человека за шахматной доской, волновала воображение изобретателей и... иллюзионистов. Одна из наиболее ранних попыток была предпринята Вольфгангом фон Кепеленом в конце XVIII в., когда он представил на суд венецианцев свой удивительный механизм. За массивным шахматным столом восседала деревянная фигура в человеческий рост в тюрбане, арабском халате и широких шароварах. Механический «Турок», как его прозвала публика, обладал удивительной способностью: после завода он готов был передвигать фигуры, и было достаточно получаса, чтобы он расправился с большинством противников. Несколько десятилетий «Турка» демонстрировали в разных европейских городах до того, как секрет был открыт. Гроссмейстером был не деревянный чурбан, а человек-карлик, прятавшийся в массивном столе. Пожалуй, назвать «Турка» интеллектуальной машиной, можно лишь в шутку, однако в отношении Deep Blue мнения расходятся.

Один из идеологов мировой паутины, изобретатель программы для распознавания голосовой речи, Рэй Курцвел в книге «Век одушевленных машин», оценивает победу шахматного компьютера как подтверждение собственной интуиции: в скором времени машинный интеллект во многом превзойдет человеческий. Через 10 лет вычислительная мощность компьютеров будет намного выше вычислительных способностей мозга, через 20 — биологический мозг будет воссоздан в кремниевых микросхемах, а через 30 — 99% интеллекта планеты будет искусственным, т.е. смысл в органических носителях интеллекта просто отпадет — подлинная жизнь будет только в сети. Курцвел не считает себя писателем-фантастом, за его спиной вполне реальные научно-технические разработки. Однако среди его читателей находятся оппоненты, приготовившие ушат холодной воды для техно-

генного энтузиазма. Как, например, Джон Сёрл. Deep Blue не состязался в шахматной игре с Гарри Каспаровым. Он вообще не имеет представления о шахматах. То, что происходило в компьютерных «органах» Deep Blue, вообще нельзя назвать мышлением! «Реальное соревнование происходило не между Каспаровым и машиной, а между Каспаровым и командой программистов и инженеров»¹. Из высказываний Сёрла следует, что разница между технологическим чудом и деревянным чучелом в отношении шахматной компетенции не принципиальна. И здесь Сёрл не упускает возможность использовать модификацию его излюбленной «Китайской комнаты» — аргумент «Шахматной комнаты».

Представим человека, который ничего не знает об игре в шахматы, запертого в комнате. Через окошко он получает какие-то написанные на бумаге символы. Далее он следует инструкциям, имеющимся у него в комнате справочника, пишет и передает через окошко ответ — такие же ничего не значащие для него символы. Предположим, что в символах закодированы позиции фигур, а справочник содержит правила ходов. Тогда, у наблюдателей снаружи сложится впечатление, что человек в комнате прекрасно разбирается в шахматах. Если справочник правильно составлен, он сможет выигрывать партию за партией, в реальности ничего не понимая. Вывод Сёрла таков: «если человек не понимает игру в шахматы, просто следуя инструкции, ее не понимает и компьютер, управляемый такой инструкцией/программой». При ближайшем рассмотрении, однако, аргумент Сёрла не так однозначен.

Игра в шахматы математически тривиальна, т.к. вся полнота информации изначально представлена обоим оппонентам, и на каждом этапе существует лишь конечное количество разрешенных ходов. Теоретически возможно просчитать каждую альтернативу и определить стратегию с помощью дедукции. Тогда почему сторонники искусственного интеллекта не празднуют победу компьютера, скажем, в игру крестики-нолики так, как в шахматном турнире? Принципиальное различие в количестве возможных комбинаций. На каждом ходу игрок выбирает приблизительно из 30 возможных комбинаций, которая в свою очередь открывает следующие 30. Если учесть, что средняя игра предполагает 40 ходов с каждой стороны, оказывается, что общее число комбинаций — 10^{118} . Это огромное число. Даже множество компьютеров, подобных Deep Blue, в миллион лет не справились бы с подобным анализом. Таким образом создатели шахматных симуляторов сталкиваются с проблемой «комбинаторного взрыва». И одной вычислительной мощности здесь недостаточно.

Эта проблема в том числе стала поводом для пессимизма в отношении шахматных компьютеров для другого скептика, профессора калифорнийского университета Губерта Дрейфуса, автора книги «Что компьютеры еще не могут делать». Он считал, что «грубой вычислительной силы» всегда будет недостаточно для хорошей игры, игры на уровне гроссмейстеров. Компьютеру не хватает человеческой способности видеть на доске перспективные и уязвимые области. Необходимы эвристические методы, а в ближайшем будущем реализация таких методов в программах маловероятна. Что ж, Дрейфус ошибался. «Я был удивлен результатами недавнего матча, как и многие другие»². Очевидно, Deep Blue не испытывал ра-

¹ Searle J. «I married a computer» // <http://www.nybooks.com/articles/539>.

² Did Deep Blue's Win over Kasparov Prove that artificial Intelligence has succeeded? A Debate, p. 267.

дости победы, так, как испытывал бы ее Гарри Каспаров, отстаивая преимущества человечества перед машинами. Однако его оппонент обладал чем-то большим, нежели «грубая вычислительная сила».

Поскольку Deep Blue не способен просто просчитать варианты игры до самого конца, он ориентируется на промежуточные цели: захватить контроль над стратегическими позициями, получить преимущество в фигурах, улучшить защиту короля. Подобные ориентиры создают в его программе иерархию «ценностей». Пусть компьютер в полной мере не понимает, что такое ферзь, ладья или пешка, но в его ценностных ориентирах им отводится совершенно различное место. С промежуточными целями программа обретает эвристические свойства. Она может делать предсказания о вероятности событий и выбирает те альтернативы, вероятность победы в которых наиболее высока. Подобное поведение некоторые называют интеллектуальным. И среди них участник дебатов с Дрейфусом, Дэниел Деннет.

Еще с середины 60-х Деннет выступал как противник и критик пессимистической позиции Дрейфуса. Соглашаясь с тем, что прогресс идет не так быстро, Деннет, однако отстаивал принципиальную возможность искусственного интеллекта. И победа компьютера добавила ему форсу. Что же, в конце концов, будет являться достаточным объективным критерием интеллекта машины: партия в шахматы, успешное прохождение неограниченного теста Тьюринга или Пулитцеровская литературная премия? «Выбирай или замолчи!»³. Что же, вопрос о шахматных компетенциях, по-видимому решен, а как нам определить достаточные и необходимые критерии интеллекта?

В ставшей классикой статье «Вычислительные машины и разум» (1950) британский математик, создатель прообраза всех современных компьютеров, Алан Тьюринг предложил ввести практический критерий мышления. Суть теста в следующем: Судья переписывается на естественном языке с двумя собеседниками, находящимися в другой комнате. Один из них — компьютер, другой — человек. Если судья не может достоверно определить, кто есть кто — тест пройден.

Тьюринг попытался схватить основной момент, характеризующий мышление. К примеру, мыслящим может быть мужчина или женщина, человек белой или черной расы, или даже не человек, а инопланетянин. Британский математик считает, что все это безразлично для включения его в класс «мыслящих вещей», как впрочем, возраст, вес, наличие рук, ног, и даже органического мозга. Тест вводит объективный критерий разумности, не необходимый, но достаточный. Ибо существо может не пройти тест, а все же быть разумным: у человека есть право просто отказаться от теста. Положительный результат, однако, свидетельствует о наличии разума. Не слишком ли просты требования? «Тест Тьюринга... полностью удовлетворяет как тест мышления»⁴, — убежден Деннет. С его точки зрения способность поддерживать интеллектуальную беседу основывается на обладании широкой компетенцией о мире и его устройстве. Для ответа на некоторые вопросы достаточно уметь сопоставлять одну фразу с другой. Однако не все фразы имеют однозначность. Возьмем, к примеру, фразы:

³ Did Deep Blue's Win over Kasparov Prove that artificial Intelligence has succeeded? A Debate, p. 266.

⁴ Dennett D. Can machines think? // «Brainchildren: essays on designing minds», Cambridge, 1998, p. 5.

1. Комитет отклонил просьбу социальной группы разрешить демонстрацию потому, что они выступали за насилие

2. Комитет отклонил просьбу социальной группы разрешить демонстрацию потому, что они боялись насилия.

Значение слова «они» в обеих фразах можно толковать по-разному. С лингвистической точки зрения можно допустить, что комитет запретил демонстрацию потому, что выступал за насилие. Но естественным для современного цивилизованного человека будет совсем другое толкование. «Для правильного понимания неоднозначных выражений ... недостаточно знать грамматику языка... Необходимо представление о политическом, социальном устройстве мира», — пишет Деннет. В реальных диалогах значение фразы контекстуально зависимо. И для ее понимания требуется герменевтический подход. В процессе беседы контекст изменяется, и количество допустимых значений растет в геометрической прогрессии. Перед любой, даже самой мощной машиной встает проблема комбинаторного взрыва. Безусловно, чтобы пройти тест Тьюринга машина должна иметь огромный запас информации, и располагать фантастической способностью оптимально ее использовать. Такая машина будет обладать знанием, мета-знанием и мета-мета знанием, иметь представление о мотивах собеседника и собственных мотивах. До настоящего момента все попытки создать такую машину оканчивались неудачей. А учрежденная специально по этому поводу Лобнеровская премия ждет победителя. До лингвистических и смысловых тонкостей еще очень далеко. Пока программы не справляются даже с простыми вопросами о мире: «Что больше, Северная Ирландия или мой ноготь?». И говорить о понимании не приходится:

Судья: Хм, давай попробуем что-нибудь другое. Я чувствую, будто мы говорим на разных языках...

Программа: Да-да, я тоже. Я действительно чувствую, что между нами установилась какая-то связь⁵.

Но, предположим, связь действительно установится, вопреки скептикам, и к радости энтузиастов ИИ цифровой компьютер, оснащенный соответствующей программой, пройдет тест Тьюринга. Будет ли тогда уверенность, что мы имеем дело с мыслящей машиной? Губерт Дрейфус, критикующий ИИ с позиции внешних различий, в таком случае готов признать успех проекта ИИ. А вот Сёрл будет настаивать, что эксперимент просто нерелевантен, исходя из внутренних различий между рациональным агентом и запрограммированной машиной. Компьютер создает видимость игры в шахматы, видимость интеллектуального общения и понимания, но это только видимость в глазах наблюдателя. В действительности имеет место лишь манипуляция единицами и нулями. Программа цифрового компьютера — всего лишь инструкция для такой манипуляции, поэтому вне зависимости от своей сложности, она всегда будет недостаточной для подлинного понимания. Поэтому опыты с конструированием таких машин не способствуют объяснению человеческого понимания. А тест Тьюринга может пройти система, которая ничего не понимает. Сёрл считает, что его аргумент «Китайская комната» очевидным образом доказывает: хорошо написанная программа

⁵ Из материалов Лобнеровского конкурса http://loebner.net/Prizel/2005_Contest/labberwacky/Jabberwacky_Judge_session4.htm.

способна «одурачить китайцев», но вовсе не свидетельствует в пользу искусственного интеллекта.

Ориентир на тест Тьюринга как критерий мышления представляется характерной чертой для сторонников Сильной версии ИИ. В статье «Разум, мозг и программы» Сёрл формулирует основной тезис критикуемой им позиции: запрограммированные должным образом компьютеры действительно понимают язык и могут в какой-то мере объяснить и человеческое понимание. В качестве пропонентов этих идей Сёрл приводит руководителя лаборатории ИИ Йельского университета Роджера Шэнка и его коллегу с факультета психологии Роберта Эбелсона, профессора информатики Стенфордского университета Терри Винограда, и автора проекта по созданию ИИ «Элиза» Джозефа Вайценбаума (Массачусетский технологический институт). Все перечисленные исследователи, по мнению Сёрла, возлагают необоснованные надежды на компьютерное моделирование когнитивных процессов человека. Они слишком сильно акцентируют внимание на «программах» мозга, забывая при этом про его биологическую специфику, «железо». Они считают, что компьютер с необходимой программой и есть разум. Сильную версию ИИ Сёрл противопоставляет Слабой, или осторожной версии, согласно которой компьютер — только полезный инструмент для изучения некоторых познавательных процессов. В особенности в узких экспертных сферах. В свете Слабой версии, Деер Блю, например, — любопытное устройство для решения специфических прикладных задач, но никак не «гроссмейстер», и уж тем более не мыслитель. А вот сторонник Сильной версии называл бы его «интеллектуалом», хотя и в очень узкой сфере, как это сделал Дрю МакДермотт (Йель): «говорить, что Деер Блю не думает, все равно, что говорить будто самолет не летает, если он не машет крыльями»⁶.

Использование компьютера как инструмента для решения прикладных когнитивных задач сегодня вполне тривиальное занятие. Поэтому Слабая версия ИИ — сфера конкретных исследований в области компьютерных технологий. А вот Сильная версия — целиком входит в философскую проблематику и предполагает философские основания. Сёрл уверен: «без той или иной формы дуализма Сильная версия ИИ не имела бы никакого смысла»⁷. В таком случае, нас ожидает удивление. Позицию Сильной версии ИИ отстаивает один из самых опасных противников дуализма, физикалист, упомянутый выше Д. Деннет. И для того, чтобы лучше представить возможность мыслящего компьютера, он предлагает воспользоваться воображением. «Я оставил свой мозг в Хьюстоне и вылетел вертолетом в Тулсу», — рассказывает Деннет о начале вымышленной секретной миссии.

По заданию Пентагона Деннету поручается обезвредить радиоактивную боеголовку в глубокой шахте. Однако задача практически невыполнима. Близость с радиоактивным аппаратом может оказаться губительной для тканей его мозга. Ученые принимают решение: изолировать мозг в лаборатории, соединить его с телом с помощью радиопередатчиков. Таким образом тело будет отправлено в Оклахому, на секретную миссию, а мозг останется в безопасности в Хьюстоне. Но случается непредвиденное — постепенно пропадает радиосвязь. Деннет, занятый демонтажом боеголовки, теряет сначала слух, потом зрение и контроль

⁶ Интервью с Drew McDermott, May 14, 1997 New York Times.

⁷ Сёрл Д. Разум, мозг и программы. // Глаз разума. Самара, 2003. С. 330.

над конечностями: «Я проклял ученых, впутавших меня в это опасное предприятие. Оглуший, ослепший и неподвижный, я сидел в радиоактивной дыре, более чем на километр вглубь под Тулсой». Но вот нарушается последняя связь, и Деннет мигом переносится обратно в Хьюстон: «если минуту назад я был заживо погребен в Оклахоме, то теперь я был лишен тела в Хьюстоне»⁸. Личность Деннета сначала была там, где находились его тело и органы чувств. С потерей связи тело стало отчужденным, бессмысленным органом. Центр личности оказался перенесен в мозг. «Я поменял местоположение со скоростью света!». Вот это мгновенное перемещение, разве не доказывает оно наличие нематериальной души, вместилища сознания, лишенного пространственных ограничений.

Мысленный эксперимент Деннета проблематизирует вопрос о центральном локусе личности. Но не обосновывает дуализм, напротив. По Деннету, он доказывает лишь ущербность обыденных представлений о Я, о сознании. Из его истории следует, что отождествление личности с телом и даже мозгом неправомерно. Приобретение нового тела оставляет личность в неприкосновенности. Как впрочем, и последовательная замена тканей мозга, от нейрона к нейрону, скажем, на искусственные протезы-микросхемы, способные функционировать точно так же, передавать такие же сигналы. Поскольку новая система на микроуровне будет работать аналогично ее органическому оригиналу, никаких заметных изменений просто не должно произойти. Функциональный изоморф по определению функционально идентичен, он тоже думает, он тоже понимает, и это все та же личность. Личность не в конкретном органическом теле, не в веществе мозга и не в какой-то особой духовной субстанции, которая, как воздушный шарик на веревочке, повсюду следует за человеком. Личность в устойчивой функциональной организации материальной системы.

Допущение возможности «протезировать мозг» в целом опирается на один из важных принципов функционализма: принцип множественной реализации. Одно и то же ментальное событие может быть связано с различного рода физическими явлениями. К примеру, существо может демонстрировать полностью рациональное поведение, но при этом физически значительно отличаться от человека: его мозг может состоять не из нейронов, а какого-то совсем иного вещества, углеродных соединений или плазмы. Обратную сторону нейронного шовинизма представляет писатель Терри Биссон в эссе «Они сделаны из мяса». Автор приводит диалог двух инопланетных существ, поймавших радиосигнал с земли:

- Они целиком состоят из мяса. Представляешь, разумное мясо!
- Что, у них нет мозга?
- Мозг есть, но только этот мозг из мяса. Вот, что я пытаюсь тебе растолковать.
- и чем тогда они думают?
- Ты не слушаешь, верно. Мозг думает. Мясо.

Аргументы в пользу функционализма можно найти ближе, на Земле. Возьмем феномен боли — неприятное ощущение, обычно связанное с повреждением телесных тканей. У человека ощущение боли передается по центральной нервной системе, через спинной мозг в таламус по А- или С-волокам. Строение нервной системы некоторых организмов, например, беспозвоночных, достаточно сильно

⁸ «Глаз Разума», «Где Я?». С. 197.

отличается от человеческих, но разве только на этом основании возможно отрицать наличие у них боли? Головоногие, в частности осьминог, демонстрируют все признаки ощущения боли: немедленное отдергивание конечностей, резкое изменение окраса, длительное избегание того предмета или той ситуации, в которой был вредоносный стимул. Подобные наблюдения опровергают отождествление боли с каким-то конкретным физиологическим процессом (например, возбуждение С-волокон), позволяют определить боль как множество вероятных причин для характерного поведения.

Деннет идет еще дальше, редуцируя к функциональным особенностям все ментальные феномены в концепции интенциональной установки. Вспомним шахматные симуляторы. Деннет считает, что, играя с компьютером, возможно принять три стратегии. Во-первых, мы можем попытаться предсказать поведение системы исходя из физических состояний аппаратной части: выяснить как работают все платы компьютера, какие сигналы поступают на вход и выход ее микросхем. Во-вторых, можно установить, каков алгоритм программы, и делать предсказания исходя из ее логической структуры. Однако обе стратегии представляют сизифов труд и под силу, разве что, демону Лапласа. Прогнозировать игру с компьютером можно и не зная столько технических деталей — достаточно предположить, что компьютер просто хочет выиграть! Допустить рациональность в поведении машины значит приписать механическому объекту «убеждения», «желания». Но ведь речь идет только о шахматной программе! Выбор за тобой: либо допускай рациональность противника, либо получай мат.

Деннет считает, что ментальные состояния компьютера и человека имеют много общего. Как в первом, так и во втором случае «убеждения» и «желания» не отсылают к какому-то субъективному приватному опыту, а указывают на объективные диспозиции к рациональному поведению. Системе свойственна интенциональность тогда и только тогда, когда мы приписываем ей «определенную информированность и направленность на какие-либо цели»⁹.

В случае с концепцией Деннета мы имеем «сокращенную» спецификацию мышления, интенциональности и сознания. Ключевым в ней является представление о рациональном поведении. Ментальные содержания Деннет определяет как диспозиции к такому поведению, а субъективный аспект сознательного переживания, то, что в философской литературе называется квалиа, считает иллюзией. Таким образом, Сильная Версия ИИ логично проистекает из функционалистских принципов его философии сознания и теории интенциональности. В некоторой степени противореча своему предыдущему высказыванию, Сёрл признает: «с отрицанием сознательных состояний Деннету не требуется больше аргументов в пользу Сильного ИИ»¹⁰.

В таком случае, неожиданной, скорее, должна оказаться позиция другого философа, оппонента и Сёрла, и Деннета. Нередукционистское представление о сознании не ведет к отрицанию Сильной версии ИИ, — считает Дэвид Чалмерс. С его точки зрения, хотя из наличия каких-либо вычислительных процессов логически не следует наличие внутреннего опыта, субъективных ощущений, подобное следование, однако, имеет место согласно естественным законам природы.

⁹ *Dennett D. Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology. Cambridge, 1998, p. 6.*

¹⁰ *Searle J. The mystery of consciousness. L., 1998, p. 106.*

Чалмерс известен прежде всего тем, что ввел наглядное деление вопроса о сознании на «легкие» и «трудную» проблемы. Все явления, имеющие отношение к поведению, такие как различение объектов с помощью органов чувств, интеграция данных, познавательные способности и даже вербальные отчеты, с его точки зрения могут быть объяснены с помощью естественных наук. Единственным недоступным для современной физики бастионом, однако, является проблема субъективного феноменального опыта. Мы можем обладать всей полнотой знания о каждом атоме и его свойствах, и из этого вывести законы химии, биологии и т.д., но феномен сознания тем не менее останется необъясненным. Физикалистское описание просто не исчерпывает всех фактов о мире. Нужны дополнительные психофизические константы, законы корреляции между функциональными состояниями систем и квалиа.

Редукционизм Деннета противоречит очевидности. Сохраняя реальность квалиа, Чалмерс пытается ей следовать. Но союз со здравым смыслом в конечном итоге не удастся и ему. «Возможно, каждая теория сознания должна содержать хотя бы одну сумасшедшую идею»¹¹. На каком этаже эволюционной лестницы появляется квалиа? Чем таким особенным отличается «венец творения» от игуаны, или даже термостата? В случае с традиционным картезианским дуализмом, источником своеобразия была душа, нематериальная субстанция. Она позволяла вводить четкую таксономию одушевленного и неодушевленного. Такая позиция, однако, несовместима с естественнонаучной точкой зрения, натуралистическим представлением о мире. И Чалмерс склоняется к гипотезе о «протосознательном» опыте. Возможно, опыт является фундаментальным свойством природы, существуют фундаментальные законы, связывающие протосознание с каждым физическим процессом. Нет необходимости допускать наличие мысли у электрона о протоне, вокруг которого он вращается. Возможен какой-то совсем примитивный вариант сознания. Исключительно короткий набор состояний, как то: белое, черное, красное. С точки зрения Чалмерса подобный облегченный вариант панпсихизма делает теорию элегантной. Сёрл же считает ее абсурдной: «в разделе своей книги о сознательной жизни термостата... Чалмерс говорит нам, что термостатом быть, конечно, не очень интересно»¹².

С другого фланга позицию Чалмерса атакует Деннет. Квалиа — ловушка для философов, ничего подобного просто быть не может. Если квалиа существует, существуют дополнительно к функциональным схемам, то они должны из чего-то состоять, например, из «фигмента». Фигмент — это как пигмент, только из него могли бы состоять квалиа. Либо ты веришь в реальность «фигмента», либо твоя позиция целиком исчерпывается функционализмом. «Дэвид Чалмерс и я обсуждали этот вопрос кажется уже неисчислимо количество раз, и он [Чалмерс] признается, что у него нет ни одного аргумента в пользу квалиа, который не был бы мной разгромлен к его полному удовлетворению, он просто не может оставить свое убеждение»¹³. Деннет рекомендует сменить диету. А Чалмерс, отрицая подобные признания, наносит оппоненту удар ниже пояса: «Деннет в приватном письме сообщил мне... что отныне склоняется к картезианскому дуализму»¹⁴.

¹¹ Interview with David Chalmers by A. Churky // <http://www.ditext.com/chalmers/chalm.html>.

¹² Searle J. The mystery of consciousness. L., 1998, p. 157.

¹³ Интервью Деннета с Узгалисом, Декабрь 29, 2004.

¹⁴ Из блога Д. Чалмерса, http://fragments.consc.net/djc/2006/07/dennett_changes.html.

И все же сторонники Сильной версии ИИ сходятся в том, что для феномена сознания важен не столько субстрат, сколько функциональная организация системы. Поэтому опыты в создании цифровых интеллектуальных систем релевантны и так много значат для прогресса в решении психофизической проблемы. Есть и другие общие черты, насколько нам известно, еще не акцентированные в исследованиях. Для сторонников Сильной версии характерно расширение класса интенциональных систем, по сравнению с обыденной точкой зрения: так, Деннет и Чалмерс, по разным причинам, относят к ним не только множество живых существ, но сложные механические устройства, уже созданные руками современных инженеров. В отличие от Сёрла, его оппоненты считают, что невозможно провести четкую грань между аутентичными интеллектуальными существами и диспозиционными автоматами, демонстрирующими псевдо-рациональное поведение. В нашем окружении уже достаточно прото-разумного, прото-интенционального.

В различных работах Сёрл пытается показать, что Сильная версия связана с конкретной онтологической позицией. Но, как мне, надеюсь, удалось показать, данная позиция онтологически нейтральна, т.е. может опираться как на монистическую физикалистскую основу, так и на дуализм свойств. И в том, и в другом случае она непротиворечиво укладывается в философскую аргументацию.

Полемика Сильной и Слабой версии далека от завершения. И сегодня сложно дать однозначный ответ. Однако, с нашей точки зрения, Сильная версия имеет конкретную позитивную программу исследования, четкие цели и критерии их достижения. В этом отношении она кажется наиболее перспективной на данный момент.

Сознание как комплекс мемов

История термина «мем» восходит к 1904 году, когда малоизвестный немецкий биолог Ричард Семон (Richard Semon) опубликовал книгу «Die Mnemische Empfindungen in ihren Beziehungen zu den Originalenempfindungen» в английском переводе получившую название «The Mneme» («Мнем»), в которой затрагивался ряд вопросов, связанных с передачей опыта в рамках культуры. Спустя 20 лет, в 1924 году, термин «мнем» появляется в книге Мориса Матерлинка «Душа белого муравья», а с выходом в 1976 году бестселлера «Эгоистичный ген» биолога-эволюциониста и этолога Ричарда Доукинса (Richard Dawkins) он приобретает свою современную форму «мем» и становится настолько модным и обсуждаемым, что дает импульс к возникновению целого научно-популярного движения, сделавшего мемы основным предметом своего изучения. Зарождение этого движения происходит в 1983 году, когда в журнале «Scientific American» в колонке Дугласа Хофштадтера (Douglas Hofstadter) появляется предложение называть дисциплину, изучающую мемы, меметикой. Большим вкладом в развивающуюся меметику была публикация в 1991 году выдающимся американским философом Дэниелом Деннетом (Daniel Dennett) его фундаментальной работы «Объясненное сознание», а также появление эссе «Вирусы сознания» Р. Доукинса в 1993 г. Однако об окончательном формировании меметики можно говорить лишь с 1996 года, когда увидели свет две книги авторов, далеких от академической науки — «Вирусы сознания: Новая наука о меме» Ричарда Броуди (Richard Brodie), долгое время работавшего программистом в «Microsoft» и создавшего первую версию текстового редактора Word», и «Ментальные микробы: как убеждения распространяются в обществе» Аарона Линча (Aaron Lynch), философа и математика по образованию, отказавшегося от научной карьеры в пользу работы инженером в компании «Fermilab». 1996 год так же был ознаменован появлением в сети Интернет электронного «Журнала меметики», который стал основным местом для публикации новейших статей и разработок.

Своеобразным синтезом накопленных в области меметики знаний явилась книга одной из самых преданных последовательниц Деннета — философа, психолога и писательницы Сьюзан Блэкмор (Susan Blackmore) «Машина мемов», которая вышла в 1999 году.

Однако, несмотря на всю популярность меметического движения и весь резонанс, который оно вызвало в обществе, с 2005 года можно говорить о его

спаде: многие из его деятелей потеряли к нему интерес (так, Р. Броуди предпочел работе над меметической теорией профессиональную игру в покер, а Аарон Линч счел термины «мем» и «меметика» неадекватными и перестал их использовать). Кроме того, «Журнал меметики» прекратил свои публикации. И, тем не менее, троица наиболее выдающихся представителей меметики: Доукинс, Деннет и Блэкмор продолжают, хоть и менее активно, использовать концепцию мемов в своих разработках.

За все время своего существования меметика накопила множество определений термина «мем». Рассмотрим наиболее распространенные из них. В оксфордском словаре английского языка фигурирует определение мема как «элемента культуры, который может передаваться на негенетическом уровне, например с помощью имитации»¹. Оно практически полностью совпадает с классическим определением, которое дается Доукинсом в книге «Расширенный фенотип» (1982): «мем — это основная единица культурной передачи, т.е. имитации»². Примерами мемов являются: «мелодии, идеи, модные словечки и выражения, способы варки похлебки или сооружения арок»³.

Зачем Доукинсу потребовалось вводить в свою концепцию понятие «мем»? Следует отметить, что Доукинс является одним из самых самоотверженных и преданных последователей дарвиновской теории, и неслучайно журнал «Discovery» назвал его «ротвейлером Дарвина» — Доукинс ведет активную и жесткую полемику со всеми антиэволюционистами, а также пытается закрыть пробелы, оставленные Дарвином в его варианте теории эволюции и максимально расширить область ее применения. В книге «Эгоистичный ген» Доукинс делает попытку посмотреть на эволюцию с точки зрения генов как эгоистичных репликаторов, использующих тела людей для своих корыстных целей — воспроизведения как можно большего числа копий самих себя. Мемы являются такими же репликаторами, как и гены, только в плоскости культуры и идей. Главной задачей мема является воспроизводство неограниченного количества копий самого себя в сознаниях людей. Так, удачная идея, возникшая в голове ученого, со временем переходит в умы его студентов, которым он читает лекции, его коллег, которые узнают о ней из его научных работ, и в том случае если идея становится модной, она продолжает размножаться от мозга к мозгу в геометрической прогрессии.

В свете сказанного становится понятна цель, ради которой Доукинс ввел идею мемов. Он сделал это для того, чтобы показать, что процесс эволюции является настолько всеобъемлющим, что охватывает не только биологические феномены, но и культурные, а законы естественного отбора действительно не только для биологических единиц, но и для культурных — мемов.

Сюзан Блэкмор, давая дефиницию мему, также делает акцент на роли имитации: «Все то, чему вы научились, подражая другому человеку, есть мем»⁴. Мемы окружают людей повсюду: «Мем — каждое слово на вашем языке, каждая крыла-

¹ Oxford English Dictionary. (<http://www.oed.com>.)

² Dawkins R. The Extended Phenotype. Oxford: Freeman, 1982. P. 112.

³ Dawkins R. The Selfish Gene. Oxford University Press, 1976. P. 206.

⁴ Blackmore S. The evolution of meme machines. // Ontopsychology and Memetics. Rome, Psicologica Editrice 33—240., 2003. (<http://www.susanblackmore.co.uk/Conferences/Ontopsych.htm>.)

тая фраза или выражение. Любая история, которую вы когда-либо слышали, и все известные вам песни — мемы. Тот факт, что вы ведете машину с левой стороны (или, может быть, с правой), что вы пьете Chianti, одеваете джинсы и футболку, собираясь на работу, все это — мемы. Стиль, в котором выдержан ваш дом и ваш велосипед, проект прокладывания дорог в вашем городе и цвет автобусов — все это и есть они, мемы»⁵.

Определение Ричарда Броуди тоже созвучно определению Доукинса: «Мем — содержащаяся в уме единица информации, которая, влияя на ход определенных событий, способствует возникновению своих копий в других людях»⁶. По мнению Броуди, понятие мем позволит людям по-новому взглянуть на многие сферы науки и жизни: «мем — это шифр человеческого поведения <...>, дающий ключ к понимаю сути религии, политики, психологии и культурной эволюции»⁷.

Наиболее интересной с философской точки зрения является концепция, которую развивает Деннет. Именно поэтому ее анализу в данной статье будет посвящено значительно больше места, чем взглядам другим исследователей. Этот яркий и провокативный философ смог не только тщательно проанализировать природу мемов, но и внедрить концепцию мемов в свою теорию сознания, вызвавшую большой резонанс в философских кругах. Так же как и Доукинс, Деннет является убежденным дарвинистом, и его собственные воззрения носят ярко выраженный эволюционистский характер.

С точки зрения Броуди, лишь Деннет сумел дать наиболее адекватное определение мема, полностью представляющее мир с его перспективы: «Мем — это сложная идея, принимающая характерный, легкий для запоминания образ»⁸. Таковы, например, идеи «колеса, одежды, вендетты, прямоугольного треугольника, алфавита, календаря, «Одиссеи», исчисления, шахмат, рисунка, сделанного по законам перспективы, эволюции с помощью естественного отбора, Импрессионизма, «Зеленых рукавов», деконструктивизма»⁹. Мемы передаются и распространяются не только от человека к человеку, через язык и поведение, но и через письменные источники, фотографии, архитектурные сооружения, инструменты, изобретения и многое другое: иными словами материальные проявления мема являются также средствами его распространения. Так — телега на колесах со спицами оказывается не только перевозчиком, скажем, сена, но и идеи телеги на колесах со спицами. В современном обществе мемы получили огромные возможности для саморепликации. Благодаря развитию библиотек, образования, телекоммуникационных технологий, в частности средств сотовой связи и сети Интернет, мемы распространяются по всему миру с невиданными скоростями.

Мемы могут быть как полезными для человека — таковы мемы «защита окружающей среды», «отказ от оружия», «образование», так и вредоносными — «наркомания», «антисемитизм», или, скажем, «граффити». Некоторые мемы уничтожаются, не успев возникнуть, другие, претерпевая небольшие изменения,

⁵ Ibid. (<http://www.susanblackmore.co.uk/Conferences/Ontopsych.htm>.)

⁶ Броуди Р. Психические вирусы. М., 2001. С. 18.

⁷ Там же. С. 13.

⁸ Dennet D.C. Consiousness Explained. Little, Brown, 1991. P. 201.

благополучно распространяются на протяжении веков. Существует определенная взаимозависимость между полезностью мема и его способностью к репликации: полезные для нас мемы являются лучшими и наиболее жизнеспособными репликаторами. Можно провести аналогию с биологией: паразитам, существующим на теле своего хозяина, не выгодно, если он перестанет существовать, поэтому они стараются как можно дольше оставаться незамеченными им и не доводить его до гибели. Тот же механизм действует и по отношению к мемам: «мягкие или безвредные мемы будут процветать, при всех равных условиях, а те мемы, которые будут фатальными для сознаний своих переносчиков, могут процветать только если им представился случай возвестить о своем существовании прежде — в противном случае они уходят ко дну вместе со своим кораблем»¹⁰. Таким образом, мемы находятся в жесткой корреляции со своими носителями. Как только уничтожается носитель — будь то человек, фотография или книга — уничтожается и мем. Если бы в древности произошло так, что все копии письменного зафиксированных диалогов Платона сгорели, то исчезли бы и все созданные им мемы, и вероятность того, что какой-то из них дошел бы до наших дней, была бы минимальной.

Как было отмечено выше, на мемы действуют законы естественного отбора и между ними существует жесткая конкурентная борьба за право внедрения в человеческие умы, вместительность которых ограничена и которые не могут выполнять более чем одну или несколько операций одновременно. Поэтому в сознание человека не может попасть сразу несколько мемов одновременно: они попадают туда по очереди, благодаря существованию виртуального «фон Ноймановского бутылочного горла».

Очевидно, что темпы меметической эволюции значительно превышают темпы генетической эволюции: вид *homo sapiens* существует на Земле уже миллионы лет, а язык, после появления которого появились мемы, — всего около десяти тысяч лет; за те десять тысяч лет, которые существует мемы, их вклад в конституирование человеческого фенотипа значительно перевесил вклад генов. Более того, само сознание есть не что иное, как продукт деятельности мемов: «Человеческое сознание является огромным комплексом мемов (или точнее, мемо-эффектов в мозге) и лучше всего может быть понято как операция «фон Ноймановской» виртуальной машины, осуществленной в параллельной архитектуре мозга, который не был спроектирован для таких действий. Силы виртуальной машины значительно увеличили изначальные силы органического носителя (hardware) на который они были установлены, но одновременно многие из ее наиболее фундаментальных черт, и в особенности ее ограничения, могут быть объяснены как побочные продукты клуджей (kludges), сделавших возможным это странное, но эффективное повторное использование существующего органа для новых целей»¹¹. Виртуальная машина мемов — это свод определенных правил или инструкций, в соответствии с которыми работа мозга становится упорядоченной и организованной. Она аналогична программному обеспечению компьютера, без которого эта машина не может полноценно функционировать и является всего лишь бесполезным скоплением металлических деталей и проводов. По мнению Деннета, «Некто или нечто, обладающее подобной виртуальной машиной в ка-

¹⁰ Dennett D.C. Darwin's Dangerous Idea. Simon&Schuster, 1995. P. 362.

¹¹ Dennet D.C. Consiousness Explained. Little, Brown, 1991. P. 210.

честве контрольной системы, является в полном смысле сознательным, и обладает сознанием именно в силу наличия этой виртуальной машины»¹². Однако, влияние мемов на мозг не ограничивается только этим фактором. Мемы так же усовершенствовали и механику своего органического носителя, сделав объемы мозга такими внушительными, какими они есть сейчас, улучшив тем самым условия для своей репликации. Изменения коснулись и более тонких уровней. В процессе меметической эволюции возникли микроструктурные различия в строении мозга представителей разных этносов, культур и языковых групп. Их невозможно выявить с помощью нейроанатомии, но, тем не менее вполне возможно, что они реально существуют.

Подход к проблеме отношения сознания и мозга, предложенный Деннетом, имеет ряд следствий. Во-первых, обладание мозгом отнюдь не означает обладание сознанием — поскольку сознание появилось значительно позже, чем мозг, во-вторых, функционально важные черты сознания невозможно выявить с помощью нейроанатомического анализа, поэтому нейроученым бессмысленно уповать на раскрытие тайны сознания посредством нейроанатомии. Наконец, сознание — это не что иное, как продукт культурной эволюции, который возникает в мозге под влиянием мемов.

Поскольку сознание является продуктом деятельности мемов, то становится невозможно представить независимый ум, восставший против них. Поэтому необоснованным кажется утверждение Доукинса, что «Человек обладает силой, позволяющей ему воспротивиться влиянию <...> эгоистичных мемов, полученных в результате воспитания <...> Мы построены как машины для генов и возвращены как машины для мемов, но мы в силах обратиться против наших создателей. Мы — единственные существа на земле, способные восстать против тирании эгоистичных репликаторов»¹³. Тем не менее, несправедливым будет оставить без внимания тот факт, что в более поздней работе «Расширенный фенотип» Доукинс признал, что поторопился с выводами, и что невозможно представить человека, воспротивившегося против своих генетических и меметических создателей.

Одним из самых провокативных следствий меметической теории является утверждение, что ни «Я», ни свободы воли на самом деле не существует. В работе «Объясненное сознание» Деннет настаивает, что врожденное представление о том, что человек обладает неким собственным неповторимым «Я» — это фундаментальная иллюзия. Самость подобна ракушке улитки или гнезду птицы и является своего рода панцирем, защищающим человека. Человек творит свое «Я», плетя сети нарративов — выдумывая и рассказывая другим всевозможные истории о том, кем он является. Кажется, что все эти рассказы как-то связаны между собой и исходят из одного источника — на самом деле это не так, они живут самостоятельной жизнью и не человек творит их, а они творят человека, поэтому Деннет предлагает называть человеческое «Я» «центром нарративной гравитации», подчеркивая тем самым его иллюзорный и абстрактный характер. В другой, более поздней книге «Опасная идея Дарвина» Деннет определяет личность как некую сложную систему взаимодействий между мозгом и мемами, которые его наполняют.

¹² Ibid. P. 281.

¹³ Dawkins R. The Selfish Gene. Oxford University Press, 1976. P. 220.

Способность к творчеству и творческая гениальность так же оказываются иллюзией: «Мемы, как только они появляются, становятся независимыми от автора и критика, как бы нам не нравилось думать, что мы сами творим наши идеи и контролируем их»¹⁴. И неслучайно многие писатели часто говорили о том, что их герои, однажды ими придуманные, начинают затем жить своей собственной жизнью, а поэты признавались, что являются всего лишь рабами идей, которые копошатся в их головах. Сьюзан Блэкмор полностью солидарна с Деннетом, и утверждает, что личность — это гиганский комплекс мемов, а люди, если посмотреть на них с точки зрения мемов — не что иное, как мемо-машины. Человеку может показаться, что он обладает своими собственными мыслями, убеждениями, творит интересные идеи — на самом деле все это мемы, а идеи не творятся им, а всего лишь сохраняются и передаются. Тот факт, что человек не может не думать — тоже заслуга мемов. Именно они принуждают его к постоянному внутреннему диалогу, порождая иллюзия потока сознания, а затем и к диалогу внешнему, ведущему к распространению мемов в умы других людей.

Но, если личность иллюзорна и является всего лишь случайным и временным набором мемов, что произойдет со свободой воли? В отношении этого вопроса Деннет и Блэкмор так же настроены скептически. По мнению Деннета, единственная свобода, которая есть у человека — это свобода предвидеть нежелательные последствия своих действий и, таким образом, избегать их. Позиция Блэкмор в отношении свободы воли такова, что нет ничего страшного в том, что человек это, в сущности, огромный мемокомплекс. Она уверена, что «Наша единственно истинная свобода происходит не из восстания против тирании эгоистичного воспроизводителя, а из понимания того, что свергать некого»¹⁵. Все, что может сделать человек — это заняться анализом своих убеждений и попытаться выявить и устранить наиболее вредоносные мемы, укоренившиеся в его уме. Одним из самых жизнеспособных, распространенных, вредных и могущественных мемокомплексов, по мнению всех основных представителей меметического движения, является религия. Р. Доукинс в статье «Вирусы сознания» (1993) и книге «Иллюзия Бога» (2006) называет религиозные мемокомплексы настоящими вирусами сознания, проявление которых в человеке часто сопровождается религиозным фанатизмом, неспособностью человека прислушиваться к любым рациональным аргументам и активному отрицанию науки. Проблема состоит в том, что люди особенно чувствительны именно к религиозным мемам, поэтому религия является таким всеохватывающим, общим для всех культур и практически неискоренимым феноменом.

Подобные взгляды на религию отстаивает и Деннет, в своей книге «Разрушая чары: религия как естественный феномен» (2006) он пишет, что вера в Бога — это мем, который вначале был благоприятным и функционировал как эволюционное преимущество, но в современном мире утратил его и стал препятствием к прогрессу.

Блэкмор так же уверена в том, что необходима дисквалификация религиозных убеждений и очищение ума. Одним из средств такого очищения от мемов яв-

¹⁴ *Dennett D.C. Darwin's Dangerous Idea. Simon&Schuster, 1995. P. 346.*

¹⁵ *Blackmore S. The evolution of meme machines. // Ontopsychology and Memetics. Rome, Psicologica Editrice 233–240. 2003. (<http://www.susanblackmore.co.uk/Conferences/Ontopsych.htm>.)*

ляется наука, и как это ни парадоксально, религия — дзен-буддизм. Наука избавляет человека от нежелательных мемов благодаря ее идеалам поиска истины и предельной очевидности, а также идеалу не принимать что-либо на веру, не подвергнув предварительно эмпирической проверке. Методы дзен-буддизма совершенно другие: он предоставляет ряд техник, способствующих остановке внутреннего монолога — это различные виды медитации, а также размышление над всевозможными коанами («Кто я?», «Кто чувствует и видит это?», «Чьи это мысли?» и проч.), которые должно привести к осознанию того, что не существует никакого субъекта, никакого «Я», и, соответственно, никакой абсолютной истины и того, что является моим.

Ричард Броуди так же высоко оценивал возможности дзен-буддизма в освобождении сознания от тирании вредоносных вирусов, видя в нем не только искусство остановки внутреннего диалога, но и искусство смотреть на жизнь с разных точек зрения: «Рассматривая жизнь с разных точек зрения, ученик в конце концов понимает, насколько нереальны его убеждения, касающиеся природы действительности»¹⁶.

Если говорить о перспективах меметического движения, то они представляются весьма неясными. У мема, в отличие от гена, нет биологического коррелята, что дает противникам меметики возможность утверждать, что мемы на самом деле не существуют. Критике подвергается и тот факт, что мемы не могут быть разделены на осмысленные единицы, и что меметика подрывает понятия личной ответственности и свободной воли и не обеспечивает лучшего понимания культуры, чем существовавшие до нее теории. На всю критику защитники меметики отвечают, что даже в своем настоящем, не лишенном недостатков и далеко от строгой науки виде, меметика уже сделала очень много положительного: дала людям возможность по-новому взглянуть на самих себя, на культуру в которой они живут, на религию, а так же поспособствовала их избавлению от вредных предрассудков.

Однако, вряд ли меметика станет в ближайшее время наукой в полном смысле этого слова. Даже среди таких ярых защитников, как Деннет и Доукинс, наметился определенный спад интереса к этой концепции. Так, в «Сладких грезах» (2005) Деннет отказывается от объяснения сознания как виртуальной машины, созданной мемами, заменяя ее так называемой «эхо-гипотезой» и метафорой «славы в мозге», согласно которой событие становится осознанным только в том случае, если оно получает более или менее долговременную презентацию в мозге. Доукинс, под влиянием шквала критики, так же стал более осторожен с термином «мем». Однако и он и Деннет продолжают использовать концепцию мемов для ниспровержения и развенчания религии.

Из всех представителей меметики лишь Блэкмор, пожалуй, сохраняет ей наибольшую преданность, развивая меметическую концепцию в своих статьях, а так же выступая с ее пропагандой на конференциях и в интервью.

¹⁶ Броуди Р. Психические вирусы. М., 2001. С. 178.

Представимость зомби и психофизическая проблема

В последнее десятилетие в аналитической философии сознания значительное внимание уделяется аргументу от представимости зомби. Согласно этому аргументу, факт, что я могу представить себе существование зомби, т.е. существа, физически одинакового со мной, но при этом полностью лишённого каких-либо феноменальных переживаний, влечёт метафизическую возможность такого существа, и, следовательно, ложность физикализма как метафизического тезиса о необходимой зависимости ментального от физического. Философская идея зомби возникла ещё в 30-е годы прошлого века¹. Затем она активно обсуждалась в 70–80 годы². В современной дискуссии эта идея связывается, прежде всего, с именем Дэвида Чалмерса, неоднократно выступавшего в защиту аргумента от представимости как одного из наиболее сильных аргументов против физикализма³. Чалмерс пытается подкрепить модальную интуицию зомби теоретическим обоснованием отношений, имеющих место между различными типами представимости и возможности. Цель настоящего доклада — систематический анализ аргумента от представимости в том виде, в котором он предложен Д. Чалмерсом.

1. Формулировка аргумента. Наиболее простая схема аргумента от представимости выглядит следующим образом⁴:

- | | |
|-------------|---|
| 1 посылка: | Зомби, т.е. существа, полностью одинаковые с нами физически, но при этом лишённые феноменальных переживаний, представимы. |
| 2 посылка: | Если зомби представимы, то зомби возможны. |
| 3 посылка: | <i>Если зомби возможны, то физикализм ложен.</i> |
| Заключение: | Физикализм ложен. |

¹ *Stout G. F.* Mind and Matter. Cambridge: Cambridge University Press, 1931.

² *Kirk R.* Zombies vs. Materialists // Proceedings of Aristotelian Society, supplementary vol. 48. 1974, p. 135–152.

³ *Chalmers D.* The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1996; *Chalmers D.* Does Conceivability entail possibility?; *Chalmers D.* The Two-Dimensional Argument Against Materialism <http://consc.net/papers/2dargument.html>.

⁴ Cp. *Chalmers D.* The Two-Dimensional Argument Against Materialism, § 1.

Данный аргумент предполагает, что физикализм является метафизическим тезисом, содержащим модальное обязательство:

- (Φ_M) Каждый возможный мир, одинаковый по своим физическим свойствам с нашим миром, должен быть одинаков с ним во всем остальном.

Ясно, что метафизическая возможность зомби прямо противоречит необходимости, которая выражена в (Φ_M). Поэтому постольку, поскольку мы рассматриваем физикализм как метафизический тезис, истинность третьей посылки не вызывает особых сомнений. Однако того же нельзя сказать о двух других посылках, входящих в аргумент. Философы расходятся между собой во мнениях, касающихся как представимости, так и возможности зомби. Эти разногласия связаны непосредственно с различием взглядов на природу представимости и отношения между представимостью и метафизической возможностью.

2. Представимость и возможность. Первая посылка утверждает, что зомби представимы. Однако что такое представимость и при каких условиях можно утверждать, что то или иное положение дел или та или иная пропозиция представима? Среди философов нет единства по этому поводу⁵. Чалмерс предлагает анализировать представимость в эпистемических терминах. Так предложение S, выражающее некоторую пропозицию P, представимо для некоторого познающего субъекта x, если S выражает когерентную гипотезу, т.е. x не может исключить априори, что S. Далее он различает три пары признаков, с помощью которых можно более обстоятельно охарактеризовать представимость. Так он различает между представимостью *prima facie* и идеальной представимостью; — между негативной и позитивной представимостью; и между первичной и вторичной представимостью:

S представимо *prima facie*, если x не знает сразу, что S исключено априори.

S представимо идеально, если x не может прийти к выводу, что S — ложно, даже после идеального рассуждения априори.

S представимо негативно, если x не может знать априори, что не S.

S представимо позитивно, если x может вообразить ситуацию, о которой верно, что S.

S первично представимо, если предположение, что S, не исключено априори, по крайней мере, в одном возможном мире, рассматриваемом как актуальный.

S вторично представимо, если предположение, что S, не исключено, по крайней мере, в одном возможном мире, рассматриваемом относительно нашего мира, принятого в качестве актуального.

Наибольшее значение из перечисленного выше имеют понятия первичной и вторичной представимости. Их введение обусловлено проблемами, которые были вызваны некоторыми идеями С. Крипке, изменившими взгляд философов на отношения между эпистемическими понятиями априори и апостериори и метафизическими понятиями необходимости и случайности⁶. Традиционно считалось, что

⁵ См. Gendler T., Hawthorne J. (eds.) *Conceivability and Possibility*. Oxford : Oxford University Press, 2002.

⁶ Kripke S. *Naming and Necessity*. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1972.

если x априори знает, что S , то S — необходимая истина. Если же x знает апостериори, что S , то S — случайная истина. Крипке привел аргументы в пользу того, что такое соответствие между знанием априори и необходимостью и знанием апостериори и случайностью далеко не всегда имеет место, так как существуют как необходимые истины апостериори, так и случайные истины априори. Например, суждение «Фосфор = Геспер» является необходимой истиной апостериори, а суждение «Длина платино-иридиевого бруска в Международном бюро мер и весов равна 1 метру» — случайным априори. Ясно, что расхождение между необходимостью и априори и случайностью и апостериори делает заключения от представимости, понятой как незнание априори, что не S , к возможности, что S , проблематичными. Так как очевидно, что хотя x не знает априори, что не верно, что Фосфор \neq Геспер, это не делает нетождественность Фосфора и Геспера подлинной метафизической возможностью, потому что планета Венера не может не быть тождественна самой себе.

Чалмерс прибегает к средствам двухмерной семантики, чтобы выйти из затруднительного положения и показать, каким образом представимость, по крайней мере, в некоторых случаях способна выполнять роль проводника к метафизической возможности. Для этого он различает между эпистемической и метафизической возможностями. Эпистемически возможным он называет такой возможный мир, для которого существует полное и непротиворечивое описание относительно некоторого субъекта и момента времени. Эпистемически возможным следует признать мир, в котором Фосфор отличен от Геспера, постольку, поскольку некоторые из древних греков считали, что Фосфор отличается от Геспера; и существует полное и непротиворечивое описание мира, в котором самая яркое небесное тело на утреннем небосклоне отличается от самой яркого небесного тела на вечернем небосклоне. Однако мир, в котором Фосфор не тождественен с Геспером, метафизически невозможен постольку, поскольку «Фосфор» и «Геспер» — жесткие десигнаторы, референтом каждого из которых является планета Венера, и тождество является рефлексивным, симметричным, транзитивным и необходимым отношением. Введение различия между метафизической и эпистемической возможностью дает Чалмерсу право сказать, что первичная представимость позволяет делать заключения относительно эпистемической возможности, а вторичная представимость — относительно метафизической возможности. Однако в случае феноменальных качеств, как, вслед за Крипке, полагает Чалмерс, имеет место полное совпадение между классом тех миров, которые возможны эпистемически, и тех, которые возможны метафизически. Поэтому если зомби представимы вообще, то они возможны не только эпистемически, но и метафизически⁷.

3. Представимость зомби. Первая посылка аргумента от представимости утверждает, что зомби представимы. В понимании Чалмерса это эквивалентно утверждению об идеальной негативной и / или позитивной первичной представимости зомби. Что касается идеальной негативной первичной представимости зомби, то она эквивалентна тому, что познающий субъект не знает априори, что зомби невозможны, даже после идеального размышления. Иными словами, идеальное размышление априори не может обнаружить противоречие в идее существа, физически полнос-

⁷ Chalmers D. The Two-Dimensional Argument Against Materialism, § 3.

тью одинакового с нами, но лишённого феноменальных переживаний. По мнению Чалмерса, негативная представимость зомби является очевидной, и обязанность доказывать, что зомби непредставимы, лежит на противниках их представимости, т. е. они обязаны показать, в чем заключается противоречивость идеи зомби⁸. Обоснование позитивной представимости зомби требует, однако, больших усилий. Необходимо предложить описание такой ситуации, о которой можно было бы сказать, что она верифицирует возможность зомби⁹. Однако сам Чалмерс довольно скромно в том, что касается этого предприятия. В «*The Conscious Mind*» он предлагает только один мысленный эксперимент, который можно считать попыткой обоснования позитивной представимости зомби. По его мнению, мы способны представить себе корпус робота, населённого огромным числом маленьких человечков, которые, имитируя поведение нервных клеток, заставляют робота двигаться и т.п. Если мы затем спросим себя: «Обладает ли данный объект сознанием?», то, по мнению Чалмерса, не каждый ответит на этот вопрос утвердительно. (Хотя он сам отвечает утвердительно!) Чалмерс полагает, что этих сомнений достаточно для позитивной представимости зомби¹⁰. Многие философы, в том числе и материалисты¹¹, соглашались с представимостью зомби, хотя возможно, что их согласие связано с отсутствием ясности относительно условий, при которых то или иное положение дел или пропозиция являются представимыми. Проблема представимости зомби, кажется, является более сложной, чем того хочется Чалмерсу. Во-первых, не ясно насколько допустимо определять представимость в терминах знания / незнания, что не / априори. Так как возможно, что представимость является (пропозициональной?) установкой, по своей природе отличной от знания. Д. Чалмерс, как и С. Ябло, пользуется термином «воображение» для выражения положительной представимости. Некоторая пропозиция представима, если субъект способен вообразить ситуацию, которая ее верифицирует. Ябло в качестве примера такой ситуации приводит свою способность вообразить «тигра за занавеской». ¹² Возможно, что такая ситуация действительно может верифицировать пропозицию «За занавеской находится тигр» и быть основанием для ее представимости. Однако какая ситуация может верифицировать пропозицию «Мой зомби-двойник пьет чай»? Как в воображаемом чаепитии я смогу отличить себя от своего «зомби-двойника», если мы с ним физически полностью одинаковы? Каким образом я могу знать, что мой «зомби-двойник» не ощущает вкуса чая и в его внутреннем мире царит «полная тишина»? Ведь возможно, что чаепитие моего «зомби-двойника» — это просто мое собственное чаепитие со стороны. «Внутренний мир» моего «зомби-двойника», кажется, должен быть доступен моему воображению не больше, чем внутренний мир любого человека, отличного от меня самого. О каждом я мог бы с тем же самым основанием предположить, что он — зомби. Однако следует ли из этого метафизическая возможность быть зом-

⁸ *Chalmers D. The Conscious Mind... p. 96.*

⁹ Cp. *Yablo S. Is Conceivability a Guide to Possibility? // Philosophy and Phenomenological Research. Nr. 53. 1993, p. 26–27.*

¹⁰ *Chalmers D. The Conscious Mind... p. 97.*

¹¹ Например, *Hill C. S. Imaginability, conceivability, possibility, and the mind-body problem // Philosophical Studies. Nr. 87. 1997, p. 61–85.*

¹² *Yablo S. Is Conceivability a Guide to Possibility?... p. 27.*

би для каждого из нас? На мой взгляд, ни одна воображаемая ситуация может не дать ответа на вопрос о представимости зомби.

Другой аспект представимости — это когерентность. Чалмерс утверждает, что он не может обнаружить в идее зомби никакого противоречия и поэтому зомби представимы. Однако другие философы, например Д. Деннет¹³ или Р. Кирк¹⁴, говорят, что они нашли такое противоречие. С точки зрения Деннета, противоречивость идеи зомби заключается в том, что, с одной стороны, зомби по определению способны делать все, что способны делать обычные люди, имеющие феноменальные переживания. Например, они могут иметь те же самые убеждения, которые имеют обычные люди. Однако, с другой стороны, некоторые сторонники представимости зомби¹⁵ утверждают, что зомби не способны задавать некоторые вопросы, которые могут задавать обычные люди, например, вопросы о смысле феноменальных переживаний¹⁶. По мнению Деннета, обычные люди — это просто-напросто «зимбо», то есть особый вид зомби, которые способны иметь интенциональные состояния более высокого порядка. Очевидно, что деннетовское опровержение предполагает, что феноменальное переживание редуцируемо к комплексу информационных состояний. Однако это именно этот тезис и является предметом спора, в котором мысленный эксперимент от представимости зомби является одним из контраргументов. Таким образом, рассуждения Деннета вызывают подозрение в порочном круге.

Роберт Кирк, один из тех, кто в 70-е годы активно увлекался идеей зомби, пересмотрел позиции, занимаемые им в прежние годы и в конце 90-х предложил аргумент в пользу противоречивости идеи зомби. По его мнению, противоречие состоит в том, что, согласно этой идее, зомби физически точно такой, как я, только с отсутствующими феноменальными качествами переживаний. Следовательно, исходя из этого определения, можно предположить, что добавление к зомби феноменальных качеств сделает его обычным человеком, обладающим феноменальным сознанием. Однако это невозможно, так как зомби по определению является чисто физической системой, поэтому внезапное возникновение феноменальных качеств не сможет наделить его феноменальным сознанием. Таким образом, в самом определении зомби скрыто противоречие¹⁷. Однако, отвечая на рассуждения Кирка, можно задать вопрос, действительно ли феноменальные качества переживаний являются чем-то, что можно просто добавить или отнять? Ведь тот же самый Д. Деннет прямо возражает против такого понимания природы сознания, говоря, что сознание неотделимо от соответствующего функционального состояния системы¹⁸. Кроме того, кажется, что аргумент Кирка предполагает истинность эпифеноменализма или, по крайней мере, его метафизическую воз-

¹³ *Dennett D. The Unimagined Preposterousness of Zombies // Journal of Consciousness Studies. Nr. 2. 1995, p. 322–326.*

¹⁴ *Kirk R. Why There Couldn't Be Zombies // Proceedings of Aristotelian Society. Supplementary vol. 48. 1999, p. 1–16.*

¹⁵ См. например, *Moody T. Conversations with Zombies // Journal of Consciousness Studies. Nr. 2. 1992, p. 198.*

¹⁶ *Dennett D. The Unimagined Preposterousness of Zombies... p. 323–324.*

¹⁷ *Kirk R. Why There Couldn't Be Zombies... p. 5–6.*

¹⁸ *Dennett D. The Unimagined Preposterousness of Zombies... p. 325.*

можность. Однако сам Кирк признает, что идея зомби не влечет эпифеноменализма¹⁹. Тем не менее, он ссылается на то, что Чалмерс признает, что если зомби метафизически возможны, то истинными могут быть панпротопсихизм, интеракционизм или эпифеноменализм²⁰. По мнению Кирка, признания возможности эпифеноменальных миров достаточно, чтобы идея зомби была признана противоречивой априори²¹. Однако эпифеноменальные миры метафизически возможны, только если зомби метафизически возможны. Однако неясно, следует ли из представимости зомби их метафизическая возможность. Таким образом, нельзя аргументировать против когерентности идеи зомби, предполагая эпифеноменализм как следствие их метафизической возможности.

На мой взгляд, дискуссия о представимости зомби свидетельствует не столько за или против когерентности этой идеи, сколько о том, что возможность зомби остается неразрешенной. Идея зомби попадает в категорию идей, которые С. Ябло называет «неразрешимыми». По его мнению, отсутствие представимости не влечет непредставимость, поскольку возможно, что я не могу вообразить такой мир, который я считаю верифицирующим некоторую пропозицию *p*, и одновременно могу вообразить такие миры, которые я не считаю фальсифицирующими *p*²². В качестве примера такой «неразрешимой» пропозиции Ябло приводит отрицание гипотезы Гольбаха, что всякое четное число представимо в виде суммы двух простых чисел. Чалмерс убедительно аргументировал, что отрицание гипотезы Гольбаха не является примером адекватным для представимости зомби, поскольку математические пропозиции имеют статус необходимых априори. Поэтому непредставимо, что среди возможных миров существуют миры, в которых гипотеза Гольбаха истинна, и миры, в которых она ложна. Она либо истинна во всех мирах, либо ложна во всех мирах²³. Зомби же могут существовать в одних мирах и не существовать в других. Однако у идеи зомби, кажется, есть еще одна своеобразная особенность, которая ускользнула от внимания Чалмерса. Действительно, существование зомби нельзя исключить априори. Однако причина этого совершенно иная, чем в случае гипотезы Гольбаха или ее отрицания. Сама идея зомби не является априорной, по крайней мере, в обычном смысле этого слова. Традиционно я могу понять некоторую идею априори в том случае, если я могу понять ее независимо от опыта²⁴. Идею зомби я могу понять только потому, что у меня есть определенный опыт, то есть опыт переживания феноменальных качеств. Следовательно, идея зомби не априори. Поэтому из незнания априори того, что зомби не существуют, не нельзя сделать вывод, что они представимы. Скорее ответ на вопрос о представимости зомби зависит от ответа на вопрос о природе самих феноменальных переживаний, а не наоборот.

¹⁹ *Kirk R. Zombies* // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/zombies/>. § 4.2.

²⁰ *Chalmers D. The Conscious Mind...* p. 150–160.

²¹ *Kirk R. Zombies...* § 4.2.

²² *Yablo S. Is Conceivability a Guide to Possibility?..* p. 31.

²³ *Chalmers D. The Conscious Mind...* p. 67.

²⁴ *Baehr J. A Priori and A Posteriori* // The Internet Encyclopedia of Philosophy. <http://www.iep.utm.edu/apriori>.

4. Метафизическая возможность и аргумент от представимости. Однако если такова окончательная мораль аргумента от представимости, то имеет ли он вообще какую-нибудь ценность для понимания психофизической проблемы. Я думаю, что необходимо положительно ответить на этот вопрос. Дело в том, что хотя он не способен пролить свет на природу сознания, он помогает лучше понять физикализм и его метафизическое значение. Идеи Чалмерса мотивированы, прежде всего, наличием в современной науке о сознании того, что можно назвать «пробелом в объяснении» феноменального сознания²⁵. Если он прав и «пробел в объяснении» действительно имеет место, то физикализм не является теорией, объясняющей все существующее. Следовательно, он ложен как метафизическая теория, претендующая на объяснение всего сущего, независимо от того, возможно ли метафизическое существование зомби или нет. Более того, метафизическая невозможность зомби нисколько не улучшает положения физикализма. Если встать на точку зрения таких сторонников физикализма, как Деннет, то если физикализм истинен и есть не что иное, как «зимбо», то есть сложный зомби. Поэтому, кажется, значение имеет не столько то, является ли идея зомби когерентной сама по себе, сколько то, что физикализм как теория влечет, что я — зомби. Физикализм же, понятый как метафизическая теория, влечет, что я являюсь зомби необходимым образом. Однако мои феноменальные переживания дают мне серьезные основания отрицать, что я — зомби. Если это так, то физикализм ложен. Легко сформулировать аргумент в пользу такого заключения:

1 посылка: Если физикализм — истинен, то мы — зомби.

2 посылка: *Мы — не зомби.*

Заключение: Физикализм ложен

Этот простой *Modus Tollens* не требует сколько-нибудь серьезной модальной метафизики, однако, может быть, именно он является тем выводом, который следует сделать из аргумента от представимости.

²⁵ *Chalmers D. The Conscious Mind... p. xi-xii.*

О физическом и логическом типах отношений между сознанием и телом

Если попытаться охарактеризовать общий вектор современных исследований по сознанию, то можно, хоть и с некоторыми оговорками, обнаружить сохранение некоего, говоря словами Р. Рорти, «привилегированного словаря», а именно словаря науки, который по-прежнему определяет критерии удовлетворительного решения проблемы «сознание-тело». Речь идет о том, что в самой структуре возможного решения этой проблемы с легкостью могут быть обнаружены императивы науки или естественнонаучных методов. Наиболее наглядно это проявляется в программе демонстрации порождающей связи между телом и сознанием, т.е. в задаче понимания того, как физическое порождает нефизическое. Как известно, на языке физики описать некое физическое состояние или предмет означает дать как можно более подробное описание всех его отношений с другими состояниями или предметами. Однако если мы признаем, что ментальные состояния не могут быть приравнены к физическим и имеют совершенно особый онтологический статус, то было бы разумно ожидать, что тип отношений между сознанием и телом будет отличаться от тех, которые используются в науке. Ведь на языке физики мы можем описать отношение между двумя столами, но не столом и его ментальным образом, поскольку естественнонаучный подход может описывать только отношения между предметами. Но сознание о вещи само по себе не есть вещь. Это последнее утверждение на сегодняшний день оспаривается уже гораздо реже, чем в совсем недавнем прошлом. Многими признано, что если физическая реальность имеет протяженность, то ментальная не имеет, если физические явления имеют набор вещественных характеристик, например массу, плотность, вес, силу, и т.д., то ментальные события их не имеют. Мысль о слоне не вызывает его появления в мозгу, равно как вкус пробуемого вина не позволяет обнаружить следов вина в веществе мозга, и, наконец, наше воспоминание о том, что некто вчера спел песню, само по себе не является ни громким, ни тихим, ни фальшивым, в то время как сама песня могла отвечать одной из этих характеристик. На сегодняшний день философия, да и, кажется, сама наука, отдают себе отчет в том, что можно и дальше продвинуться в изучении и регистрации изменений в мозгу, сопутствующих ментальным состояниям, но не получить доступ к самим ментальным состояниям, — к тому, что, вслед за Т. Нагелем, принято называть «онтологией от первого лица».

Однако проблема заключается именно в том, что связи между сознанием и предметами в большей части современных исследований объясняются по образцу связей между самими предметами. На том языке, на котором описываются связи между предметами, описывается и все остальное. И если удастся на этом языке описать отношение между физическим и ментальным, значит, мы достигли некоторого объяснения. Программа нахождения решения именно такова. Тогда понятно, что если базовым отношением между физическими объектами является отношение причинности, то именно это отношение и кладется в основание попыток разобраться с проблемой «сознание-тело», а именно, объяснить, как то, что не имеет физических характеристик, выступает причиной того, что обладает такими характеристиками и наоборот. Иными словами, проблема заключается в том, что надо показать как из одних физических процессов, влияющих на другие физические процессы, вдруг получается нефизическое событие. При этом сама постановка проблемы построена по образцу метода экспериментального естествознания: указывается на то, что есть что-то за пределами присутствия сознания, и устанавливается причинная или функциональная связь между обуславливающим и обуславливаемым. Но если мы признаем, что сознание не есть вещь, то почему же мы рассчитываем найти такую его связь с телом, как если бы речь шла о двух телах? Поиски обуславливающих причин сознания равносильны попыткам представить связь между объектным и ментальным как связь между одним объектом и другим. Но чтобы описать, каким образом сознание связано с телом в рамках естественнонаучного подхода, они должны принадлежать одному исследовательскому полю, т.е. иметь одну природу. Но, как мы уже отметили выше, сознание не есть вещь, подобно нашему телу. Применение причинно-следственного описания в отношении сознания наталкивается на известные трудности — ментальное не может влиять на физическое по причине каузальной замкнутости физического мира, равно как и физическое не может влиять на ментальное, во-первых, по той же причине, а во-вторых, потому, что, к примеру, одни и те же физические раздражители далеко не всегда приводят к одним и тем же ментальным событиям (например, прочтение доказательства теоремы Пифагора в первый раз может не привести к пониманию, во второй раз привести, а в третий — вновь остаться не понятым. При этом мы можем помнить о своем понимании, но не испытывать самого понимания). Между физическим и ментальным не получается мыслить следования потому, что причинно-следственный механизм — это всегда возможность процедуры вскрытия последовательного и непрерывного процесса перехода одних состояний в другие при сохранении качественной однородности этих состояний. Ведь причинность по определению не имеет онтологических разрывов внутри себя («природа не делает скачков»), а при попытках мыслить переход физических изменений в ментальные события приходится допускать некое короткое замыкание, некий скачок, который будет оставаться принципиально невозпроизводимым в любой экспериментальной среде. Нельзя непрерывным образом показать, как пробуемая вода во рту переходит во вкус. Анализ приведет нас от изменения рецепторов во рту к изменениям нейронов в мозге, но это состояние мозга не тождественно субъективному переживанию вкуса воды, поскольку очевидно, что осознание вещи само по себе не есть вещь.

В связи со сказанным имеет место довольно любопытная ситуация — большая часть исследователей в теории не соглашается с натурализацией сознания,

почти никто не признает его материальности, соглашаясь с имматериальностью мысли и особым онтологическим статусом ментального. В теории все обстоит именно так, но как только доходит до исследовательской практики, с сознанием начинают работать как с вещью. Это, в общем-то, неудивительно, т.к. язык принудительно отсылает к вещам. Слово — это присутствие отсутствующей вещи, и даже произнося слово «сознание», его приходится неявно помещать в «субъект-предикатную форму». И хотя бы поэтому избавиться от приписывания сознанию объектности непросто.

Трудно, однако, не согласиться с тем, что само различие между сознанием и телом является нетелесным. Другими словами, связь между сознанием и предметами может быть описана только как смысловая связь, но не как связь физическая, химическая или биологическая.

Проблема, однако, заключается еще и в том, что смысловое различие, разумеется, остается частью сознания. Смысловые связи уже предполагают сознание, которое их, эти связи и устанавливает. И потому может быть более оправданно рассуждать о сознании на языке самого сознания, не прибегая к посылкам физического опыта. Ведь невозможно игнорировать тот факт, что все попытки объяснить сознание через «не-сознание» (т.е. например физическое), сознаются как «не-сознание» все же самым сознанием. Например, когда говорят, что мозг индуцирует сознание, то невозможно отвлечься от того, что «мозг, индуцирующий мое сознание» существует в моем же сознании: опыт сознания оказывается неизбежно шире любых объектов или явлений, которые призваны служить инстанциями, порождающими сознание. Например, когда мы говорим «я испытываю чувство страха», то «страх» нельзя отличить даже логически от «сознания страха». И потому, может быть, было бы правильнее говорить так: «мое сознание индуцирует мозг, который индуцирует сознание».

Здесь, впрочем, следует упомянуть о еще одной проблеме. Нам могут возразить, что статус «связи» не обязательно должен быть физическим, но может быть и логическим. Однако и здесь не удастся избежать некоторых трудностей. В этом случае к сознанию применяют субъект-предикатную модель или субъект-объектный дуализм, что приводит к ряду логических затруднений. Это можно продемонстрировать следующим образом. Если мы пытаемся сделать сознание объектом, то в таком случае должно существовать и то, что сознает то сознание, которое объективируется в ходе исследования. Но если принять эту пару «сознающее-сознаваемое», то будет необходим третий термин, чтобы сознающее, в свою очередь стало познаваемым. Тогда имеем альтернативу: или мы произвольно останавливаемся на каком-либо элементе ряда, и в этом случае весь ряд впадает в неосознанное, т.е. мы утрачиваем не только предположительный «объект», но и полюс гипотетического «субъекта». Или мы соглашаемся на бесконечный регресс, что ни к чему не приводит. Эти соображения, впрочем, имеют довольно давнюю историю — их можно найти уже у Л. Витгенштейна (хотя и совсем недавно в работах Р. Пенроуза). Хотя, разумеется, впервые с наиболее внятной экспликацией указанных трудностей мы встречаемся в рамках феноменологии Э. Гуссерля, из которой следует неприменимость субъект-объектного механизма к сознанию, а также то, что сознание, которое сознает, совпадает с сознанием, которое познается. Уже в рамках принципа интенциональности речь идет о существовании некой неизбежной сращенности взгляда с объектом, на который этот взгляд на-

правлен, или, иными словами, удостоверяется сращенность сознающего с осознаваемым, их изначальное единство. И таким образом феноменологический подход к сознанию предписывает констатировать сознание через тавтологическую процедуру удостоверения наличияознаваемого, т.е., иными словами, вопреки канонам формальной логики, пытаюсь дать «определение» сознанию говорить не «сознание — это что-то», а «сознание — это когда...» и добавлять: «что-то сознается».

Если резюмировать сказанное, то можно сказать, что ряд фундаментальных предпосылок науки перестает работать так, как хотелось бы, как только их пытаются применить к сознанию. Если к сознанию пытаются подходить так же, как к миру физических объектов, то трудно не заметить очевидных трудностей. А именно того, что между физическим и нефизическим опытом невозможно установить отношений физического следования. Регистрация сопутствующих изменений в мозге представляет некий язык коррелятов, который впрочем, остается внешним по отношению к психическому опыту субъекта. Ментальное состояние в отличие от физического нельзя соотнести с любым другим физическим состоянием, поскольку оно, во-первых, невещественно и непространственно, а во-вторых, не укладывается в причинно-следственную цепь физических событий.

Если же к сознанию пытаются применить субъект-объектные или родовидовые схемы, то мы упираемся в логические парадоксы. Это связано с тем, что получить доступ к сознанию пытаются через тот каркас логических категорий, который сам же является фундаментальным свойством сознания. Однако неясно, что в этом случае может выступить в качестве метадескрипции. Кроме того, само сознание и выступает условием возможности оперирования этими категориями. Сознание нельзя определить через субъект-объектное или родовидовое отличия, не только потому, что оно не есть ни «объект», ни «вид», равно как ни «субъект» или «род», но и потому, что сознание неизбежно оказывается «раньше» всех подобных дистинкций. Мое сознание не есть объект по очень простой причине — ведь Я и есть само это сознание. При этом ссылка на «другое» сознание оказывается здесь бесполезной, поскольку у человека есть опыт только личного сознания, через которое, единственно, и может быть дан ему «другой». Поэтому сознание, будучи условием возможности объектности внешнего мира, само при этом объективации не подлежит.

В заключение скажем следующее. Притом, что целью настоящей работы было намерение вкратце охарактеризовать некоторые трудности применения физического или логического типов отношений к «сознанию» и «телу», в самом общем виде речь шла о проблемах того подхода к сознанию, который можно обозначить как «дескриптивный» (при этом не обязательно подразумевается метод «интроспекции»). Именно этот подход можно обозначить как в значительной степени привилегированный, если принимать во внимание направление главных исследований по философии сознания, предпринимаемых на сегодняшний день.

Между тем, уже в рамках теории психоанализа, а также в некоторых других работах психологов (к примеру, у Ж. Пиаже), равно как у заметного числа философов 20-го столетия (у Л. Витгенштейна, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и др.) можно отчетливо проследить идею того, что условием всякого сознательно-го акта являются такие акты, которые прошли вне и помимо всякой рефлексии, оставаясь для последней недоступными. Речь идет о том, что существует некий «необъективируемый остаток» в мышлении, который собственно и является са-

ним мышлением. В этой связи имеет смысл упомянуть знаменитые эксперименты Пиаже, в которых дети, производя простейшие арифметические действия, не могли ответить на вопрос «как они их осуществляют» — они лишь дублировали решение. Их объяснения состояли в повторении арифметического действия. Если экстраполировать эти простейшие наблюдения на работу сознания в целом, то можно заключить, что понимание всего многообразия того, что делает доступным наше сознание, вовсе не позволяет, между тем, понять, как строится само понимание. Не получается составить такой алгоритм, который раскладывал бы процедуру нашего понимания так, чтобы ее мог воспроизвести не только некто другой, но и в первую очередь мы сами, поскольку, как было уже ранее сказано, перепрочтение теоремы Пифагора не гарантирует достижения того состояния понимания, которое мы испытывали накануне. При этом наиболее уместно сказать, что с нами случается понимание, и язык тут довольно показателен, когда мы говорим, что «идея пришла нам в голову».

Этот, собственно, вполне феноменологический способ проблематизации сознания, поскольку речь идет о «пассивном» и «активном» синтезах (т.е. том, который объективирует и том, который собственно объективируется), как может показаться, не вполне аутентичен большинству современных исследовательских стратегий. Однако философов сознания, как нам представляется, должен интересовать именно этот активный синтез, сама машинерия, схематика того, как все происходит. При таком же подходе получается, что самое главное происходит на задней сцене или вообще за кулисами. Но притом что там «что-то» происходит, при попытках объективировать это «что-то», оно незамедлительно распадается на термины «сознание» и «тело», и, следовательно, являет проблему: «а как они связаны?». При попытках понять «как работает сознание» мы привносим неконтролируемое возмущение в процессы, которые протекают совершенно автономно. Сказанное напоминает попытки увидеть «место, где нас нет». Когда нас там нет, то как мы его увидим, а когда мы там есть, это уже не «место, где нас нет». Не менее показательная иллюстрация к сказанному — это наша неспособность увидеть собственное тело целиком, так же, как мы видим тела других людей, поскольку сам орган видения — глаз — принадлежит этому же телу, являясь его частью.

Прибегая к известному высказыванию Витгенштейна о глазе, который не видит сам себя в процессе видения (мы видим, что видит глаз, но не видим видение глаза, ибо способности имеют измерение дления, но не имеют измерения обращения на себя) можно заметить, что если бы глаз видел себя в процессе видения, то мы всегда видели бы только этот глаз, а не вещи вокруг нас. Если же мы хотим сделать объектом исследования глаз, то мы обязаны извлечь его, предварительно лишив функции видения, и поместить в пробирку. Но ведь невозможно одновременно исследовать глаз в пробирке и при этом быть без глаза (спасительная роль второго глаза, очевидно, окажется бесполезной в случае с сознанием, которое одно...). Общий смысл проблемности атрибутирования сознанию дескриптивного принципа выражается в том, что, заняв позицию, на которую смотрят, мы теряем позицию, с которой смотрят.

В феноменологической манере об этом можно сказать следующее. Когда субъект пытается конституировать способ своих конституций, вскрыть механизм, описать структуру, процедуру, машинерию, ответственную за работу конституирующего сознания, он постигает ничто, все, что ухватывается в этом акте оборачи-

вания на себя сознающего, оборачивается пустотой. Программа по конституированию механики конституирования оборачивается конституированием «ничто». Возможно, еще более нагляден принцип интенционального наведения на объект; в движении, стремящемся ухватить саму интенцию как объект интенционального акта, объектом этого движения оказывается «ничто», правильнее сказать, имеем отсутствие всякого объекта.

Отсюда следует, что ментальные состояния (еще лучше термин «ментальные события», подчеркивающий то, что мы выступаем пассивными свидетелями собственной всегда скрытой активности) даны нам в режиме фактической данности, когда «все уже случилось». И также устроено понимание: в какой-то момент мы становимся очевидцами собственного понимания.

Таким образом, притом, что в самом вопросе «что такое сознание?» сознание удостоверяет свою неустранимость, опыт сознания не может быть объяснен, но лишь возобновлен.

Гипотеза «языка мышления»

В современной когнитивной науке язык рассматривается преимущественно в качестве сложного биологического феномена. «Язык, — отмечает американский исследователь Стивен Пинкер, — не культурный артефакт, который мы усваиваем так же, как учимся называть время или узнаем, как работает федеральное правительство. В действительности, это определенная часть биологического устройства нашего мозга»¹.

Данная концепция языка опирается на теорию мышления, которая называется «гипотеза физико-символьных систем» или «компьютерная» теория сознания. Основная идея этой теории связана с выдвинутой американским психологом и философом Дж. Фодором гипотезой о существовании специфического «языка мышления», который индивидуализирует ментальные процессы благодаря своей формальной структуре, подобной синтаксической структуре естественного языка. Таким образом, люди думают не на английском или русском языке; они думают на «языке мысли», причем сохраняется возможность того, что это один и тот же язык для всех национальных языков — универсальный ментальный язык.

С философской точки зрения, гипотеза языка мышления рассматривается ее сторонниками как альтернатива логическому бихевиоризму Г. Райла и взглядам позднего Л. Витгенштейна на природу мышления. «Мы также будем утверждать, — заявляют Джерри Фодор и Чарльз Чихара, — что имеются сильные основания для неприятия философской теории, имплицитно присутствующей в работах позднего Витгенштейна»². По их мнению, позиция последнего приводит к совершенно неправдоподобным выводам относительно природы языка и мышления, а аргументация не является убедительной. В связи с этим необходим альтернативный проект, который позволил бы избежать трудностей, скрытых в философии Витгенштейна, в частности, связанных с его анализом ментальных терминов естественного языка. Возможно, то, что мы познаем в процессе обучения значению таких терминов, как «боль» и «сон», не является критериальной связью, точно проецирующей эти термины на характерные черты поведения. Напротив, полагают Фодор и Чихара, мы можем сформировать комплекс концептуальных связей,

¹ Пинкер С. Языковой инстинкт // Логос. (8) 1999. С. 103.

² Фодор Д., Чихара Ч. Операционализм и обыденный язык // Аналитическая философия: становление и развитие. М. 1998. С. 234.

которые охватывают широкий круг ментальных состояний. «Другими словами, — отмечают они, — мы развиваем целый ряд сложно взаимосвязанных «ментальных понятий», которые употребляем, имея дело с, согласуясь с, понимая, объясняя, интерпретируя и т.д. поведение других человеческих существ (так же как и свои собственные)»³.

Если же связи ментальных понятий являются концептуальными, а не критериальными, то они должны воплощаться в чем-то ином, нежели в поведении, а именно, в особом языке мышления, который хотя и близок естественным языкам по своему содержанию, но все же от них отличается. Итак, самые весомые аргументы в пользу существования ментального языка связаны с признанием комплексного характера мысли. Данная комплексность содержания предполагает наличие внутреннего символического посредника, наиболее приемлемым кандидатом на место которого является языкоподобный посредник. Образы и другие типы ментальных кодов, очевидно, не обладают такими комплексными содержаниями. Пока не обнаружены какие-либо иные репрезентационные посредники, способные опосредовать такое сложное содержание, лингвистическая форма претендует на то, чтобы рассматриваться в качестве единственного объяснительного принципа мышления.

Продуктивность мысли также подтверждает мнение, что медиум мысли является лингвистическим. Человек в состоянии создать неопределенное множество мысленных содержаний, но обладает конечной способностью к их хранению. Очевидное объяснение этого факта связано с представлением о том, что наша способность продуцирования мыслей зависит от семантически композиционного посредника — языка. Если мысли, подобно предложениям, действительно скомпонованы из ограниченного количества семантических примитивов, комбинации которых порождают новые содержания, тогда мы получаем шанс объяснить факт того, что наша способность к мышлению шире нашей способности хранения некоторого исходного материала.

Следующий аргумент, который Фодор считает решающим для доказательства лингвистического характера мысли, имеет дело с систематичностью языкового понимания. В целом, мы приписываем лингвистическую компетенцию не предложению за предложением, но скорее слово за словом, понимание которых объясняется в терминах понятий, являющихся композиционными элементами мыслей. Таким образом, мы допускаем, что кроме обладания фоновой компетенцией в данном языке, говорящий может понимать предложение, если он понимает значения всех слов в предложении. Например, если говорящий не понимает слова «мандарин», тогда мы предполагаем, что данный человек не будет способным полностью понимать любые предложения, содержащие слово «мандарин». Более того, неудача в понимании значений слов частично объясняется тем, что у говорящего не хватает соответствующих понятий. Эти соображения предполагают, что наше постижение языка является композиционным, поскольку мы приписываем понимание слов за словом, скорее, чем предложение за предложением.

Очевидно, что объяснение этого факта, отраженное в нашей апелляции к понятиям, заключается в том, что мысли являются семантически композиционными.

³ Фодор Д., Чихара Ч. Операционализм и обыденный язык // Аналитическая философия: становление и развитие. М. 1998. С. 257.

нальными, поскольку делятся на понятия. Поэтому понимание зависит от знания приемлемых ассоциаций слов и понятий. «Эти моменты, — отмечает Л. Кэй, — формируют сильный аргумент для лингвистической природы мысли в отсутствии любых очевидных альтернативных объяснений языкового понимания, которые не ссылаются на семантическую композициональность мысли. И, как уже было замечено, семантическая композициональность представляется одним из ключевых свойств, делающих систему репрезентации лингвистической»⁴.

Вместе с тем, существуют и явные препятствия для придания мышлению лингвистического характера. Во-первых, в отличие от репрезентаций как неких ментальных картин языки не похожи на то, на что они указывают. Во-вторых, языки имеют характерную синтаксическую структуру, комплекс лингвистических элементов, которые представляют собой пространственные протяженности, либо временные последовательности простых лингвистических элементов. В-третьих, языковые элементы не только синтаксически, но и семантически комбинаторны — новые содержания могут быть образованы посредством комбинирования (синтаксического или семантического) простых элементов. В-четвертых, языки семантически (так же, как и синтаксически) композициональны — значения комплексных семантических элементов есть функция значения и сочетания семантически примитивных элементов. «Идея «языка мышления», — отмечает Ханс-Роберт Грэм, — нуждается в дополнительном объяснении семантического содержания подобного внутреннего языка; в частности, требуется специфицировать необходимые и достаточные условия, благодаря которым ментальные символы могут обладать какими-то значениями, причем эти условия должны формулироваться в неинтенциональном и несемантическом словаре»⁵.

В своей книге «Психосемантика» Фодор разработал каузальную теорию репрезентаций, которая, по его мнению, может справиться с задачей спецификации семантического содержания. В соответствии с данной теорией ментальный символ «S» выражает, например, свойство «быть водой», поскольку находится в определенном каузальном отношении к воде. Особенностью фодоровской теории является утверждение того, что значение нементальных символов производно от значения ментальных символов, и что только ментальные символы имеют первичное, исходное значение.

Конечно, данное определение рассматривается лишь как грубое приближение к полноценной каузальной теории значения интенциональных состояний, поскольку оно действительно имеет серьезные недостатки. В частности, Фодор отметил, что в соответствии с вышеприведенной дефиницией, символ репрезентирует свойство, если только метки символа причиняются примерами данного свойства. Однако сохраняется возможность, что, например, метки символа «S» (лошадь) причинены не только примерами свойства лошадности, но также свойством бытия коровою, и именно в тех случаях, когда корова выглядит подобно лошади.

Если символ «S» по ошибке не причиняется свойством бытия лошадью, а причиняется свойством бытия коровою, поскольку появление обоих свойств до-

⁴ *Kaye L. The Languages of Thought // Philosophy of Science. (65) 1995. P. 92.*

⁵ *Gram H.-R. Fodor's Causal Theory of Representation // The Philosophical Quarterly. 42 (166). P. 56.*

статочно для причинения символа «S», нам следует говорить, что этот символ репрезентирует дизъюнктивное свойство бытия лошадью или бытия коровой. Все возможные причины этого символа могут интегрироваться в эту дизъюнкцию так, что ни один из них не должен рассматриваться как ошибочная репрезентация. Эта проблема называется «проблемой дизъюнкции».

Фодору приходится искать критерий, который элиминирует симметрию между обеими возможными причинами символа «S». Он полагает, что искомая асимметрия может быть найдена в различии контрфактуальных свойств этих двух каузальных отношений. Подобное различие показывает, что только одно из указанных свойств связано с репрезентативным отношением. Каузальное отношение между свойствами бытия коровой и символом «S» «лошадь» асимметрично зависит от каузальных отношений между свойствами бытия лошадью и символом «S». Фодор устанавливает это требование в качестве необходимого условия для существования первых отношений.

«Проблема дизъюнкции» в действительности не является единичной проблемой. Это скорее ярлык для целой совокупности взаимосвязанных проблем. Среди них — проблема «ясности значения», суть которой в том, что в «нормальных обстоятельствах» метки символа могут иметь только один вид причины — тот, который фиксирует значение. Например, «нормально», что коровы причиняют метки «корова». Таким образом, каузальная история разворачивается телеологически — «нормальным» способом. В действительности же менталистский знак «корова» может быть причинно обусловлен множеством способов, например мыслями о молоке, о зеленых пастбищах и т.п. В этих случаях не возникает никакой ошибочной репрезентации, когда, например, корову в темноте принимают за лошадь. Как настаивает Фодор, значение является «ясным» в том смысле, что ментальный знак «корова» безотносителен к тому, что его причинно обусловило, и безотносителен к тому, считается ли означивание как ошибка некоторого рода.

Понятое таким образом объяснение ошибки не является достаточным для объяснения «ясности». Более того, объяснение «ясности» недостаточно для объяснения ошибки: чтобы объяснить ясность, нам нужно знать, как метки могут значить то, что они есть, независимо от их причины. Чтобы объяснить ошибку, нам требуется знать не только это, но также и то, почему некоторые метки должны быть ошибочными. Другими словами, объяснение ошибки требует объяснения нормативности значения, которое общим объяснением ясности не дается.

Чтобы объяснить «ясность», следует показать, как метка может значить то, что она значит, независимо от своей причины. Решить проблему детерминации — значит показать, как метка может означать одну вещь уникально. При этом Фодор отрицает телеологические теории на основании того, что они не делают ни первого, ни второго, и, таким образом, решить «проблему дизъюнкции» не удастся. Вероятно, что объяснение того, почему метки «коровы», которые были причинно обусловлены не-коровами, все же означают коров, будет также объяснять детерминацию значения знаков «корова».

Такая теория должна удовлетворять ряду требований. Во-первых, она должна делать содержание термина определенным, во-вторых, обеспечивать объяснение ясности содержания, в-третьих, обеспечивать объяснение неверной репрезентации и ошибки. Теория семантического содержания Фодора формулирует три условия, которые предполагаются достаточными для интенционального содер-

жания. Он утверждает, что «Х» означает Х если: 1) «Х-ы причиняют «Х»-ы» является законом; 2) Некоторые «Х»-ы действительно причинены Х-ми; 3) Для всех У не = Х, если У-ки действительно причиняют «Х»-ы, тогда причинение У-ками «Х»-ов асимметрично зависит от причинения «Х»-ов Х-ами.

Третье условие придает теории Фодора способность объяснения ясности. В случаях, когда «Х»-ы причинены не-Х-ми, «Х»-ы все же значат Х-ы, потому что каузальные связи между «Х»-ми и не-Х-ми асимметрично зависят от каузальных отношений между «Х»-ми и Х-ми. Можно разрушить связь между «Х»-ми и Х-ми, но невозможно разрушить связь между ними без разрушения связи между «Х»-ми и не-Х-ми. «Ошибочное отождествление коровы в качестве лошади, — пишет Фодор, — не может заставить меня сказать «лошадь», если исключено независимое семантическое отношение между символами «лошадь» и лошадьми. Из того факта, что слово «лошадь» выражает свойство бытия лошадью (т.е. благодаря тому факту, что лошади называются «лошадьми», совсем не следует, что я имею причину произнести слово, благодаря которому корову принимают за лошадь»⁶.

Таким образом, связь между «лошадью» и лошадью опосредована интенциональным состоянием. Тогда возникает вопрос по поводу интенциональности состояния, которое, в свою очередь, отвечает за это состояние. Как замечают американские исследовательницы Р. Манфреди и Д. Саммерфилд: «Если Фодор пытается предложить натуралистическую теорию интенционального содержания, то не каждая связь может быть опосредована интенциональным состоянием, иначе исчезает натуралистический характер теории»⁷. В противном случае, в качестве натуралистической следует рассматривать и теорию, в соответствии с которой интенции Бога коррелируют «корову» и корову. Исследовательницы отмечают, что обращение Фодора к асимметричной зависимости недостаточно для объяснения «ясности» и требуется еще какое-либо телеологическое (историческое) объяснение. «Мы полагаем, — пишут они, — что теория, которая объединит вместе теорию Фодора и телеологические теории, будет лучше обеспечивать натуралистическое объяснение «ясности»»⁸.

Вместе с тем, теория языка мышления подвергается и более резкой критике. «Когнитивная наука, — отмечает американский аналитик Джон Серл, — обещала порвать с бихевиористской традицией в психологии, ибо она претендовала на то, что войдет в «черный ящик» сознания и изучит его внутреннее функционирование. К сожалению, большинство ученых-когнитивистов преобладающего направления просто повторили наихудшие ошибки бихевиористов: они настаивали на изучении только объективно-наблюдаемых феноменов, игнорируя, таким образом, сущностные свойства сознания. Поэтому, когда они открыли большой черный ящик, то обнаружили внутри лишь множество маленьких черных ящиков»⁹.

Что это за «маленькие черные ящики»? Серл отмечает, что одной из наиболее важных задач философии является прояснение различия между теми свойствами мира, которые ему внутренне присущи в том смысле, что они существуют

⁶ Fodor J. *Psychosemantics*. Cambridge, Mass., 1987. P. 106—108.

⁷ Manfredi P., Summelfield D. Robustness without Asymmetry: a Flaw in Fodor's Theory of Content // *Philosophical Studies*. 66 (1996). P. 279.

⁸ Ibid.

⁹ Серл Д. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 21.

независимо от любого наблюдателя, и теми, что зависят от наблюдателя в том смысле, что они существуют относительно некоторого внешнего наблюдателя. Доминирующей чертой в философии сознания и когнитивной науке было предположение, будто вычислительность является внутренним свойством самого мира, и что сознание и интенциональность могут быть каким-либо образом элиминированы.

Главные аргументы Серла строятся преимущественно на основе защиты тезиса о несводимости семантики к синтаксису, позднее расширенного до тезиса о несводимости семантики к физике. «Глубинная проблема, — отмечает Серл в своей книге «Открывая сознание заново», — заключается в том, что синтаксис по своей сути является понятием, зависящим от наблюдателя (*observer relative*). Возможность множественной реализации вычислительно эквивалентных процессов в разных физических средах указывает не только на то, что эти процессы абстрактны, но и на то, что они вообще внутренне не присущи данной системе. Они зависят от внешнего истолкования»¹⁰.

В компьютере операции определяются синтаксически, в то время как сознание, мысли, чувства, эмоции т.п. предполагают нечто большее, чем синтаксис. «Эти свойства, — пишет Серл, — компьютер не способен воспроизвести по определению, как бы хорошо он их не имитировал»¹¹. Для компьютера существенно важно, чтобы его операции определялись чисто формально, например, в виде последовательности нулей и единиц. Но у символов нет семантического содержания, и они должны конкретизироваться исключительно в терминах своей формальной или синтаксической структуры. Сознание же есть нечто большее, чем формальные или синтаксические процессы, поскольку внутренние ментальные состояния обладают содержанием. Сознание семанлично, программа же синтаксична. «Не существует никаких чисто физических свойств, — пишет Серл, — которые определяют, что нули и единицы вообще являются символами. Нечто является символом только относительно к некоторому наблюдателю, пользователю или агенту, который приписывает им символическую интерпретацию»¹².

Таким образом, Серл приходит к выводу, что компьютерная метафора не может быть согласована с естественнонаучной методологией. «Цель естественной науки, — отмечает он, — раскрыть и описать свойства, внутренне присущие естественному миру. Исходя из определения вычисления и познания, вычислительная наука никоим образом не сможет быть естественной наукой, потому как вычисление не является внутренне присущим свойством мира. Она приписывается в зависимости от наблюдателя»¹³.

Таким образом, сторонникам гипотезы физико-символьных систем следует делать выбор между физическим и символическим. Сознание, по-видимому, не может быть представлено в виде системы, объединяющей и то, и другое.

¹⁰ Там же. С. 194.

¹¹ Серл Д. Сознание, мозг и наука // Путь. (4) 1993. С. 23.

¹² Searle J. R. Problem of Consciousness // Social Research. 60 (1). P. 16.

¹³ Серл Д. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 196.

О проблеме экстерналистского обоснования априорного знания

Эпистемологический экстернализм (экстернализм в отношении содержания сознания — *externalism about mental content, content externalism, anti-individualism*) — это взгляд, согласно которому обоснованием убеждения субъекта *S* в том, что *p*, является нечто, к чему *S* не имеет непосредственного когнитивного доступа. Возможно, факты в мире таковы, какими они кажутся *S*, и именно они являются причинами убеждения *S* в том, что *p*, поскольку воздействуют на его чувственные рецепторы релевантным образом; однако субъекту *S* не требуется осознавать, что именно так формируется его убеждение, поэтому *S* может иметь обоснование своего убеждения, что *p*, и без этого. Интерналистское условие эпистемического обоснования формулируется с учетом того, что субъект, располагающий определенным убеждением, должен иметь когнитивный доступ к основаниям своего убеждения и к эпистемически релевантным основаниям, а экстернализм, напротив, исключает требование когнитивного доступа в качестве необходимого условия эпистемического обоснования и знания. С экстерналистской точки зрения достаточно, чтобы у убеждения было адекватное основание, независимо от того, является ли основывание этого убеждения субъектом на этом основании в каком-либо существенном смысле следствием его осознанного решения или принятия на себя соответствующего эпистемического обязательства, или же применения какой-либо индивидуальной когнитивной способности, имеющей интерналистскую интерпретацию. Но если эпистемология предполагает решение задачи реальной демаркации знания, то факторы, ответственные за знание, а следовательно, конститутивные в отношении эпистемического обоснования, должны быть доступны осмыслению и обоснованному убеждению. Иначе говоря, они должны быть в когнитивном распоряжении если не самого действующего носителя убеждения, то хотя бы какого-то носителя убеждения, в целом характеризваемого данным соответствующим комплексом когнитивных способностей; и они должны быть в его распоряжении в нормальных условиях, а не в какой-то идеальной ситуации, не реализуемой в нашем мире (т.е. с т. наз. «точки зрения Бога» или, согласно неопрагматистской идеализации, при неограниченной продолжительности жизни, и т.д.).

Здесь возникает следующая проблема: для того, чтобы дать объяснение априорному знанию с экстерналистских позиций, мы должны сочетать экстерналистский подход к трактовке содержания сознания с доктриной привилегиро-

ванного доступа субъекта к своему сознанию, согласно которой у нас есть неэмпирический способ знать свои мысли, никому более не доступный. Однако привилегированный статус знания «первого лица» находится (по крайней мере, на первый взгляд) в противоречии с главной идеей экстернализма — о том, что причины обоснования наших убеждений трансцендентны нашему сознанию. П. Богоссиан утверждает, что сочетание этих двух позиций (он называет его компатибилизмом) может привести к абсурдным результатам — т.е., с точки зрения компатибилизма, мы должны априорно знать некоторые факты о мире (знание о котором, как мы принимаем, с очевидностью является апостериорным). В статье «Что экстерналист может знать априорно?» ([1]) Богоссиан формулирует тезис компатибилизма следующим образом:

(1) Если я обладаю понятием «вода», то вода существует.

(2) Я обладаю понятием «вода».

Поэтому,

(3) Вода существует.

Согласно Богоссиану, с точки зрения экстернализма (1) известно априорно. Далее, учитывая привилегированный статус «первого лица», (2) также известно априорно. Из этого следует, что и (3) известно априорно. (Рассуждая так, Богоссиан исходит из того, что в правильно построенном аргументе априорность посылок гарантирует априорность вывода.) Однако ясно, что знание (3) не является априорным. Таким образом, компатибилизм представляет собой ущербную позицию — что, собственно, понятно; анти-компатибилистская аргументация служит не для опровержения компатибилизма как такового, а для анализа нюансов экстернализма.

Какими способами можно здесь защитить экстерналистские взгляды? Прежде всего, экстерналист может утверждать, что собственно вода или факт существования воды не является необходимым условием для того, чтобы некий субъект обладал понятием «вода» — и, таким образом, знание (1) не является априорным. Далее, экстерналист может утверждать, что, хотя вода или ее существование действительно необходимы для обладания понятием «вода», однако знание этого обстоятельства не является априорным знанием. Если мы пойдем этим путем и будем стремиться показать, что знание (1) не является априорным, то можно предложить следующий аргумент.

Для того, чтобы знать (1) («Если я обладаю понятием «вода», то вода существует»), субъект должен исходить из (по крайней мере) двух предпосылок.

(а) Если я обладаю некоторым понятием x , то объект, коррелирующий с x (т.е. экстенционал термина, который выражает понятие x), существует.

и

(b) Вода коррелирует с понятием «вода».

Здесь можно знать априорно только (а), тогда как знание (b) не может не быть апостериорным.

Однако последнее — весьма сильное — требование о том, что, если экстерналист знает (b), то он знает это лишь по опыту, также небесспорно. Возможно, истинное убеждение экстерналиста в том, что (b), черпает обоснование в тех философских рассуждениях и внутренних фактах приобретения понятия, которые привели его к тому, чтобы принять (а) априорно. Постольку, поскольку мы не предъявляем к обоснованию инфалибилистских требований, экстерналист может знать (b) по основанию (а) (в том случае, если (b) истинно).

Поэтому невозможно однозначно определить знание (а) как априорное. Так, в частности, (а) может быть просто ложным. Если в моей или чьей-либо концептуальной схеме присутствует понятие «единорог», отсюда еще не следует, что единороги существуют. Контрпримеры такого рода могут также использоваться для того, чтобы показать, что знание (1) не является априорным, поскольку (1) может быть ложным.

Можно попытаться показать, что знание (1) не является априорным, и другим путем. Предположим, что, с точки зрения экстернализма, наличие или факт существования воды выступает для субъекта предпосылкой к тому, чтобы получить понятие «вода». Это более правдоподобно, чем утверждать, что, с точки зрения экстернализма, наличие или факт существования воды требуется субъекту для того, чтобы получить понятие «вода». Если существование воды постулируется в качестве предпосылки, то факт, что вода существует, не следует из того факта, что субъект обладает понятием «вода». С точки зрения экстернализма, последнее требование — о том, что вода существует в силу того, что субъект располагает понятием «вода» — вообще не является легитимным и, таким образом, экстерналист не должен принимать (1) за априорную истину — ведь для него (1) явно ложно.

Однако здесь все еще остаются следующие вопросы: действительно ли факт наличия (или факт существования) воды может выступать предпосылкой (а не требоваться как таковой) для того, чтобы субъект мог располагать понятием «вода»? Насколько сущностно ответ на этот вопрос связан с аутентичностью экстерналистской позиции? Каким образом это можно показать?

Прежде всего, следует прояснить различие между (1) требованием наличия некоторого x и (2) требованием наличия предпосылки понятия x . Раскроем это различие следующим образом.

(1) x требуется в соответствии с наличием у субъекта S понятия x ттт каждый раз, когда S использует понятие x в момент времени t ; тогда x с необходимостью существует.

(2) x предполагается в соответствии с наличием у субъекта S понятия x ттт каждый раз, когда S использует некоторое понятие x в момент времени t , при этом понятие x было приобретено в более раннее время t^* ; тогда x с необходимостью существовало в t^* .

Такое различие выступает в защиту экстернализма: ведь даже если использование понятия x в мышлении просто предполагает, что x существовало в более раннее время, то знание этого исторического факта все равно отличается от знания некоторого факта о внешнем мире по априорным основаниям.

Таким образом, исходный вопрос, «Что экстерналист может знать априорно?» может быть переформулирован как «Что именно отрицает анти-априоризм?» При таком подходе на первый план выступает тот аспект рассмотрения экстернализма, при котором наиболее важно, что содержание нашего сознания (или, по крайней мере, его часть) таково, что не может быть помыслено, не будучи соответственно (некоторым правильным способом) связанным с внешним по отношению к сознанию миром. Последний при таком рассмотрении выступает достаточно редуцированно — как определенного типа референциальное окружение. Экстернализм, с такой точки зрения, предстает как требование, что некоторые из наших понятий являются референциально определенными — в том смысле,

что мы, возможно, не обладали бы этими понятиями, имей мы другое окружение. Тогда критике компатибилизма, направленной на демонстрацию абсурдности заключения о том, что мы можем иметь неэмпирическое знание о некоторых определенных характеристиках внешнего мира ([12], [2], [1]), может быть противопоставлена линия аргументации, основанная на том, что подобные демонстрации не могут иметь решающей объяснительной силы, поскольку невозможно знать априорно, что одно из понятий, составляющих содержание конкретного сознания, является (или не является) референциально определенным в описанном смысле.

Аргумент, согласно которому компатибилизм может привести к априорному знанию определенных особенностей внешнего мира, будет выглядеть следующим образом. Пусть P — широкое понятие. Если компатибилизм допустим, то посылки следующего аргумента могут быть известны без какого бы то ни было исследования внешней окружающей среды:

- (1) Я мыслю P .
 - (2) Если я мыслю P , то я соответственно связан с определенным окружением O .
-
- (3) Следовательно, я соответственно связан с окружением O .

То, каким образом определяется характер отношений, требуемых для того, чтобы обладать широкими понятиями, и характер конкретного референциального окружения, будет зависеть от особенностей формулировки экстерналистского тезиса. (Например, с более простой точки зрения, для этих определений окружение должно содержать референты P , а с более сложной — оно должно содержать элементы, которые могли бы послужить обоснованием для адекватного теоретизирования об этих референтах.) Однако в любом случае некоторое окружение O будет достаточно определенным для того, чтобы возможность неэмпирического знания о нем интуитивно представлялась маловероятной, поскольку референциальное окружение всегда будет представлять собою окружение более определенного типа, чем такое, например, которое определяется просто как «Существуют некоторые физические объекты» или «Существует некоторый внешний мир». Референциальное окружение O — это такое окружение, соответствующее отношению к которому требуется для владения конкретным понятием P , а не для владения понятиями вообще. С такой точки зрения, неэмпирическое знание посылок (1) и (2) может быть рассмотрено как ведущее к дедуктивному неэмпирическому знанию определенных характеристик внешнего мира.

Однако — независимо от того, какую версию экстернализма мы разбираем, и независимо от того, каковы особенности рассматриваемого понятия и окружения — в принципе невозможно знать (2) без исследования определенных характеристик внешнего окружения. Это невозможно не просто в силу эмпирицистских или физикалистских соображений, но, в анализируемом контексте, уже потому, что невозможно знать вне опыта, что то или иное из фактически имеющих у субъекта понятий является или не является референциально определенным.

Любая попытка смоделировать неэмпирическое знание внешнего мира через экстернализм из неэмпирического знания того, что мы мыслим, предполагает, что можно знать неэмпирическим путем, что одно из фактически имеющих у субъекта понятий является референциально определенным. Сторонники этой

стратегии практически признают это. Когда М. Маккинси говорит, что обладание некоторым понятием концептуально влечет за собой некоторое субстантивное суждение о внешнем окружении и интроспективное знание субъекта о том, что он обладает этим понятием ([12]), то по существу он утверждает тем самым, что можно знать априорно, что понятие является референциально определенным. То же самое по существу утверждает Дж. Браун, когда говорит о знании того, что можно быть агностиком в отношении возможного применения собственных понятий ([2]; см. также [6], [8]). П. Богоссиан также по существу утверждает, что можно знать априорно, что некоторый термин выражает референциально определенное понятие, зная, что субъект

- (а) «выражает атомарное понятие» определенным термином
- (б) «стремится называть естественный вид» этим термином, и
- (с) «индифферентен к сущности вида, который его слово предназначено называть» («indifferent about the essence of the kind that his word aims to name») ([1]).

Единственный способ соединить требование, выводимое из доктрины привилегированного доступа, с требованием экстерналистского подхода, состоит в том, чтобы предположить, что некоторое фактически имеющееся понятие, полученное интроспективно, подпадает под общий экстерналистский тезис. Посылка (2) приведенного аргумента может быть познана неэмпирическим путем лишь в том случае, если можно знать неэмпирическим путем, что понятие *П* является референциально определенным: только тогда экстерналистское знание может привести к неэмпирическому знанию (2). Однако, невозможно знать, что какое бы то ни было из фактически имеющихся у субъекта понятий является референциально определенным: сказать, что одно из фактически имеющихся у субъекта *S* понятий — понятие *П* — является референциально определенным, значит сказать, что *S*, возможно, не обладал бы *П*, если бы был связан с иным, релевантно отличающимся окружением (не-*O*). *П* может быть рассмотрено как референциально определенное *ex definitio* в отношении некоторого возможного мира *М'*, где *S* не обладает *П*, потому что *М'* релевантно отличается от фактического мира *М*. Таким образом, *S* может знать неэмпирическим путем, что *П* является референциально определенным, только в том случае, если *S* может знать неэмпирическим путем, что есть некоторый мир *М'*, где он не обладает *П*, потому что *М'* релевантно отличен от *М*. Однако получение им такого знания иным путем, нежели эмпирический, проблематично по следующим основаниям.

Субъект *S* может быть способен на основе своих релевантных семантических интуиций знать априорно, что он не будет обладать понятием *П* в мире *М'*, если *М'* будет описан достаточно подробно. Но *S* не может, далее, знать, что этот независимо и подробно описанный мир *М'* отличен от фактического мира *М* по некоторым релевантным параметрам, не зная, каким является по этим параметрам *М*. Поскольку *П* фактически является референциально определенным, релевантные характеристики *М* будут относительно определенными характеристиками внешнего окружения, знание которого требует некоторого эмпирического исследования. Таким образом, *S* не может знать неэмпирическим путем, что *М'* является и миром, в котором он не обладал бы *П*, и миром, который в релевантных отношениях отличается от *М*.

Возможно возражение, согласно которому мы можем просто постулировать, что некоторый возможный мир *М'* релевантно отличается от *М* независимо

от того, каким является M в этих релевантных отношениях. Однако в таком случае M' не будет определен достаточно детально для того, чтобы S мог на основании своих релевантных семантических интуиций знать априорно, что он не обладал бы P в M' . Можно, далее, усилить эту конвенцию дополнительным постулатом о том, что S не имел бы P в M' . (Фактически таковы неявные предпосылки, к которым могут быть возведены анти-компатибилистские аргументы.) Однако, учитывая, что нет другого не-апостериорного пути к установлению того, что минимально описанный мир M' — это тот мир, в котором S не обладал бы P , S по-прежнему не может знать априорно и что M' релевантно отличается от M , и что M' является таким миром, в котором он не обладал бы P .

Итак, невозможно знать иначе, чем апостериорно, что одно из фактически имеющих у субъекта понятий является референциально определенным. Поэтому следует признать, что существует минимум один аспект рассмотрения, в котором анти-компатибилистские аргументы не затрагивают самое сущность экстернализма, поскольку компатибилизм невозможен сам по себе, как таковой, а не в силу объединения в нем противоречащих посылок — это рассмотрение референциальных практик: вербальных, коммуникативных, номинативных и т.д.

Литература

1. Boghossian, P. 1997. What the externalist can know a priori. *Proceedings of the Aristotelian Society* 97: 161–75.
2. Brown, J. 1995. The incompatibility of anti-individualism and privileged access. *Analysis* 55: 149–56.
3. Brown, J. 1999. Boghossian on externalism and privileged access. *Analysis* 59: 52–59.
4. Brown, J. 2001. Anti-individualism and agnosticism. *Analysis* 61: 213–24.
5. Brueckner, A. 1992. What an anti-individualist knows a priori. *Analysis* 52: 111–18.
6. Brueckner, A. 2002. Anti-individualism and analyticity. *Analysis* 62: 87–91.
7. Burge, T. 1986. Intellectual norms and foundations of mind. *The Journal of Philosophy* 83: 697–720.
8. Falvey, K. 2000. The compatibility of anti-individualism and privileged access. *Analysis* 60: 137–42.
9. Goldberg, S. 2003. On our alleged a priori knowledge that water exists. *Analysis* 63: 8–41.
10. McKinsey, M. 1991. Anti-individualism and privileged access. *Analysis* 51: 9–16.
11. McLaughlin, B., and Tye, M. 1998. Is Content-Externalism Compatible with Privileged Access? *Philosophical Review*, Vol. 107, No. 3, pp. 349–380.
12. Nuccetelli, S. 1999. What anti-individualists cannot know a priori. *Analysis* 59: 48–51.

О различии психики и сознания (против Д.К. Деннета)

В исследованиях Д.К. Деннета есть общая с Д. Сёрлом особенность: оба ориентированы лишь на американскую традицию и научную литературу. Из европейцев их впечатляет только дуалист Рене Декарт, а из русских не интересуется никто, кроме Ивана Петровича Павлова, на которого Деннет в книге «Виды психики: на пути к пониманию сознания» (1995) ссылается мимоходом, как, впрочем, и на Ч. Дарвина. Эрудиция Деннета позволяет ему упомянуть в указанной книге также Аристотеля, Юма и Ницше. И только труды последнего указаны в библиографии данного издания.

Эта сторона дела волнует нас не по причине банального российского или всеевропейского патриотизма. Указанный факт еще раз подтверждает, что американская философия в целом, и аналитическая философия в частности, связывает продвижение к истине со знанием не традиции, а фактов. Иначе выглядела ситуация в классической, по преимуществу европейской философии, где считали, что истина открывается лишь тому, кто владеет адекватным предмету исследования методом. А потому именно над проблемой метода билась вся классическая философия.

В книге Деннета удивительно уже начало, где в предисловии, в частности, сказано: «Я философ, а не ученый, а мы, философы, сильнее в вопросах, чем в ответах». Для Деннета приведенное выше противопоставление тем более странно, что сам он выглядит, скорее, как ученый-натуралист, чем «философ». В его книге «Виды психики: на пути к пониманию сознания» можно найти огромный материал о жабках, макаках, головоногих и кишечнополостных. А человек появляется в этой книге время от времени. И выглядит, скорее, как поумневшее животное, чем как божье создание.

Но если человек — поумневшее животное, то чему и кому он обязан тем, что «поумнел»? Вот главный вопрос. И здесь нужно отдать должное Деннету, который пытается избежать односторонности в решении этого вопроса. Наша психика в одних аспектах очень похожа на психику других животных, пишет Деннет, а в других — чрезвычайно от них отличается. Сознание — то же самое, что психика животного, и одновременно — не то же самое.

И так же ведет себя Деннет в методологическом плане. С одной стороны он далек от плоского эволюционизма, согласно которому можно прочертить прямую линию от «амебы до Эйнштейна», а в нашем случае — от рефлекса до психи-

ки и далее к сознанию. Деннет не считает, что состояние ума напрямую зависит от состояния мозга, и что как раз усложнение мозговой организации привело к тому, что у нашего животного предка просиял свет разума. С другой стороны, Деннета не устраивает и представление о сознании как чистой воды эмердженте, что означает появление новых качеств из ничего, случайно и стихийно.

Наше сознание не могло возникнуть из простого сочетания случайных факторов. Но оно не могло изначально содержаться в исходных формах отражения действительности. Ведь последовательный эволюционизм, полагающий единую линию от амебы до Эйнштейна, содержит в себе преформизм и редукционизм одновременно. Здесь предполагается, что Эйнштейн уже в каком-то виде задан в амебе. Но от Эйнштейна при этом мало что остается.

Деннет склоняется к тому, что эволюционизм в его явном виде не позволяет определить специфику не только сознания человека, но и своеобразие психики и ее видов. «Эволюционный подход, — пишет Деннет, — помогает нам понять, как и почему ... составные части психики приняли ту форму, какую они имеют, но ни на одном прямом пути, идущем сквозь время «от микробов к человеку», нельзя обнаружить, в какой именно момент появился каждый новый элемент»¹. Если выражаться еще точнее, здесь осуществляется качественный переход особого типа. И серьезную разницу между инстинктом, психикой и сознанием Деннет как будто бы осознает и акцентирует, когда рассуждает о действиях только что вылупившегося из яйца кукушонка, который тут же начинает выпихивать из гнезда все другие яйца. «Новорожденный кукушонок, — пишет он, — естественно, действует неосознанно (Поэтому ему и нельзя приписывать сознание, даже о психике у него говорить еще трудно, — это просто инстинкт); он не имеет ни малейших представлений о рациональном основании своих беспощадных действий, но оно имеется, и, несомненно, благодаря ему в течение миллиардов лет формировалось это врожденное поведение»².

Складывается впечатление, что Деннет считает возможным не отказываться от эволюционизма, а дополнить его противоположностью, т.е. идеей эмерджентности. Эволюционизм видит в сознании разновидность психики. Идея эмерджента предполагает, что сознание психику отрицает. Что касается Деннета, то он склоняется к тому, что сознание есть психика животного, дополненная чем-то принципиально новым. И то же самое в методологическом плане происходит у него с рефлексом, который дополняется чем-то новым при эволюционном порождении психики. Таким образом, методология исследования психики и сознания у Деннета строится на принципе «старое плюс нечто новое». А в переводе на обыденный язык такой принцип дополнительности звучит как «и вашим, и нашим».

В европейской традиции, идущей еще от греков и Аристотеля с его тремя видами души, всегда четко различались чувственная душа животных и разумная душа человека. И это получило свое особое выражение в дуализме Декарта, согласно которому у человека, помимо материального тела, есть еще разумная и нравственная душа в качестве особой субстанции, не сводимой к субстанции телесной.

¹ Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания / Пер. с англ. А. Веретенникова; под общ. ред. Л.Б. Макеевой. М., Идея-Пресс. 2004. С. 8.

² Там же. С. 53.

В немецкой классической философии указанными особыми качествами обладает уже сознание, которое с точки зрения философской классики есть только у людей.

«Животные, — совершенно справедливо замечает Деннет, — отслеживают и повторно идентифицируют другие вещи (самцов или самок, добычу, потомство, любимые места добывания пищи), и они могли бы точно так же отслеживать солнце. Но мы, люди, не просто отслеживаем солнце, мы совершаем онтологическое открытие в отношении солнца: это одно и то же солнце. То же самое солнце каждый день»³. Солнце идентифицирует действительно только человек. И, как заметил еще Л. Фейербах, только человек способен к независимому, свободному созерцанию, то есть к созерцанию вещей, которые не пища, не одежда, не предмет сексуальной потребности, а просто интересный мне внешний предмет. И такое возможно не просто в психике, а в самотождественном сознании. Я и завтра узнаю то же самое солнце, которое снова взойдет на Востоке, потому что я и сам остаюсь тот же самый. Об этом тождестве сознания и самосознания писал в свое время И.Г. Фихте.

Указанная рефлексивная природа человеческого сознания, безусловно, интересует Деннета, но в этом вопросе, как и во многих других, он не в состоянии быть последовательным. Различая, он тут же смазывает указанное различие, а, отказываясь от плоского эволюционизма, он одновременно признает его преимущества. Поэтому сознание людей с его особой рефлексивной природой, по его утверждению, возникает естественным путем. «Наш вид рефлексивного мышления, — замечает он, — это очень недавнее изобретение эволюции».

В своих рассуждениях Деннет то подчеркивает разницу между психикой и сознанием, то пытается ее «смягчить». Деннет однозначно отказывается в рефлексивной способности, к примеру, жабам. «Но как же заманчиво, — пишет он о жабке, сломавшей лапку, — наделить жабу внутренним монологом, в котором она со страхом говорит о такой крайней необходимости, молит об облегчении, сокрушается по поводу своей относительной уязвимости, горько сожалеет о своих глупых действиях, приведших к этой критической ситуации, и т.д., хотя ничто из того, что известно о жабах, не дает нам права предполагать наличие этих дополнительных сопутствующих элементов. Напротив, чем больше мы узнаем о жабах, тем больше мы убеждаемся в том, что их нервная система сконструирована таким образом, чтобы позволить им жить без подобной дорогостоящей способности к рефлексии»⁴.

Если у жабки нет рефлексии, то значит у нее нет и сознания? Вроде бы так. Но в другом месте тот же Деннет признает наличие сознания у любого существа, способного ощущать. «“Способности ощущать”, — пишет он, — никогда не было дано надлежащего определения, но этот термин более или менее стандартно применяют к тому, что представляется в качестве низшей ступени сознания»⁵. Так на какой же ступени эволюции живого возникает сознание? У существ ощущающих или рефлектирующих?

Следуя за Деннетом, мы так и будем ходить кругами, повторяя «с одной стороны» и «с другой стороны», пока не определимся с основополагающим прин-

³ Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. С. 48.

⁴ Там же. С. 101.

⁵ Там же. С. 69.

ципом анализа, на чем настаивала классическая философия. И если такового нет, то прояснить природу сознания и его отличие от психики нам не помогут и самые современные научные факты.

Вот, к примеру, Деннет уверенно заявляет, что «мы вполне уверены в том, что у собак есть психика, но мы сомневаемся, есть ли она у устриц»⁶. Но на каком основании мы признаем присутствие психики у собаки или у волка? Самый простой ответ состоит в том, что волкам и собакам психика нужна, а устрицам последняя совершенно без надобности. Как не нужна волку жилетка. По кустам ее трепать? А вот психика волку нужна, т.к. без нее он никогда не догонит, к примеру, зайца.

Иначе говоря, устрице, у которой есть только рефлексy, пища должна попадать прямо в «рот», который следует лишь открывать и закрывать. Но волк так поступать не может. Ведь если бы волк при виде зайца просто открывал пасть, как это делает так называемый муравьиный лев, когда к нему падает муравей, то он просто умер бы с голоду. Поэтому волк рыскает по полям и по лесам в поисках этой пищи. И эту пищу волку нужно не просто найти, но еще и догнать. А для этого следует бежать по пересеченной местности, огибая препятствия и предупреждая возможные маневры «пищи».

Одним словом, волка отличает сложное поведение. И как раз оно предполагает в качестве своего результата и предпосылки развитую психику. Именно в поведении волка следует искать разгадку психики, а не в структурах его мозга. Хотя мозги у волка тоже другие. У существа, обладающего психикой, между стимулом и реакцией, к чему сводится все «поведение» устрицы, встраивается сложная система ориентировочной деятельности, которая не разлагается без остатка на рефлексy.

Интересно, что человеческий ребенок в формировании хватательных движений повторяет развитие животных. «Если обратиться к развитию хватания, — писал в связи с этим Л.С. Выготский, — легко заметить, что сначала ребенок хватается предмет, прикасающийся к его руке. В более позднем возрасте ребенок хватается предмет даже в том случае, когда он отдален. Вместо прежнего и непосредственно действующего раздражителя теперь уже специфическую реакцию вызывает восприятие самого предмета»⁷. Иначе говоря, человеческий ребенок сначала тоже выглядит как «муравьиный лев», «устрица» и т.п., а потом уже становится «волком» или чем-то вроде «овечки», которая способна ухватить предмет, травку, листочек и на расстоянии тоже. Но ребенок, и это очень важно, даже аналогичные животным функции приобретает в процессе общения со взрослыми, что в особенности заметно на примере воспитания слепоглухонемых детей, которые остаются чем-то вроде растений, если не применить специальные педагогические усилия. Любое новое отношение к предмету, отмечает Выготский со ссылкой на Ш. Бюлер, формируется у детей благодаря социальности. «Ш. Бюлер, — пишет он, — справедливо ставит этот факт в связь с тем, что ребенок развивает новое отношение к предмету на расстоянии благодаря тому, что все его потребности удовлетворяются взрослыми, благодаря возросшему социальному общению»⁸.

⁶ Там же. С. 11.

⁷ *Выготский Л.С. Детская психология / Выготский Л.С. Соч. в 6 тт. Т. 4. М., 1984. С. 306–307.*

⁸ Там же. С. 307.

Но собственно человеком ребенок становится тогда, когда его отношение к миру становится вполне осознанным. Именно здесь стоит ясно сформулировать разницу между той методологией дополнительности, которой пользуется Деннет, и методологией исследования сознания, которая вызревала в недрах философской классики и нашла выражение в культурно-исторической школе психологии. Последняя предполагает, что сознание есть не продолжение животной психики и не ее простое отрицание. Сознание, с этой точки зрения, есть диалектическое снятие психики подобно тому, как психика есть диалектическое снятие рефлекса. Диалектическое снятие есть включение низшего в высшее на правах подчиненного момента. Соответственно, сознание здесь понимается не как животная психика плюс нечто новое, а как качественное преобразование всей системы, в которой прежнее психическое отражение мира тормозится и в этом качестве снимается. Но понять, как именно тормозится и снимается одно в другом, можно только в контексте анализа сложившегося нового образа жизнедеятельности.

В методологическом плане слабость исследований Деннета состоит именно в том, что в качественных сдвигах от инстинкта к психике и от психики к сознанию он видит качественный скачок, но не видит того, что такого рода переходы с необходимостью сопровождаются отрицанием предшествующих форм. Ведь психика, очевидно, начинается там, где происходит торможение и в этом смысле «снятие» рефлекса. Высшие животные учатся приемам охоты и т.д. А для того, чтобы учиться охоте, а затем охотиться, безраздельное господство инстинктивного поведения должно быть ограничено. Точно так же должно быть ограничено господство животной психики, когда появляется сознание. Сознательное отношение к предмету появляется там, где снято чисто животное к нему отношение: немедленно съесть, использовать для сооружения гнезда и т.п.

Речь идет о таком образе жизнедеятельности человека, в котором связь между стимулом и реакцией опосредована уже не ориентировочной деятельностью, а созданными культурой орудиями. «Антропологи давно отмечали, — пишет Деннет, — что начало использования орудий сопровождалось значительному росту интеллекта. В естественных условиях шимпанзе для ловли термитов засовывают грубо сделанное удище глубоко в их подземные норы, затем быстро вытаскивают его со всеми заползшими на него термитами и отправляют их себе в рот. Этот факт приобретает дополнительную значимость, когда мы узнаем, что не все шимпанзе научились этому приему; в некоторых «культурах» шимпанзе термиты не служат источником пищи. Это напоминает нам, что использование орудий является признаком интеллекта в двух отношениях: интеллект требуется для того, чтобы распознавать и сохранять орудие (не говоря уже об его изготовлении), но не только, ибо орудие передает интеллект тем, кому посчастливилось его (орудие) получить. Чем лучше сконструировано орудие (чем больше информации вложено в него при его изготовлении), тем больше потенциального интеллекта оно передает тому, кто его использует. К числу наиболее важных орудий, напоминает нам Грегори, относятся те, которые он называет орудиями ума, т.е. слова»⁹.

Обратим внимание, что и здесь у Деннета налицо все тот же принцип дополнительности. С одной стороны, Деннет отмечает специфическую для чело-

⁹ Там же. С. 104.

века связь ума с орудийной деятельностью. А с другой стороны, способность к элементарным действиям с орудием служит у Деннета поводом проецировать на животных в лице обезьян «культуру», на всякий случай взятую в кавычки.

Характеризуя сознание человека, Деннет указывает на то, что оно невозможно без языка. Но язык согласно эволюционистской точке зрения дает человеку всего лишь дополнительные ориентиры в поведении и деятельности. Что касается Деннета, то он называет их «метками». И естественно он проводит здесь параллель с животными, которые оставляют «метки» при помощи особых пахучих выделений, или при помощи мочи. Иначе говоря, здесь перед нами все то же самое, а именно стирание граней между сигнальной функцией «меток» у животных и идеальной функцией слов человеческого языка. По большому счету Деннет не видит возможности перехода материального в идеальное. Поэтому он и не понимает идеального характера значений слов в отличие от чисто материального значения сигнальной функции «меток», включающих непосредственно определенную моторику.

Деннет не видит возможности перехода материального в идеальное. Он выступает против «мифа» о «двойном преобразовании»: «сначала нервная система преобразовывает свет, звук, температуру и т.п. в нейросигналы (цепочки импульсов в нервных волокнах), а затем в особом центральном месте эти цепочки импульсов преобразовываются и переводятся в некоторую другую среду — среду сознания! Так считал Декарт, и он же предположил, что шишковидная железа, находящаяся прямо в центре мозга, и есть то место, где происходит второе преобразование и переход в таинственную, нефизическую среду психики»¹⁰.

«Нефизическая среда психики» в данном случае и есть сознание. При этом Деннет замечает, что в наши дни никто из исследователей не признает существование такой «нефизической среды». Такой «нефизической среды» действительно нет внутри мозга и нервной системы, включая шишковидную железу. И нет по той простой причине, что она находится совсем в другом месте, а именно в пространстве человеческой культуры. Но парадокс заключается в том, что эту «нефизическую среду», т.е. сознание и идеальное, по-прежнему продолжают искать внутри мозга.

«Однако, — пишет Деннет, — как это ни странно, идея второго преобразования и перехода в особую физическую или материальную среду, который осуществляется в пока еще не установленной области мозга, продолжает увлекать излишне доверчивых теоретиков. Как если бы они поняли, что, поскольку вегетативная активность нервной системы — это простая чувствительность, то должно быть какое-то центральное место, где появляется способность ощущать. В конце концов, живое глазное яблоко, отделенное от мозга, не способно видеть, т.е. оно не имеет осознаваемого визуального восприятия, которое должно поэтому возникать позже, когда к простой чувствительности добавляется некий таинственный х и они вместе создают способность ощущать»¹¹.

Мы привели данную цитату из Деннета для того, чтобы подчеркнуть: не только глазное яблоко, отделенное от мозга, не способно видеть. Но и глазное яблоко вместе с мозгом ничего не видит по-человечески без человеческого предмета. Че-

¹⁰ Там же. С. 77.

¹¹ Там же.

ловческого взгляда на мир не возникает до тех пор, пока, как подчеркивает Э. Кассирер, система рецепторов и эффекторов не разрывается, будучи опосредованной символом. Это значит, что отношение человека к миру окончательно теряет свою непосредственность. «Человек, — пишет Кассирер, — сумел найти новый способ адаптации к окружающей среде. У него между системой рецепторов и эффекторов есть еще третье звено, которой можно назвать символической системой»¹².

Но «символическая система» — это и есть культура, образующая особую предметность, на которую человек уже не может реагировать чисто рефлекторно. И такая система состоит не только из собственно символов. Здесь в качестве особого предмета выступает другой человек. А в итоге рефлекторная, животная, реакция на другого человека у человека тормозится целой системой нравственных понятий, которые делают отношение человека к человеку человеческим. Это, конечно, вовсе не означает, что один человек не может отнестись к другому человеку рефлекторно. Но как отнестись к нему, это выбирает человек. И потому он свободен. То есть человек свободен не благодаря природе, — природа как таковая образует для человека систему необходимости, — а благодаря культуре, то есть системе нравственных, эстетических и прочих человеческих понятий.

Но не только другой человек разрывает систему рецепторов и эффекторов и опосредствует непосредственную реакцию, а именно тормозит ее, или отпускает на волю. Таковы и другие человеческие предметы, и, прежде всего, орудие. В орудии, как заметил еще Гегель, я владею всеобщим содержанием как всеобщим. Поэтому, считал Гегель, плуг более почтен, чем те плоды, которые он доставляет: плоды поедаются, плуг сохраняется. Я могу съесть плоды, которые доставляет плуг. Но я не могу съесть орудие, — плуг, лопату, трактор, топор и т.д. Поэтому реакция на орудие у человека не может быть чисто животной. И соответственно у животного не вызывает никакого интереса плуг, топор и т.д. В лучшем случае животное его понюхает и, убедившись в том, что это съесть нельзя, отойдет прочь. И совсем другое значение имеет орудие для человека. Причем это в подлинном смысле идеальное значение, значение власти человека над природой, в том числе и над своей собственной животной природой. В этом смысле орудие, если следовать Кассиреру, имеет для человека символическое значение. И потому символами человечности для людей становятся прежде всего орудия и их изображения: серп, молот, циркуль и т.д.

Такую же роль играет слово, которое тоже разрывает систему рецепторов и эффекторов. «Всякое самое примитивное детское слово, — писал Л.С. Выготский, — является частью целого, внутри которого оно взаимодействует с идеальной формой. Идеальная форма — источник речевого развития ребенка»¹³. Можно сказать и наоборот: речевое развитие ребенка — источник идеальной формы. Идеальность формы речи состоит в том, что вещь, названная словом, получает для человека человеческое значение. И оно состоит в том, что на слово «хлеб» нельзя реагировать так же, как на предмет, названный этим словом. Хлеб можно кусать и есть, а слово «хлеб» нельзя ни кусать, ни есть.

Когда мы произносим слово, то это, безусловно, обеспечивается определенным нервным процессом. Но в самом слове представлен отнюдь не нервный

¹² Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 470.

¹³ Выготский Л.С. Детская психология. С. 356.

процесс, а некоторый внешний предмет. При этом слово не является сигналом предмета и действия с ним. Подопытная собака, у которой выработан пищевой рефлекс на загорающуюся лампочку, иногда пытается кусать саму лампочку. Но человек, даже очень голодный, никогда не попытается укусить слово «хлеб». Ему так или иначе ясно, что в слове действительный хлеб представлен только идеально, т.е. в качестве значения и смысла этого слова. И это идеальное значение слова «хлеб» в особенности проявляется в таких формах речи, как: «Хлеб — имя существительное», «Хлеб — всему голова».

Итак, идеальное значение слова проявляется уже в том, что оно снимает чисто животную рефлекторную реакцию на вещь, на предмет. И не в нервном процессе соединяются материальное и идеальное, а в слове. Вот где соединяются звучащая и графическая материя и идеальное значение. И в слове, с одной стороны, представлен материальный нервный процесс, который протекает прежде всего в мозгу, потому что само слово, материя слова, не есть сам нервный процесс, а с другой стороны — внешний материальный предмет. И только через идеальное отражение этого предмета в слове, в орудии и других культурных образованиях, нервный процесс приобретает идеальное значение, но сам по себе он просто материальный нервный процесс, и ничего больше. И потому в анализе самой мозговой материи, в разложении ее до самой последней нервной клеточки ничего идеального обнаружить до сих пор не удалось.

Анализ физиологический, анатомический, биохимический и т.д. дальше телесной организации «мыслящего тела» продвинуть нас не может. Деннет, похоже, других методов анализа не знает, хотя он и «философ». То есть собственно философских методов он не ведает. А потому он вполне закономерно остается, так сказать, при теле, считая все остальное химерой. И итог таков: «Но пробудившийся, знающий, говорит: я — тело, только тело, и ничто больше; а душа есть только слово для чего-то в теле»¹⁴.

Иначе говоря, если нет перехода материального нервного процесса во «что-то иное», то этого «иного», то есть некоторой особой нематериальной субстанции, просто не существует. И здесь мы или должны отрицать идеальное вообще, как это делает сейчас, по словам Деннета, большинство исследователей, или должны стать дуалистами вроде Декарта, который считал, что, помимо тела и телесного нервного процесса, должна существовать еще «мыслящая» субстанция — душа, которая непонятно каким образом связана с телом. Но если переход материального в идеальное не может происходить через шишковидную железу Декарта и вообще через некую точку *x*, где кончается нервный процесс и начинается совсем другой, то этот переход должен произойти через нечто третье, что соединяет в себе и материальное, и идеальное. И этим третьим может быть, скажем, речь, слово.

Деннет как будто бы понимает роль культурных предметов для человеческого сознания. «Голое человеческое сознание, — пишет он, — без бумаги и карандаша, без речи, сопоставляемых записей и создаваемых схем — это, прежде всего, нечто невиданное для нас. Каждое человеческое сознание, на которое вы когда-либо обращали внимание, включая, в частности, и ваше собственное, рассматриваемое вами «изнутри», — это не только продукт естественного отбора,

¹⁴ Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. С. 83.

но и результат культурного переконструирования огромных масштабов»¹⁵. Здесь, как мы видим, перед нами опять и природа, и культура. Но попытка объять необъятное, привести все возможные факты и отдать должное всем подходам не делает нас «современными» философами.

Методом исследования сознания у философа Деннета, несмотря на все оговорки, в конечном счете, оказывается эволюционизм. И эта приверженность естественно-научной методологии вынуждает его приписывать рефлексивность и идеальность не только человеческому сознанию, но и психике животного, утрачивая тем самым *differentia specifica* идеального как главного предмета философского знания. «Между макромолекулами и нами лежит история, которую еще только предстоит рассказать», — замечает он. Но это не только «история», которую надо рассказать, но и реальный исторический процесс, который есть процесс становления человека человеком.

Где находится значение:
дискуссия между Сёрлом и Патнемом

Джон Сёрл в своей монографии «Интенциональность»¹ предлагает достаточно развитую аргументацию, направленную против позиции Патнема, выступая последовательным и радикальным интерналистом. Его цель заключается в том, чтобы доказать, что значения находятся «именно в голове — им просто больше нигде находиться». В данном случае Сёрл склонен рассматривать себя как традиционалиста, защищающего взгляды на значение, восходящие к Фреге. Соответственно, объект атаки Сёрла — это экстерналистский тезис Патнема.

Как отмечает Сёрл, стратегия Патнема направлена на то, чтобы показать, что возможны случаи, в которых идентичные психологические состояния будут указывать на различные экстенсионалы. Ведь «если идентичные психологические состояния могут определять различные экстенсионалы, то должно существовать нечто внешнее по отношению к психологическим состояниям, что определяло бы экстенсионалы, и, соответственно, традиционный взгляд ошибочен»². Патнем предлагает здесь два аргумента.

Первый аргумент касается того, что Патнем называет «лингвистическим разделением труда». Согласно этому принципу, всякое языковое сообщество предполагает наличие группы людей, которые являются экспертами в применении определенных терминов, которые применяются остальными членами сообщества менее компетентно. Например, в нашем сообществе некоторые люди знают о деревьях больше, чем другие, и могут, соответственно, различать буки и вязы. Другие люди знают о различиях между буками и вязами меньше, так что понятие «бука» и понятие «вяза» для таких людей является в общих чертах одинаковыми. Поэтому, согласно Патнему, в идиолекте таких людей понятия или «интенционалы» «вяза» и «бука» одинаковы, в то время как экстенсионалы различаются. «Вяз» по-прежнему обозначает вязы, а «бук» обозначает буки; в итоге мы имеем идентичное психологическое состояние, но различные экстенсионалы.

По словам Сёрла, этот аргумент не может составить существенной проблемы для интерналиста. Тезис о том, что референт определяется значением, не может быть успешно оспорен при помощи ссылки на агентов, которые не знают значения или знают его недостаточно хорошо. Тот факт, что некоторый агент не понимает дан-

¹ Searle J. Intentionality. Cambridge, 1983.

² Там же. С. 200.

ный интенционал, не может служить аргументом в пользу опровержения концепции Фреге.

Сёрл предлагает следующий анализ структуры аргумента Патнема:

1. Мое понятия «вяза» = мое понятие «бука».
2. Экстенционал «вяза» в моем идиолекте \neq экстенционал «бука» в моем идиолекте.

Как возможно, что (1) и (2) истинны одновременно? Очевидно, благодаря тому, что

3. Я знаю, что вязаы не являются буками, а буки не являются вязаами.

И это может быть известно мне, утверждает Сёрл, лишь в силу того, что вязаы и буки являются двумя различными видами деревьев. Следовательно, даже если мое понимание соответствующих понятий несовершенно, я знаю достаточно, чтобы различать и идентифицировать их. Поэтому

4. (3) является концептуальным знанием.

И, следовательно,

5. (1) неверно, мое понятие «вяза» \neq моему понятию «бука».

Второй аргумент Патнема, более влиятельный и известный, направлен на доказательство того, что даже совокупности интенциональных состояний агентов данного сообщества может быть недостаточно для фиксации экстенционала, поскольку могут существовать сообщества с идентичным набором коллективных интенционалов, но различным набором экстенционалов. Этот аргумент связан с мысленным экспериментом «Двойник Земли».

Представим себе, что где-то в глубинах космоса существует планета, в точности копирующая Землю. Эту планету даже населяют люди, говорящие на языке, который полностью идентичен русскому. Существует лишь одно различие между Землей и ее Двойником. На второй планете вещество, которое известно как «вода», имеет химическую структуру, отличную от H_2O (скажем, эта структура записывается как XYZ). При этом все обычные свойства воды-XYZ полностью идентичны воде- H_2O . Согласно Патнему, выражение «вода» на Земле в 1750 году, до того как кто-либо знал о химической структуры воды, указывало на H_2O ; а выражение «вода» на Двойнике Земли, соответственно, указывало в то же время на XYZ. Соответственно, хотя люди на обеих планетах находятся в одинаковых психологических состояниях относительно слова «вода», они имеют в виду различные экстенционалы, а следовательно, согласно Патнему, психологические состояния не определяют экстенционалы.

Контраргументы Сёрла выстраиваются следующим образом. Исходя из теории Патнема, говорит Сёрл, экстенционал общего понятия, такого как «вода», определяется указательно. Мы идентифицируем вещество «воды» при помощи определенных ее свойств, таких как бесцветность, прозрачность, безвкусность и т.п. Центральная идея здесь заключается тогда в том, что экстенционал слова «вода» определяется как нечто идентичное по структуре данному веществу, каким бы именно ни была данная структура. Согласно анализу Патнема, причина того, что «вода» на Двойнике Земли имеет иной экстенционал, чем «вода» на Земле, заключается в том, что вещество, определяемое указательно, имеет иную структуру на Двойнике, чем аналогичное вещество на Земле, а «вода» просто определяется как нечто, выступающее носителем отношения «то же самое свойство L» по отношению к данному веществу.

Теперь, спрашивает Сёрл, что именно делает Патнем с точки зрения последовательного интерналиста? Он всего лишь заменяет одно интенциональное содержание на другое: «Для традиционного кластерного интенционального содержания Патнем заменяет указательное (indexical) интенциональное содержание»³. В каждом случае, продолжает Сёрл, именно значение в голове и ничто другое определяет экстенсионал.

Как отмечает Сёрл, следует понимать контекст данной дискуссии и ее роль в обсуждении природы интенциональности. В рассуждениях Патнема о природе значения можно выделить три тезиса:

- (1) Кластер понятий не определяет экстенсионал;
- (2) Указательное определение не определяет экстенсионал;
- (3) «То, что в голове» не определяет экстенсионал.

Поскольку Патнем использует (1) и (2) для доказательства (3), то он предполагает, что указательные определения не находятся «в голове». С точки зрения Сёрла, Патнем приходит к этому выводу на основании двух посылок. Во-первых, Патнем считает, что поскольку мы не знаем микроструктуру данного вещества, которая и определяет экстенсионал, то «находящееся в голове» недостаточно для определения экстенсионала данного термина. Однако это, как утверждает Сёрл, является тривиальной ошибкой. Если мы возьмем выражение «убийца Брауна», то будет существовать некий интенционал, определяющий в качестве экстенсионала данного выражения убийцу Брауна. Для того, кто не знает, кто именно убил Брауна, экстенсионалом выражения «убийца Брауна» все еще является убийца Брауна. Точно также, говорит Сёрл, интенциональное содержание «идентичный по своей структуре с этим (указательно определяемым) веществом» является интенциональным содержанием, которое определяло бы экстенсионал, даже если нам не известна, какая именно структура имеется в виду. «Теория, согласно которой интенционалы определяют экстенсионалы, — это теория о том, что интенционалы задают определенный набор условий, которые должны быть удовлетворены для того, чтобы нечто могло являться частью соответствующего экстенсионала»⁴, — напоминает Сёрл. Модель Патнема работает именно по этому образцу: указательное определение воды имеет интенциональное содержание, то есть задает определенные условия, которым должны удовлетворять любые объекты, для того, чтобы быть частью экстенсионала термина «вода». В обоих случаях, вопрос о том, существует ли нечто, удовлетворяющее этим условиям, является чисто эмпирическим. Соответственно, тезис Патнема о том, что поскольку мы определяем «воду» в терминах неизвестной микроструктуры, то интенционалы не определяют экстенсионалов, является ошибочным.

Вторая причина, в силу которой Патнем настаивает на том, что «значения находятся не в голове», состоит в следующем:

Для этих (индексальных) слов никто не придерживается традиционной теории, согласно которой «интенционал определяет экстенсионал». Если взять наш пример с Двойником Земли: если у меня есть Doppelganger на Двойнике, то, когда я

³ Там же. С. 204.

⁴ Там же. С. 206.

думаю, «У меня болит голова», он также думает, «У меня болит голова». Но экстенционал его конкретного знака «я», выражаемого в его мысли, — это он..., в то время как экстенционал знака «я», выражаемого в моей мысли, — это я... Таким образом, одно и то же слово «я» имеет два различных экстенционала в двух различных идиолектах, но отсюда не следует, что понятие, которое я имею о себе, каким-то образом отличается от понятия, которое о себе имеет мой Doppelganger⁵.

Из этого отрывка следует, что Патнем считал невозможным применять традиционный взгляд к индексальным выражениям, а также считал, что если два индивида имеют идентичные ментальные состояния, то эти состояния должны иметь идентичные условия удовлетворения. Сёрл утверждает, что оба этих предположения ошибочны. Во-первых, говорит Сёрл, если под «интенционалом» мы понимаем интенциональное содержание, то интенционал индексального выражения как раз и определяет экстенционал; а во-вторых, в случае восприятия два человека могут находиться в идентичных ментальных состояниях, но их интенциональное содержание может при этом различаться, а значит и иметь различные условия удовлетворения. Ведь как индексальные выражения, так и восприятия — это случай самореференциальности интенционального содержания.

Представим себе, говорит Сёрл, что Джонс на Земле в 1750 году индексально определил и именовал нечто как «воду», и Джонс' на Двойнике Земли в то же время также индексально определил и именовал нечто как «воду». Поскольку они дают идентичные определения «воды» («вода» определяется как нечто идентичное по своей структуре данному веществу) и имеют идентичные переживания, Патнем утверждает, что нельзя различить экстенционал термина «вода» на Земле и ее Двойнике в терминах ментального содержания («Если переживания идентичны, как могут различаться их ментальное содержания?»). Сёрл указывает, что ответ на подобный вопрос в свете его теории интенциональности является тривиальным. Хотя Джонс и Джонс' в примере имеют идентичные визуальные переживания в ситуации, где «вода» определяется для каждого из них индексально, они не имеют идентичного интенционального содержания. Это возможно в силу каузальной самореференциальности их интенциональных состояний. В обоих случаях «вода» описывается как нечто, идентичное по своей структуре с веществом, причиняющим данный визуальный опыт, каким бы ни была его структура. Таким образом, с точки зрения Сёрла, здесь имеются идентичные переживания, идентичные выражения, но в каждом случае имеется в виду нечто различное: «в каждом случае условия удовлетворения, устанавливаемые ментальным содержанием (в голове) различаются в силу каузальной самореференциальности перцептуальных переживаний».

Сёрл подчеркивает, что из этого анализа не следует тот факт, что разные агенты на Земле должны иметь в виду нечто различное при произнесении слова «вода». Большинство людей не занимаются именованием натуральных видов, они используют слова конвенционально. Тем не менее, настаивает Сёрл, из этого анализа можно сделать вывод о том, что даже если все интуиции Патнема верны, его аргументы все-таки не показывают, что «значения находятся не в голове».

⁵ Putnam H. Meaning of meaning // Mind, Language and Reality. Cambridge, 1975, p. 234.

Проблема идеального

Наиболее фундаментальная природа сознания, психического вообще определяется понятием идеального. В.Г. Залещук хорошо показано, что начиная с античности идеальное фактически трактовалось как невещественное¹. Этому не избежал и Г.В.Ф. Гегель, в философии которого понятие идеального занимает центральное место. В философии Гегеля идеальное явно трактуется как способ существования конечного в системе бесконечного для-себя-бытия. Неявно Гегелем вкладывается дополнительно смутный смысл, связанный с неопределяемым дискурсивно представлением о мысли. Взятая в явном смысле идеальность совпадает с отношением, связью и т.д., т.е. невещественностью, непредметностью. Заклучая долю правды, такая трактовка идеального является существенным упрощением, скрывающим возможность чрезмерно расширительного понимания идеального как отношения, связи, процесса, т.е. всего того, что не является непосредственно предметным, вещественным.

В принципиальной форме научное определение идеального дано К. Марксом: идеальное есть материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней. Это определение опирается на систему философии диалектического и исторического материализма. Его трактовка определяется этой системой и не может быть вырванной из нее. В нашу задачу, однако, не входит выяснение содержания этой категории в его реальной полноте. Целью сообщения служит дальнейшая разработка категории идеального в некоторых ее существенных моментах.

Решая в принципиальной форме вопрос о природе идеального как материального, пересаженного в человеческую голову и преобразованного в ней, а не некоей самостоятельной абсолютной субстанции, Марксово определение идеального ставило проблему «пересаживания» и «преобразования» материального в человеческой голове. Решение этих проблем и, следовательно, дальнейшее углубление концепции идеального опирается на всю систему общественных, естественных и технических наук.

Сознание находится в трех важнейших отношениях: 1) к бесконечному процессу развития материи; 2) к высокоорганизованной материи — человеку (неточно говоря — мозгу); 3) к объективной реальности. Понятие идеального формулируется на основе всех указанных отношений, как итог осмысления возникновения идеального в результате развития материи, существования идеального как деятельности высшей

¹ Залещук В.Г. Проблема идеального в античной философии // Новые идеи в философии. Вып. 12 (1). Пермь, 2003.

формы материи — человека, как отображения материального (и, на этой основе, самого себя). Во всех указанных отношениях наука — физика, химия, биология, космология, психофизиология и т.д. в XX в. достигла впечатляющих результатов, которые получили глубокое философское осмысление в научной философии. В марксистской философии основательно раскрыта диалектика соотношения материального и идеального, основные моменты которой выяснены В.И. Лениным: противоположность и единство материального и идеального, абсолютность и относительность этой противоположности, диалектика перехода материального в идеальное и идеального в материальное. Однако все эти положения нуждаются в дальнейшей глубокой разработке.

Одна из важнейших проблем, с которой связаны перспективы дальнейшего продвижения теории идеального, — психофизиологическая проблема. Конкретно-научной основой ее решения выступают достижения психофизиологии, в особенности физиологии высшей нервной деятельности. На основе исследований И.М. Сеченова, И.П. Павлова и его школы, Н.Е. Введенского, А.А. Ухтомского, англо-саксонской школы Ч. Шеррингтона, Дж. Эдриана, Дж. Экклса и других, французской школы Л. Ляпика, А. и Б. Шюшар, П. Шюшар и других был предложен ряд решений психофизиологической проблемы — от дуалистических до материалистических и вульгарно-материалистических. В советской философской, психологической и физиологической науке это были концепции тождества психического и физиологического (нервного), рефлекторной природы психического, психического как свойства физиологических процессов, психического как информационного содержания физиологических процессов. Нами была обоснована концепция физиологических (нервных) основ психики, опирающаяся на концепцию идеального и теорию единого закономерного мирового процесса. С нашей точки зрения, психическое и физиологическое — два уровня, высший и низший, деятельности материального мозга. В сущности такая концепция в общих чертах была представлена в работах Сеченова и Павлова. Формула низшего как основы высшего фактически найдена во всех фундаментальных науках, где выражена в понятиях «физических основ химического», «химических основ биологического», «биологических основ социального» и т.д. Весьма любопытные процессы происходят в зарубежной философии сознания (*Philosophy of mind*). В доступной нам литературе² не обнаруживается прежнего, обычного для времен Ч. Шеррингтона, стремления к дуализму. В публикациях английских философов (Оксфорд и Кембридж) мы не встретили даже ссылок на позиции Шеррингтона, что первоначально нас немало удивило. Более того, складывается впечатление, что особый интерес проявляется к так называемой эмерджентной концепции психофизиологической проблемы. При этом из первоначальной концепции эмерджентной эволюции Моргана и Александра явно не используется конечное объяснение сложности факторами *Mind* и *Theos*. В итоге оказывается, что эмерджентная концепция весьма близка диалектико-материалистической концепции, хотя авторы пользуются другим, с нашей точки зрения неадекватным, философским языком.

Диалектика соотношения высшего и низшего основательно исследована в советской философии. Проведенные исследования, как констатирует, например, Л. Грэхэм³, не имеют конкурентов в мировой науке. Возникновение и природа

² The Cambridge Dictionary of Philosophy. Cambr. Univ. Press. 2001; Anscombe G.E.M. *Metaphysics and Philosophy of Mind*. Oxford, 1981.

идеального объясняются на основе концепции единого закономерного мирового процесса, составной части конкретно-всеобщей теории развития, которая является дальнейшим развитием теории развития, материалистической диалектики, в классическом марксизме получившей в основном абстрактно-всеобщий характер. В современной теории развития обнаружен ряд важнейших законов развития (всеобщий закон развития, закономерности соотношения высшего и низшего, законы конвергентного развития, аккумулятивного развития, всеобщий генетический закон и др.), дополняющих известные три диалектических закона, которые сами по себе недостаточны для объяснения реального процесса мирового развития, возникновения человека и его сознания. С изложенных позиций предложено определение идеального как предмета, существующего не на базе своего собственного специфического материального субстрата, а на базе универсального материального субстрата — человека как наивысшей формы материи, единства всеобщего, особенного и единичного, конечного и бесконечного. Отметим, в частности, что таким образом в определение идеального введено понятие бесконечности.

Психофизиологическая проблема нуждается в дальнейшем углубленном исследовании. Ее обсуждение в отечественной науке зашло, на наш взгляд, в тупик, столкнувшись с заостренной формой проблемы — психофизиологическим парадоксом, сформулированным нами в 1960-е гг.⁴ Известно, что из органов чувств в мозг поступают качественно однородные нервные импульсы, которые вызывают в мозгу качественно разнородные образы. Каким образом мозг «узнает», каким качествам соответствуют поступающие в него качественно однородные сигналы? В 60-е гг. был предпринят ряд попыток объяснения: от смешного «объяснения телеграфиста» («кодирование — декодирование») до фактического возврата к идее И. Мюллера (качественная разнородность нервных импульсов), противоречащей аксиомам физиологии. В доступной нам зарубежной литературе мы не обнаружили даже попытки сформулировать парадокс, хотя у Ч. Шеррингтона в 1906 и 1940 гг. было некоторое приближение к нему («Self see the Sun»). В 1960-е гг. нами было предложено принципиально иное объяснение. Во избежании скрытой неточности, следует пояснить статус психофизиологической проблемы в рамках проблемы «сознание — человек». Психофизиологическая проблема возникает в результате двойной редукции проблемы сознания и человека: ее сведения сначала к проблеме сознания и мозга, затем к проблеме психического и физиологического. Игнорирование двойной редукции является причиной ряда неадекватных трактовок.

Одна из сложнейших проблем теории идеального — его способ существования. Идеальное, сознание, психика — это специфическая реальность, субъективная реальность. С позиций диалектического материализма реальность психики — достаточно простая истина, хотя еще не перевелись «философы», приписывающие марксизму отрицание реальности сознания. Для научной философии проблемой является не существование такой реальности, а коренные ее особенности. В наиболее фундаментальном теоретическом плане способ существования субъективной реальности определяется как вторичный, производный от материи. Конкретизируя последнее, следует раскрыть понятие субъективности как способа существования рассматриваемой спе-

³ Грэхэм Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М., 1991.

⁴ Орлов В.В. Психофизиологическая проблема. Философский очерк. Пермь, 1966.

цифической реальности. Понятие субъективности в отечественной и доступной нам зарубежной литературе не получило достаточно содержательной характеристики.

Обычно субъективность определяется как принадлежность человеку. Однако это скорее указание на адрес, довольно неточный, субъективного, а не его суть. Точнее звучит определение субъективного как реальной стороны сознания, психики вообще. Субъективное — это реальные черты, которые остаются «за вычетом» всего объективного, т.е. почерпнутого из внешнего мира. Однако эти черты в свою очередь весьма многоплановы и многообразны. Каждой форме психического свойственны свои субъективные черты. Особо следует выделить субъективность как способ существования всех форм психики: субъективность есть непосредственная данность психических «состояний» их владельцу (животному, человеку). Психические явления существуют как таковые непосредственно только в отношении к их «носителю». Используя известную классику, можно сказать: «Кого это огорчает, тому уже ничем нельзя помочь». Относительная замкнутость психического (*jardin fermé* А. Бергсона) обуславливает возникновение внутреннего мира, получающего у человека бесконечное развитие.

Субъективное — это форма, в которой выражается объективное содержание, служащее отображением внешнего мира. Субъективная сторона психического может становиться содержанием психического, когда психическое становится предметом рефлексии. Поскольку психическое есть «состояние» и «процесс» отображения, возникает вопрос, отражением чего служит субъективное? В 1960-е гг. нами было предложено представление о субъективном как отображении человека в предмете отражения. «Красное» — это одновременно отображение объективного свойства предмета и самого человека, которые (отображения) слиты в ощущении цвета в неразделимое целое. Раздвоение объективного и субъективного происходит последовательно в процессе развития психики от ощущений до абстрактного мышления. Высшей степенью такого раздвоения выступают категории объективного мира и сознания.

Субъективное выполняет положительные и отрицательные функции в познании. Отрицательное в субъективном — различные формы искажения объективного: от неполноты до лжи. Позитивное — субъективное служит средством адекватного отображения действительности. Коренная особенность мышления, подмеченная еще Гегелем и Лениным, состоит в том, что оно разделяет, разбивает единый материальный мир на бесчисленные отдельные моменты, части, стороны и т.д. В реальном мире эти отдельности выделены тем, что они различны, в сознании же они в известном смысле получают самостоятельное существование: мы можем мыслить явление, еще не зная скрытой в нем сущности, хотя в объективном мире явление и сущность неразрывны. Раздвоение мира на явление и сущность производится фактом разделения познания на чувственную и логическую ступени. Субъективность выступает принципиально неисчерпаемым средством раздвоения мира на отдельности. Она служит заместителем материальных субстратов объективных явлений и обладает, следовательно, неограниченной в этом смысле активностью. Субъективное — универсальная и бесконечная форма человеческого сознания. В этом плане активность субъективного в определенном смысле превосходит активность любых материальных явлений, кроме человеческого труда. В материальном мире не существует такой силы, такого «ядерного взрыва», который был бы способен «расщепить» действительность на явление и сущность, однако уже ощущение способно это сделать. Универсальность, потенциальная бесконечность субъективного

в рамках предложенной нами концепции единого закономерного мирового процесса объясняется как результат аккумулятивного развития материи, возникновения высшей формы материи — человека, в сокращенной и обобщенной форме аккумулирующем в себе бесконечное качественное многообразие мира.

С изложенных позиций представляется неадекватной предложенная Д. И. Дубровским концепция идеального как «информации в чистом виде», поскольку информация имеет объективный характер, заимствована из объективного мира, а психическое, идеальное имеет весьма важный «составляющий момент» — субъективность.

Феномен субъективного создает огромные трудности для решения проблемы искусственного интеллекта. Нам неизвестны теоретические попытки преодоления этих трудностей, в частности, моделирования субъективности или ее технологической «компенсации».

Весьма сложной стороной теории идеального остается проблема активности психического, идеального в его взаимодействии с физиологическими, нервными процессами. В 1960-е гг. в рамках предложенной нами психофизиологической концепции психическое рассматривалось как зависящее от физиологического, поскольку психическое существует только на основе физиологических процессов, и в то же время, поскольку оно является высшей деятельностью человека (неточно говоря — мозга), психическое с определенного уровня играет ведущую роль по отношению к физиологическим, нервным процессам, выступает высшим регулятором физиологических процессов и человеческого поведения. Рядом советских философов и психологов изложенная наша позиция была подвергнута критике как будто бы дуалистическая. Кстати, Л. Грэхэм упоминает об этой дискуссии. Упреки в дуализме весьма прозрачно выражают трудно устранимый — с определенных позиций — элемент отождествления психического и физиологического, идеального и материального. Трудность связана с представлением, что ведущая роль психического по отношению к более простым, физиологическим процессам якобы означает отказ от материалистического понимания сознания, признания его вторичным. При этом не учитывают двух скрытых редукций проблемы «сознание — человек». Ведущая роль психического по отношению к физиологическому означает ведущую роль материальной субстанции — человека (неточно говоря — мозга) по отношению к его более простой, низшей — физиологической деятельности. Иными словами, регулятором поведения человека выступает не физиология, а психика, сознание как высшая, наряду с трудом, человеческая деятельность. Физиологические регуляторы поведения подчинены высшим, психологическим регуляторам.

Каким образом психическое, идеальное регулирует физиологические процессы и через посредство их — человеческое поведение? Этот вопрос нередко оказывается камнем преткновения в объяснении идеального. Каким образом идеальное может влиять на материальное? — в такой риторической форме нередко подается указанная проблема. Реальный подход к решению проблемы намечен еще И. М. Сеченовым в «Элементах мысли» — работе, на которую обращают заметно меньше внимания, чем на «Рефлексы головного мозга». Между тем, Сеченов в упомянутой работе высказывает замечательную мысль о том, что все элементы мысли должны иметь свои «нервные эквиваленты». Позднее из этой же идеи исходил и И. П. Павлов. В исследованиях многих отечественных психологов и психофизиологов второй половины XX в. было убедительно показано, что ощущения, восприятия и др. психологические явления имеют в своей основе «нервные модели», составленные из

совокупностей более простых физиологических явлений. В 1960-е гг. нами была сформулирована концепция соотношения психических и физиологических явлений в структурном плане. С предложенных позиций, опиравшихся на идеи Сеченова и Павлова, отечественных психофизиологов, в основе явлений высшего уровня лежат уникальные, индивидуальные комплексы явлений низшего уровня. Так, в основе каждого химического элемента лежат индивидуальные, только ему соответствующие, комплексы элементарных частиц — протонов, нейтронов, мезонов, электронов, виртуальных частиц. В основе биологического гена лежат уникальные последовательности нуклеотидов. В фундаменте каждого психического явления лежит индивидуальный комплекс физиологических явлений. Искомый механизм регуляторного влияния психического на физиологическое заключается в неразрывной связи психических явлений и соответствующих им «нервных эквивалентов», «нервных моделей», «индивидуальных физиологических комплексов». При этом решающий регуляторный процесс происходит в сфере идеального в силу его неоспоримых преимуществ перед физиологическими явлениями: последние представляют собой качественно однородные состояния нервной ткани (предполагающие дифференциацию только на полезные и вредные агенты), психические явления отображают качества внешних агентов. Поэтому наиболее сложные процессы разыгрываются на уровне психических явлений, что обуславливает формирование и сложных нервных связей. Иными словами, инициация всех сложных форм поведения человека, в особенности сознательных решений происходит на уровне психического, идеального, а не на уровне физиологических процессов, условных и безусловных рефлексов.

В основе психических явлений лежат, таким образом, своеобразные синтезы физиологических явлений. Представляется, что этот момент взаимосвязи психического и физиологического в своеобразной форме схватывается направлением эмерджентной концепции в западной философии и психофизиологии. Это несомненно материалистическая тенденция, связанная с не вполне адекватной трактовкой диалектики развития, соотношения сложностей.

Проблема психического и физиологического, идеального и материального имеет еще один интересный аспект, нередко выражаемый с известным элементом риторики: каким образом непространственное идеальное может взаимодействовать с пространственной материей, мозгом, физиологическими процессами? Разумеется, психическое, идеальное не имеет непосредственных пространственных измерений. Хотя оно достаточно заметно связано со временем, что и было использовано в концепциях А. Бергсона и М. Хайдеггера. Однако психические процессы осуществляются в пространстве мозга и структура такого пространства имеет необходимое значение для существования идеального и, естественно, его объяснения. Современная психология и психофизиология, получившие новые способы изучения деятельности мозга, на порядки более сложные, чем энцефалография, метод «вызванных потенциалов» и др. — методы парамагнитного резонанса, электроноскопии, вероятно новые методы, связанные с нанотехнологией и т.д. — получит принципиально новые возможности для изучения сложнейших пространственных связей клеток и надклеточных структур мозга, которые лежат в основе психических явлений и процессов. Современная наука еще недалеко ушла от пройденного порога изучения клеточной деятельности мозга, но она все больше приближается к исследованию пространственной архитектуры психики, сознания, пространственной архитектуры клеточных и надклеточных взаимодействий, которые непосредственно продуцируют психическое.

На самом ли деле это антиментализм?

Анализ представлений Х. Патнема о референции
ментальных репрезентаций

Характерным явлением современной философии является широкое распространение таких эпистемологических концепций, в соответствии с которыми наши слова, ментальные образы и сознание в целом не указывают на объекты реальности в менталистском смысле, не осуществляют к ним референции, не отражают действительности. Одним из наиболее ярких представителей философии подобного рода является Х. Патнем. В отличие от такого известного представителя антиментализма, как Р. Рорти, который считает, что о референции не стоит говорить вовсе — даже и в операционалистском смысле, Патнем не утверждает ничего столь радикального. Однако референция, по его мнению, возможна лишь в пределах концептуального мира говорящего и невозможна по отношению к объектам реального мира. Имея репутацию известного антименталиста, этот автор, можно сказать, никогда и не сомневался в существовании ментального и интенционального. Основная мысль его рассуждений состоит в том, что не стоит серьезно принимать роль этих сущностей в работе языка, в задании референции слов, в осуществлении понимания.

Цель настоящей работы — рассмотреть вопрос о роли ментальных феноменов в конституировании мышления и познания. Мы постараемся показать, что нет оснований отвергать традиционно признаваемый менталистский характер мышления¹. И подобный анализ будет проведен как раз на примере философии Х. Патнема. А достигнута поставленная цель будет тем, что будет показана безосновательность предположения о том, что слова и невербальные ментальные образы не осуществляют референции к объектам реальности.

¹ Говоря о том, что мышление носит менталистский характер, мы имеем в виду, что 1) ментальные феномены принимают участие в процессе мышлении, конституируют мышление и понимание, 2) мышление способно в определенных случаях создавать мысленный план будущего действия, 3) понимание — это не просто способность к действию в отношении объекта, зачастую скрытая от сознания ее обладателя и не нуждающаяся в каких бы то ни было ментальных репрезентациях, а ментальное представление об этом объекте.

Референция слов

В своих работах Патнем стремится опровергнуть традиционное представление о значении слова. Отказавшись от взгляда, согласно которому значение-интенционал как ментальная сущность определяет референцию слова², Патнем утверждает, что его референция задается внешними, нементальными факторами. Согласно Патнему, значения слов зависят от реальной природы вещей, служащих образцами, и эта природа обычно неизвестна в полной мере говорящему³. Такое, объективистское, понимание референции было присуще Патнему, прежде всего, в более ранний период его творчества, когда он был еще сторонником метафизического, «внешнего», реализма. Однако это же понимание находит отражение и в идеях более позднего периода. Опираясь именно на эти представления, Патнем стремится опровергнуть «внешний» реализм и утвердить реализм «внутренний», или интернализм⁴. Согласно последнему, о референции имеет смысл говорить только в рамках определенной концептуальной схемы. Однако в этом случае разговоры о референции превращаются в нечто тривиальное⁵.

Можно было бы предположить, что раз интенционалистски установить референцию невозможно, значит, что-то не в порядке с нашими интенциями. Однако Патнем не возражает против того, что интенциональная связь между словом и объектом, понимаемая в традиционном смысле как направленность сознания на объект, устанавливаться, в принципе, может. Согласно Патнему, в своем сознании, в своем «понятийном мире» человек вполне знает, на что указывают его слова⁶. Однако с его стороны возможны ошибки относительно того, каково положение дел в мире реальном. Проблема заключается не в наших «интенциональных способностях», а в так называемом «факторе реального мира». Выходит, что интенционалистский путь в принципе действует, но препятствия для его реализации создает внешний, нементальный «фактор реального мира». Аргументы Патнема, таким образом, не затрагивают сферу ментального по существу — они просто накладывают некие абстрактные, внешние ограничения на пределы ее функционирования.

Возникает вопрос: насколько оправдано то понимание референции, что предлагает Патнем? Насколько оправдана сама терминология этого автора? Прежде всего, попросту непонятен онтологический статус так понимаемой референции. Где она существует? Если не в сознании индивида, то где? В некоем нечеловеческом пространстве «абстрактной связи слова и объекта»? Ведь, в конечном итоге, при пристальном рассмотрении и такая абстрактная связь оказывается вполне ментальной.

В своих работах Патнем решает проблемы референциальной значимости терминов, однако выводы делает относительно реальных механизмов референ-

² Патнем Х. Значение «значения» // Патнем Х. Философия сознания. М., Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 169.

³ Патнем Х. Значение «значения». С. 202.

⁴ Патнем Х. Разум, истина и история. М., Праксис, 2002. С. 73–74.

⁵ Там же. С. 74.

⁶ Патнем Х. Введение к книге «Реализм и разум» // «Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада». М., Издательская корпорация «Логос», 1996. С. 214–215; Патнем Х. Разум, истина и история. С. 64.

ции. И в этом видится существенное противоречие. Проблемы формализации естественного языка смешиваются с проблемами объяснения сущности мышления и сознания. Сказать, что референциальная значимость терминов должна определяться не дескрипциями, а, например, посредством жесткой десигнации и с учетом «реальной природы» объектов референции, еще не означает сказать что-то о конкретных механизмах референции. Исходя из проблем, возникающих при определенном типе формализации, делаются далеко идущие выводы о реальном способе функционирования мышления, что представляется совершенно неправомерным. Из того факта, что, пытаясь осуществить референцию слова, мы иногда не знаем «реальной природы» вещи, к которой предположительно относится это слово, и потому можем совершить ошибку, нельзя сделать никаких антименталистских выводов.

Если же для Патнема референция в принципе означает всего лишь, правильно или нет мы употребили слово по отношению к какому-либо объекту, то стоит ли вообще столь серьезно относиться к так понимаемой референции и поднимать так много шума из-за того, что такая референция является «нементальной», что означает всего лишь, что мы можем ошибаться (в своем «ментальном» мышлении) относительно независимых от нашего сознания вещей. Если референция — это всего лишь абстрактное соответствие ментального смысла термина, обозначающего какую-то вещь, самой этой вещи, то такое понятие референции — слишком бедно и малосодержательно. Ведь когда Витгенштейн утверждает, что референция не задается ментальным состоянием, он делает гораздо более сильные, поистине радикальные утверждения о том, что у людей вообще нет никакого менталистски понимаемого мышления и что их ментальные состояния в прямом смысле не способны «приклеивать» слова к объектам реальности⁷. Да и У. Куайн, на теорию которого также опирается Патнем, говоря о неопределенности референции, понимает под этим все же не то, что человек не знает, соответствуют ли в абстрактном плане имеющиеся у него слова объективному положению дел, «реальной природе» вещей, а то, что человек в прямом смысле не знает, к какому объекту относятся данные слова⁸. В конечном итоге, любое абстрактное соответствие между смыслом термина, выражающимся в дескрипциях, и самой вещью как таковой конкретно проверяется все же менталистским путем — посредством мышления, понимаемого в менталистском смысле.

Видимо, референцию в смысле Патнема, объективистскую референцию, лучше все же именовать по-другому. Интенциональную связь между словом и

⁷ См., напр.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования, § 258 // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть I. М., Гнозис, 1994. С. 174–175; там же, § 263. С. 176; там же, § 268. С. 177; там же, § 411. С. 208; там же, §§ 666–672. С. 254–255.

⁸ См.: *Куайн В.* Онтологическая относительность // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия. М., Логос, 1996. И сам Патнем в иных случаях понимает референцию так же, как Куайн, например когда он утверждает, что не существует единственного выделенного соответствия между словом и объектом, что неизвестно, на что указывает слово «кошка» — на кошек или на вишни, или когда делает вывод о том, что в понятийном мире субъекта неопределенности референции быть не может. См., напр.: *Патнем Х.* Разум, истина и история. С. 50–60; *Патнем Х.* Введение к книге «Реализм и разум». С. 210–212.

объектом, которой Патнем не отрицает, — ее-то и хотелось бы назвать референцией. Сущность референции состоит в том, что наше внимание направляется на вещи, какими мы их знаем, и тем самым устанавливается связь наших слов с этими вещами. Референция же в смысле Патнема, объективистская референция, — это нечто большее, чем просто референция. В патнемовском понятии референции заключена идея проверки референции на правильность, проверки того, насколько обоснованы те слова и ментальные образы, что мы связываем с реальностью. Речь, по сути, идет об истине. Если мы можем считать знание об объекте истинным, то можем сказать, что референция к этому объекту осуществляется. В противном случае мы будем считать, что референция осуществлена не была.

Следует разделить единое понятие референции Патнема на две составляющих: 1) собственно референцию как интенциональную связь слов с объектами реальности и 2) знание, которое мы имеем об этих объектах. Мы устанавливаем референцию не к нашим теориям относительно вещей, а к бытию этих вещей. Если говорить о восприятии бытия вещи, проявляющегося в ее воспринимаемых нами свойствах, вне зависимости от связанной с ним концептуальной нагрузки, то многих проблем, на которые указывает Патнем, просто не возникнет. Как бы в дальнейшем ни изменились наши знания о вещах, вполне можно говорить о том, что референция к ним была установлена. А вот насколько правильно она была установлена — уже другой вопрос. Референция является все же чем-то более элементарным, чем наши представления о вещах⁹.

Полагая, что в понятие референции должно включаться все наше знание о предмете референции, Патнем сам заводит себе в тупик. В его первоначальные замыслы входило стремление поддержать реалистическую концепцию мира. Однако при логическом развитии положений его же собственной концепции такой реализм оборачивается отсутствием всякого реализма и полной утратой связи с реальностью. Действительно, поскольку ни об одном объекте реальности мы не можем обладать абсолютным знанием, то должны признать, что референция не осуществляется вообще никогда. Собственно говоря, в своей концепции интринсизма Патнем как раз и приходит к подобному выводу¹⁰. (И эту же идею одхватывает и Р. Рорти¹¹.) Только если мы будем считать, что референция осуществляется не к вещи во всей полноте наших знаний о ней, а к ее простому бытию, проявляющемуся в ее наиболее заметных внешних свойствах, только тогда мы сохраним хотя бы элементы реализма.

⁹ Нечто подобное идее указания на простое бытие объекта можно обнаружить у самого Патнема в заимствованном им у Крипке понятии «жесткой десигнации» (см.: Патнем Значение «значения». С. 185–188). В рассуждениях о подобных предметах Патнем выделяет, с одной стороны, «указание на образец», а с другой — знание о нем. Иными словами, рассуждая о «жесткой десигнации», Патнем, по сути, проводит то самое различение понятий, к которому стремимся мы. Он разделяет «десигнацию» как интенциональное указание на объект (что мы и назвали бы референцией в собственном смысле слова) и знание об объекте.

¹⁰ Патнем Х. Введение к книге «Реализм и разум». С. 209.

¹¹ См., напр.: Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1997. С. 211, 217–221; Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., «Традиция», 1997. С. 32–33.

Как мы сказали, в дальнейшем Патнем приходит к выводу о том, что наши термины указывают не на объекты как таковые, а только на элементы нашего концептуального мира¹². С этим, в целом, можно согласиться. Однако неприемлемо то, как этот автор противопоставляет мир концептуальный и мир реальный. Субъективный мир не существует отдельно от мира объективного. Эти два мира слиты между собой и не могут быть разделены. Поэтому всякий раз, когда мы указываем на элементы мира субъективного (что, согласно Патнему, мы делать можем), мы одновременно указываем и на стоящие за ними элементы мира объективного. Мы указываем на бытие вещей, хотя и не можем отделить его от концептуальных наслоений. И всякий раз, когда мы осуществляем референцию наших слов, мы осуществляем ее не только к нашим представлениям о вещах, но и к вещам самим по себе, скрывающимся за этими представлениями, поскольку восприятие объективного бытия вещи входит в наше целостное восприятие вещи, второй половиной которого являются наши субъективные представления о ней.

Интерналистский подход Патнема можно опровергнуть на основании предложенного им же самим решения проблемы, связанной с образом «мозга в (лабораторном) баке»¹³. Все, что Патнем говорит о «мозге в баке», можно сказать и о предположении, что существует какой-то непонятийный мир, совершенно отличный от мира понятийного и неизоморфный ему. Помимо своего понятийного мира познающий субъект не знает никакого иного мира. Для него не существует ни какого-то «внешнего мира», мира «вещей в себе», ни каких-либо иных «внутренних миров», принадлежащих другим людям¹⁴. Разговор о подобных вещах — это, как и в ситуации с «мозгом в баке», разговор о том, с чем наши слова никогда не вступали в отношение референции. И если референция, притом референция в интенционалистском смысле, возможна во «внутреннем мире» и никакой неопределенности при этом не возникает, то, учитывая, что «внутренний» и «внешний» миры идентичны, попросту являются одним и тем же миром, можно утверждать, что референция возможна в принципе.

Референция невербальных ментальных репрезентаций

Стремясь сделать свою концепцию в большей степени антименталистской, Патнем заявляет, что понятия, к которым значения наших слов имеют прямое отношение, представляют собой не ментальные репрезентации, а способности к ситуативно надлежащим действиям¹⁵. Из этого, согласно Патнему, вытекает, что (а) никакое множество ментальных событий не конституирует понимания, (б) никакое множество ментальных событий не является необходимым для понимания¹⁶. Следовательно, попытка понять мышление с помощью феноменологического

¹² Патнем Х. Разум, истина и история. С. 73–74.

¹³ Патнем Х. Разум, истина и история. С. 14–28, 41–46.

¹⁴ Ср. это с тем, что по поводу невозможности многообразия концептуальных схем говорит Д. Дэвидсон. См.: Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., Изд-во МГУ, 1993. С. 144–159.

¹⁵ Патнем Х. Разум, истина и история. С. 32–33.

¹⁶ Там же. С. 36–37.

наблюдения исходит из неверных оснований. Феноменологи не понимают, что описывают внутреннее проявление мысли, тогда как понимание этого проявления представляет собой не явление или событие, а способность¹⁷.

В патнемовской концепции понятий как способностей, не связанных со сферой ментального, сразу же можно усмотреть противоречие с его взглядами на природу референции слова. Поскольку Патнем не дает четкого объяснения того, как следует понимать названные способности, возможно двойное толкование. Если это способности к совершению только внешних действий, тогда неизбежно напрашиваются выводы о неопределенности референции. Однако Патнем отвергает неопределенность референции¹⁸, из чего вытекает, что слова имеют ментальные значения. С другой стороны, если способности проявляются не только во внешних действиях, но и в оперировании ментальными феноменами, то тогда мы получаем обычную менталистскую концепцию. В то же время при таком подходе возникает противоречие, состоящее в том, что невозможно признать, что уместные для данного действия ментальные феномены могут быть совершенно случайными и не иметь внутренней связи с соответствующими способностями.

Патнем утверждает, что сами по себе ментальные репрезентации не осуществляют референции к объектам. Недостаточно просто иметь репрезентацию объекта, необходимо, чтобы эта репрезентация была связана с понятием о нем. Но такого понятия может и не быть у человека, не знакомого с данным объектом¹⁹. Иными словами, как и в вопросе о референции слова, в понятие референции невербальных ментальных репрезентаций Патнем включает знание об объекте референции.

Утверждения Патнема вызывают возражения. Любой образ, возникающий в нашем сознании, неизменно порождает какое-то понятие. Образ всегда одновременно и является понятием. Даже если рассматривать понятие как способность к действию, то и в этом случае следует признать, что такая способность не есть способность сама по себе: она не может быть отделена от образа. Ментальная репрезентация объекта должна изображаться не в виде одного лишь визуального образа этого объекта, а как «визуальный образ + понятие об объекте как способность производить определенные операции с ним». Мы не должны отделять визуальный образ от способности. Поэтому, в отличие от того, что утверждает Патнем, ментальные репрезентации одних и тех же объектов у людей, обладающих разными понятиями о них, будут все равно различаться. «Количественной идентичности» сознаний двух людей с разным пониманием, о которой говорит Патнем²⁰, быть не может. Нельзя сказать, что два человека, обладающие разными понятиями, имеют одинаковые репрезентации, одна из которых на объект указывает, а другая нет.

Однако возражения Патнема в отношении традиционных теорий состоят в том, что мы не можем знать, указывают ли ментальные репрезентации, связанные с понятиями, на внешние объекты или нет, поскольку они указывают не

¹⁷ Там же. С. 35–36.

¹⁸ Патнем Х. Введение к книге «Реализм и разум». С. 214–215; Патнем Х. Разум, истина и история. С. 64.

¹⁹ Патнем Х. Разум, истина и история. С. 32–33.

²⁰ Там же. С. 18.

сами по себе, а благодаря именно понятиям. Проблема же как раз и заключается в том, что понятия-способности скрыты от интроспективного наблюдения и поэтому невозможно феноменологически определить, какая ментальная репрезентация осуществляет референцию к объекту в силу своей связи с понятием, а какая нет. Никакое множество ментальных событий не конституирует понимания.

Хочется не согласиться с утверждением Патнема о невозможности феноменологически зафиксировать понятия-способности. Понять феноменологически, обладаем ли мы знанием об объекте, мы сможем, если будем наблюдать не статичную ментальную репрезентацию, которую получим, «остановив поток мысли во времени», как это предлагает делать Патнем, а только если будем наблюдать ее в динамике: наблюдать смену и взаимодействие репрезентаций. Конечно, в этом случае понимание не будет феноменом (в смысле ментального образа) — в этом отношении Патнем в чем-то прав. Оно будет способностью оперировать феноменами. Однако эту способность возможно обнаружить путем интроспекции. Она связана с такими феноменами, реализуется на них, проявляется в них и через них.

Более того, если мы проанализируем, чем бы могли быть способности к действию, о которых говорит Патнем, то обнаружим, что это, по сути, не что иное как «чувственные образы», но носящие не визуальный характер, а имеющие отношение к иным органам чувств. Патнем не замечает в своем внутреннем пространстве способностей по той причине, что неосознанно предполагает, что способности окажутся только зрительными или звуковыми образами. Проблем с выявлением способностей не возникнет, если учитывать всю целостность ментальной репрезентации. Способность к действию можно описать как сложный, комбинированный чувственный «образ», заключающий в себе элементы множества ощущений. Способность к действию — это как бы предвосхищение на уровне «образов» всех тех действий, которые мы можем совершить с данным объектом.

Следует заметить также, что надуманные наблюдения за ментальными репрезентациями с целью выявить способности, в общем-то, и не нужны. Как правило, человек интуитивно достаточно легко понимает, какими способностями он обладает. В связи с этим вызывает несогласие заявление Витгенштейна о том, что нас не должно интересовать, что сам человек утверждает относительно своих способностей, и что интересовать нас должно только то, способен ли он на самом деле совершить нечто²¹.

Сказанное по поводу природы способностей позволяет более четко ответить на вопрос, являются ли ментальные образы значениями слов. Конечно, одни только визуальные и другие интроспективно наиболее заметные ментальные образы значениями слов являться не могут, хотя и входят в состав такого значения. И в этом смысле Витгенштейн и Патнем правы, когда утверждают, что образы, всплывающие в сознании при употреблении слова, не являются значением этого слова. Значением слова уместно было бы признать такой вот сложный, динамичный, с трудом поддающийся рефлексированию комплекс чувственных образов, связанных со словом. Значение слова только проявляется в способе его употребления, является же оно таким вот прообразом этого употребления, заключающимся в сложном чувственном образе возможных действий, в ходе которых это слово может быть употреблено.

²¹ Ср.: Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М., Гнозис, 1994. С. 306.

Подведем итоги сказанному выше. Все возражения Патнема, направленные против традиционной теории референции, сводятся, по сути, лишь к тому, что мы не знаем окончательной внутренней природы вещей. Однако попытки Патнема представить референцию в объективистском виде, связать ее с чем-то независимым от человеческого сознания, с природой самой по себе, кажутся неоправданными. В итоге он сам оказывается вынужденным отказаться от того реализма, который первоначально намеревался поддержать. Так Патнем приходит к интернализму как представлению о том, что наши слова указывают на объекты в том виде, в каком мы их воспринимаем, на объекты как концептуально нагруженные сущности. Но такие представления, следует признать, весьма близки ко вполне традиционным взглядам, дополненным идеей концептуального релятивизма.

Несмотря на то, что сам Патнем считает свои идеи витгенштейнианскими, они, на наш взгляд, достаточно далеки от того, что говорит Витгенштейн. Так, согласно последнему, у слов вообще нет ментальных значений. Значения слов определяются способом их употребления, практикой. Мышление — это проявление некоторых социальных практик, связанных, в том числе, с употреблением слов и тесно переплетенных с практиками других видов. В концепциях же Патнема в той или иной мере всегда фигурирует познающее сознание, которое понимается им во вполне менталистском духе. Иными словами, данный автор все равно остается в пределах ментализма, хотя и в чем-то ограниченного.

Как избавиться от власти «картезианской парадигмы»?

Проблема соотношения сознания и тела в последние десятилетия снова стала популярной благодаря англо-американской аналитической философии. В этой последней данная проблематика обсуждалась вслед за Витгенштейном, однако, как нам представляется, идеи Витгенштейна оказываются для большинства современных аналитиков слишком сложными и метафизическими. Они руководствуются не учением этого основоположника аналитической философии, а собственным здравым смыслом, а также тем, что им представляется современным научным мировоззрением. Таковым они считают чаще всего физикализм и редукционистский материализм.

Однако физикалистский редукционизм в современной философии уже вышел из моды. Научный статус биологии, социологии, психологии не вызывает принципиальных сомнений. Современное научное мировоззрение включает понятия информации, кода, эволюции и многое другое, что было бы неприемлемо для физикализма. Поэтому отождествлять научное мировоззрение и физикалистский редукционизм невозможно. Отсюда следует, в частности, что могут быть разные научные мировоззрения и разные научные картины мира. Например, картина мира ученого-психолога отличается от картины мира физика-теоретика, хотя обе являются научными. Когда англо-американская философия сознания беспокоится якобы о соответствии учения о сознании научному мировоззрению, она на самом деле воспроизводит убеждения позитивистского физикализма, которые, несмотря на общий кризис позитивизма, сохраняются в современных дискуссиях по проблеме сознания-тела как в некоем заповеднике. Дж. Сёрл терпеливо разъясняет своим коллегам, что «в мире есть очки, набранные в футбольных матчах, уровни прибыли, правительства и боли. Все это имеет свой собственный способ существования — атлетический, экономический, политический, ментальный ... Если вы размышляете о проблемах баланса платежей, неграмматических предложениях, причинах, по которым можно с подозрением относиться к модальной логике, моем умении ходить на лыжах, правительстве штата Калифорния и очках, набранных в футбольных матчах, вы менее всего склонны думать, что все должно быть категоризировано либо как ментальное, либо как физическое»¹.

¹ Сёрл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 45, 44.

Тем не менее, обсуждения того, как редуцировать сознание к мозгу, продолжаются, в том числе и в нашей философской литературе. Отечественная философия заражается боязнью «картезианской парадигмы»² и проникается убеждением, что единственным путем избавления от ее власти является редукция сознания к мозгу. Однако страх — плохой советчик. Бросаясь спастись от картезианской парадигмы вслед за англо-американскими аналитиками, мы забываем, что они — далеко не единственные критики этой парадигмы. Свой вклад в дело ее преодоления внесли трансцендентализм (от кантовской критики картезианской концепции Я до трактовки метафизического Я в «Логико-философском трактате» Витгенштейна), экзистенциализм (Хайдеггер: за *Cogito* забыто *sum*), не говоря о постмодернизме.

Ниже мы попытаемся развить некоторые возможные направления выхода за рамки существующих обсуждений *mind-body problem*, которая в отечественных дискуссиях отождествляется с проблемой соотношения сознания и материи.

I

Английское слово *mind* многозначно. Оно обозначает и психику, и сознание. В англо-американской аналитической философии обсуждается возможность редукции психических состояний (или высказываний о них) к состояниям мозга, например, замена высказываний о боли — высказываниями об определенных состояниях нервных волокон. Однако, как нам представляется, это — не совсем та же проблема, что и соотношение сознания и материи. И, как бы ни продвинулась нейрофизиология в изучении нейронных сигналов боли, это не продвинет редукцию сознания к материи по той причине, что и сознание, и материя суть понятийные конструкты, а не факты реальности самой по себе. Думается, что картезианская парадигма оказывается непреодолимой, как родовое проклятие, именно из-за непонимания того, что материя и сознание — теоретические конструкты, а не субстанции, существующие сами по себе.

Впрочем, понятие «теоретического конструкта» тут не совсем адекватно, потому что наводит на мысль об определенной теории, в рамках которой формируется данный конструкт. Однако понятие сознания, используемое в разнообразных философских текстах и дискуссиях, является не продуктом какой-то определенной теории, но узлом, в котором переплетаются разные традиции. Среди них, например, присутствует и христианская идея души. Однако в этом переплетении решающее значение имеет классическое нововременное понятие субъекта. Классическая гносеология Нового Времени решала уникальную задачу: она обосновывала эманципацию познания от наследия средневековой традиции и от власти традиционных религиозных авторитетов³. Для решения этой задачи она выработала совершенно новое понятие субъекта, Я, или сознания. В этом понятии, так или иначе, присутствует картезианское допущение, что сознание полностью оснащено (от Бога) всем необходимым для познания. Развитие гносеологии после Декарта привело к

² Главной ее составляющей, которая больше всего пугает аналитических философов, беспокоящих сведением сознания к процессам в ЦНС, является допущение, что сознание является особой субстанцией, недоступной для обычных научных (интерсубъективных) методов познания.

³ Подобный тезис был высказан Р. Рорти в работе «Философия и Зеркало Природы». Новосибирск, 1997. С. 97.

выделению трансцендентального субъекта в особое понятие, с одной стороны, противоположное индивидуальному сознанию, с другой – с ним неразрывно связанное. Как наследие проблемы соотношения трансцендентального и эмпирического субъектов познания, до сих пор в понимании сознания остается принципиальная двойственность. Оно выступает одновременно и как самое внутреннее, интимно индивидуальное (доступное только самонаблюдению) и как носитель объективных истин и структур, например, законов логики или априорных механизмов познания.

В то же время, на понимание сознания (как и на становление классической концепции субъекта), повлиял и определенный теологический контекст: протестантизм и контрреформация с их акцентом на исповеди и на внутренних мотивах и побуждениях. Предполагалось, что человек всегда сознает глубинные мотивы своих поступков и побуждений и может в них признаваться⁴. Недаром во французском языке одно и то же слово *conscience* обозначает и совесть, и сознание, а в английском языке эти слова родственны (*Conscience* – совесть, *consciousness* – сознание). Не случайно также и то, что в представлениях о сознании заметную роль играет метафора света. Сознание представляется как самотождественный свет, просвечивающий самого себя (интроспекция). Оно выступает одновременно и как источник света, и как то, что им высвечивается. В таком случае объективность знания выступает как незамутненность этого света, который высвечивает вещи в их подлинном, объективном виде.

На весь этот сложный комплекс неочевидных, исторически обусловленных представлений в более поздних дискуссиях о сознании наложилось влияние когнитивных наук, вырабатывающих собственные концептуальные основания в подходе к сознанию.

Поскольку, таким образом, в проблеме сознания переплетено много вопросов (и много традиций, их породивших), то попытка ответить на любой вопрос о сознании означает осознанное или неосознанное принятие традиций и предпосылок, породивших данный вопрос, тогда как решение вопроса требует, скорее, выхода за пределы этих предпосылок. Как нам представляется, сейчас продуктивнее всего были бы своего рода «археологические раскопки» происхождения отдельных значений, связываемых нами с понятием сознания, а не культивирование веры в то, что рано или поздно наука редуцирует сознание к процессам в ЦНС, благодаря чему все проблемы философии сознания автоматически окажутся разрешенными.

Для того, чтобы подкрепить наш тезис о том, что сознание есть не метафизическая либо психическая данность, а теоретический конструкт, посмотрим на приписываемые сознанию характеристики. Прежде всего, это свойство «быть единым». Сознание имеет единый центр, «Я», выступающий как инстанция самоконтроля и

⁴ «Наиболее влиятельное в философии и психологии понимание сознания связано с истолкованием его как самосознания, как самоотчета Я в собственных действиях» — *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 165. А Г. Райл замечает: «Эпистемологическое понятие сознания, по-видимому, приобрело в свое время популярность в связи с тем, что явилось в какой-то мере видоизмененным применением протестантского понятия совести. Протестанты утверждали, что человек может знать моральное состояние своей души и желания Бога без помощи исповедников и теологов. Они говорили в связи с этим о данном Богом «свете» совести отдельной личности (*Райл Г.* Понятие сознания. М., 2000. С. 161).

власти, в силу чего то, что не подчиняется этому контролю, выступает уже как «не-Я» (например, собственные страсти). Свойство «быть единым» является условием и предпосылкой для трактовки сознания как субстанции. При этом обертоны самоконтроля и власти придают данному понятию специфическое нововременное звучание, составляя необходимую предпосылку для утверждения автономии «Я». Не случайно единый центр сознания выступает как основание свободы, которая трактуется как автономия, т.е. подчинение исключительно власти собственного сознания.

В то же время, в идее единства сознания заметно и влияние социально-политической философии Нового времени. В самом деле, здесь мы можем видеть, что сознание создается по модели юридического субъекта, единого, вменяемого, ответственного⁵.

Далее, важной характеристикой сознания является его самотождественность. «Я» самотождественно по определению⁶. Данное свойство унаследовано понятием сознания от христианского представления о душе, которое, в свою очередь, уходит корнями в платонистическую традицию. Душа как простая и не имеющая частей неизменна и неразрушима. Таким образом, приписывание сознанию данного свойства является, с одной стороны, предпосылкой для его превращения в самостоятельную субстанцию, с другой — основой для представлений о бессмертии нашей индивидуальной души.

Определяя сознание, указывают на его связь с понятием знания⁷. Это опять-таки указывает на происхождения понятия сознания из классической гносеологии Нового времени.

⁵ Г. Коген обращал внимание на то, что, если бы этика опиралась на психологию, она никогда не смогла бы прийти к обоснованию идеи единства субъекта, единства сознания. Она утонула бы в множественности психических процессов и мотивов. При этом Коген подчеркивает, что субъект без единства вообще невыносим. Поэтому этика, выстраивая свои основания, должна опираться на теоретический факт существования науки о праве. Именно право, а вовсе не психология, создает идею единства субъекта. См. *Cohen H. Ethik des reinen Willens. Berlin, 1921, S. 74–76.*

⁶ «Быть «я» значит обладать самоидентичностью как содержанием по ту сторону любой индивидуации ... Я — это не то бытие, что всегда остается одним и тем же; я — это бытие, существование которого заключается в самоидентификации, в обретении своей идентичности при любых обстоятельствах. Я — это по существу своему самоидентичность, истинный результат процесса самоидентификации. Я идентично себе даже в своих изменениях. Оно осведомлено о них, оно мыслит о них. Универсальная самоидентичность, способная включать в себя чужеродное, имеет костяк субъекта, первого лица. Универсальное мышление — это «я мыслю» (*Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М., 2000. С. 76.*)

⁷ Так, В.А. Лекторский, перечисляя различные концепции сознания, первой называет концепцию, которая отождествляет сознание со знанием. Согласно этому пониманию, то, что мы знаем, является явлением сознания, и все, что мы осознаем, является знанием — Лекторский В.А., цит. соч. С. 163. В «Университетских лекциях по метафизике» Л.В. Иванова и В.В. Миронова обыгрывается приставка «со» в слове «сознание» и утверждается, что «подобное «со» как направленное на связь и общение с собой и миром всегда реализуется только в знании и через знание. Мы совершенно согласны с чеканной формулой К.Маркса: «Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, то — знание» (М., 2004. С. 441).

Картезианская парадигма при этом особым образом усилила гносеологический аспект понятия сознания, введя представление о прозрачности сознания для самого себя («привилегированный доступ»), благодаря чему сознание знает о собственном существовании и собственных состояниях с предельной достоверностью. Последняя составляет гносеологический идеал, недостижимый для познания вещей, внешних по отношению к сознанию, включая и собственное тело. «Привилегированный доступ» является очень сильным допущением, позволяющим противопоставлять сознание и тело, сознание и другие сознания, короче, «внутреннее» и «внешнее». А это, в свою очередь, позволяет рассматривать сознание как автономную самодостаточную сущность, т.е., в конечном счете, реифицировать его. Интересно, что в идее «привилегированного доступа» заложено представление о том, что сознание, Я, обладает эксклюзивными правами на доступ к собственным содержаниям. Сознание выступает в этом случае субъектом весьма своеобразного отношения собственности. В самом деле, в философии сознания постоянно можно встретить с выражениями типа: «Я имеет» или «Я обладает» ощущениями, идеями и т. п. Насколько парадоксально такое представление о «владении», можно увидеть на примере, приводимом Витгенштейном, который предлагал сравнить вопросы: «Это мои книги?» и «Это мои ощущения?»⁸. Оценивая данное представление, надо вспомнить прежде всего о психоанализе, который показал, что «я» вовсе не является хозяином в доме собственной психики.

Таким образом, «сознание» является сложной конструкцией из многих исторически обусловленных элементов. Хотя эти элементы более-менее естественно укладываются в единую картину в рамках картезианского дуализма, сложность и неочевидность всей конструкции для современной философии достаточно понятны. Однако культивирование веры в то, что когда-нибудь все проблемы разрешатся благодаря замене утверждений о сознании утверждениями о процессах в ЦНС, никак не решает проблему, напротив, только обостряет ее тем, что подменяет эмпирически существующие психики данным теоретическим конструктом⁹.

II

В связи с критикой идеи редукции ментального как способа избавления от картезианской парадигмы важное значение имеют заметки Л. Витгенштейна в «Философских исследованиях», ибо они показывают, что то, на что стремятся направить свои усилия сторонники редукционизма, является продуктом определенных концептуализаций, а не психическими процессами и состояниями самими по

⁸ Витгенштейн Л. Философские исследования. § 411 // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 207.

⁹ К подобному выводу пришел Дж. Серл: «После нескольких лет обсуждения этих вопросов сейчас я убежден, что, за очень небольшими исключениями, все стороны, участвующие в спорах по поводу современных проблем философии сознания, остаются пленниками определенного набора вербальных категорий. Они пленники определенной терминологии, той терминологии, которая уходит своими корнями, по крайней мере, в картезианство, если не в более раннюю философию, и для того, чтобы преодолеть навязчивое поведениемы должны будем попытаться вскрыть, что же это такое, что каждый принимает как очевидное, дабы спор постоянно продолжался и поддерживался» (Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 49).

себе. Витгенштейн рассматривает при этом концептуализации, создаваемые самим языком.

Критика картезианской парадигмы, как признано современными исследователями, является одной из центральных тем философии Витгенштейна. В то же время, Витгенштейна подчас представляют сторонником одного из вариантов редукционизма — бихевиоризма. Однако, как нам представляется, в споре редукционистов и последователей картезианской парадигмы Витгенштейн не присоединяется ни к той, ни к другой стороне — он показывает, что неправы они обе. Более того: обе стороны спора опираются на неоправданные допущения, которые, как ни парадоксально, весьма близки и сходны! Первым таким допущением является сам образ «внутреннего ментального состояния», доступного только моему взору, не связанного с внешними проявлениями, но в то же время вполне определенного и отличного от других ментальных состояний. Следовательно, уже постановка вопроса о редукции содержит в себе подвох. Редуцировать к поведению имеет смысл то, что само вполне определено и отлично от поведения. А редуцировать к процессам в мозге можно то, что действительно является «внутренним состоянием», а не продуктом определенного описания на основе наших языковых конвенций.

Витгенштейн показывает, что слова так называемого «ментального словаря» (например: сомнение, уверенность, понимание, надежда, ожидание, страх и т.п.) не следует рассматривать как имена внутренних состояний или психических процессов. Он доказывает, что они получают свое значение не благодаря отчетам «от первого лица» (хотя при этом Витгенштейн не отрицает, что таковые отчеты существуют и играют определенную роль в нашей жизни, и даже сам постоянно ссылается на какие-то интроспективные наблюдения). Когда говорят об именовании, подразумевают, что именуемое существует независимо от его обозначения в языке, тогда как со словами ментального словаря дело обстоит иначе. Является ли, например, «ожидание» определенным состоянием сознания? Можем ли мы мысленно указать себе на это состояние, заметить его особенности, отличить от всех других состояний сознания, и, соответственно, описать? Или любое описание неизбежно перейдет в описание типичных ситуаций и типичного поведения из них? «Собака уверена, что ее хозяин у дверей. Но может ли она также быть уверена, что ее хозяин придет послезавтра? — И чего она не может делать? — Как же тогда я это делаю?»¹⁰. В самом деле, если «ожидание» — это определенное ментальное состояние, вернее, определенный класс ментальных состояний, то «ожидание его приезда через полтора дня» тоже должно быть вполне определенным и различимым в актах интроспекции ментальным состоянием. Но тогда почему мы не можем, в порядке мысленного эксперимента (излюбленный прием современных аналитиков) представить себе, что собака находится в этом, качественно определенном и интроспективно различимом состоянии? Парадоксальный витгенштейновский пример помогает осознать, что субъект не находится в состоянии ожидания его приезда через полтора дня. Он находимся в этой ситуации¹¹. А что такое страх? «Воспроизведя выражение страха и концентрируя внимание на самом себе, как бы наблюдая краем глаза свою душу»¹², мы навряд ли

¹⁰ Витгенштейн Л. Цит. соч. С. 259.

¹¹ Там же. С. 238, § 581.

¹² Там же. С. 272.

сможем зафиксировать в себе специфику состояния страха, отвечающую любому страху и только страху. Скорее, замечает Витгенштейн, мы могли бы сыграть страх, что предполагает, что мы должны разыграть некоторую ситуацию.

К аналогичным выводам Витгенштейн приходит в своих анализах понятий «чтение», «понимание», «следование правилу» и др. Витгенштейн объясняет, например, что мы приписываем ребенку понимание некоторого правила, когда видим, что результаты его действий достаточно часто совпадают с ожидаемыми нами. На основании этого Витгенштейна квалифицировали как «логического бихевиориста» и приписывали ему требование редуцировать все утверждения о ментальных состояниях к утверждениям о наблюдаемом поведении. Но Витгенштейн имеет в виду совсем не это, а то, что наши представления о том, каковы эти отдельные ментальные состояния (от которых потом надеются избавиться посредством редукции к состояниям ЦНС), определяются языком, а не интроспективной данностью. Единицы описания определил язык, а не безошибочный интроспективный опыт типа того, на который пытался опереться Декарт, постулируя *Cogito ergo sum*. В нашем языке слова ментального словаря выучиваются не в актах интроспекции, а в определенных ситуациях, важную роль в которых играют, как показывает Витгенштейн, естественные выражения человеческих эмоций, человеческая мимика, крики, стоны, смех и т.п. Витгенштейн говорит, например: «Я могу демонстрировать боль, как демонстрирую красное, прямое и кривое, дерево и камень»¹³. «А не следует ли из сказанного тобой, что нет, например, боли без болевого поведения?» — Отсюда следует вот что: только о живых людях и о том, что их напоминает (ведет себя таким же образом), можно говорить: они ощущают, видят, слышат, они слепы, глухи, находятся в сознании или без сознания»¹⁴.

Витгенштейн никоим образом не отрицает реальность ментального. Однако он показывает, что привычную нам структурированность и определенность она приобретает благодаря языку, который связывает ментальные состояния с внешними наблюдаемыми ситуациями. Обычно обсуждаемые в философии сознания примеры ментальных состояний представляют собой переплетение ментального с внешним поведением и его окружением. Тем самым, Витгенштейн показывает, сколь ошибочной является привычная для философии сознания дихотомия внутреннего и внешнего. Англо-американские аналитики, обсуждающие редукцию ментального (или высказываний о нем), обеспокоены именно этой дихотомией. Однако путь к ее преодолению, как показывает Витгенштейн, лежит в другом направлении.

Картезианская парадигма обусловлена определенным пониманием сознания, когда ему придаются характеристики отдельной, самодостаточной, определенной вещи. Поэтому, если мы хотим избавиться от власти картезианской парадигмы, то надо критически пересмотреть понимание сознания. Если эта работа будет выполнена, то, может быть, нас перестанет заботить проблема редукции. Тем более что возможность редукции есть не более чем символ веры, и зиждется эта вера на предпосылках, подобных картезианским, т.е. реифицирующих сознание.

¹³ Там же. С. 187, § 313.

¹⁴ Там же. С. 179, § 281.

III

Обсуждая проблему редукции сознания к материальному носителю, нельзя забывать о том, что и материя может пониматься по-разному. Декарт выдвинул свою дуалистическую концепцию, исходя из механистической трактовки материи. Не случайно, что именно Декарт, давший одну из первых классических формулировок механистической картины мира, рассматривал сознание и материю как две независимые субстанции. В самом деле, как иначе он мог бы защитить свободу человеческой воли и вырвать ее из власти механистической причинности?

Однако материя может пониматься и по-другому, например, в духе гилозоизма и панпсихизма. Тогда картезианский дуализм лишается почвы. Впрочем, не обязательно прибегать к таким крайностям, как гилозоизм или панпсихизм. Достаточно того, чтобы материя понималась как иерархия уровней, в которой более высокий уровень организации подчиняет себе причинные детерминации, действующие на более низких уровнях организации, т.е. не отменяет цепи детерминации низшего уровня, а, так сказать, использует их для достижения новых целей¹⁵.

Материя может пониматься как жизнь, несущая в себе «творческий порыв», или внутренне присущую ей потенцию к развитию и усложнению. В любом случае, изменение в понимании материи будет отражаться на представлениях об отношении к ней сознания.

Какое же понимание материи является правильным и кто способен дать ответ на этот вопрос? Философия? Она всегда была и останется полем споров. Не похоже, чтобы в ней рождались окончательные и принимаемые всеми ответы. Наука? Кажется, что в вопросе о природе материи ей все карты в руки. Однако не будем забывать, что наука развивается путем предположений и опровержений; ее представления о материи тоже эволюционируют, и к тому же, возможно, несут на себе печать умонастроений той или иной эпохи. Учтем также, что за словом «наука» стоит многообразие научных дисциплин. Материю по-своему изучают и теория элементарных частиц, и биологическая теория эволюция, и физиология высшей нервной деятельности, и каждая формирует собственное понимание материи. При этом наука дает и будет давать интереснейший материал для размышлений над природой материи, сознания и их отношения. Однако, как нам представляется, мы не имеем достаточных оснований, чтобы ждать от нее полного и окончательного ответа, который когда-нибудь разрешит все философские споры.

Но разве наука не дает ответ на все большее число вопросов? Так по какому праву мы отказываемся признать, что когда-нибудь она точно и детально опишет нейрофизиологическую основу каждого психического процесса и благодаря этому позволит заменить любое утверждение о ментальных процессах и состояниях утверждениями о процессах в ЦНС?! На подобное возражение можно было бы ответить, что наука подчас дает ответ в форме утверждения, что проблема принципиально неразрешима, либо переформулирует проблему, в результате чего предлагаемый ею ответ будет ответом совсем на другой вопрос.

¹⁵ Ср. трактовку детерминизма и индетерминизма в: *Иванов А.В., Миронов В.В.*, цит. соч. «Разные формы детерминации имеют разное значение на разных уровнях мирового бытия. Так, значение целевой детерминации возрастает от уровня к уровню Функциональные и системные связи начинают играть особую конструктивную роль на уровне биологических систем» (С. 307—308).

В то же время, представляется, что человеку необходимо знать ответ на вопросы, обсуждаемые современной философией сознания, чтобы понять, имеет ли его сознание здешнее, посюстороннее, либо божественное происхождение. Это необходимо знать, чтобы ответить на кардинальные вопросы человеческого бытия: Кто мы? Откуда мы? Свободны ли мы? Что нас ждет после смерти? Однако, при всей настоятельности этих вопросов, на данном пути невозможно найти ответы на них. Ответы все равно останутся предметом веры (или, как говорил Кант, постулатами практического разума). Оставаясь в пределах философской рефлексии, мы можем только исследовать основания и способы постановки мучающих нас вопросов. Представляется, что подобная деятельность, не позволяя разрешить дилемму атеизма или теизма, тем не менее, может привести к интересным результатам, модифицировав наше представление о сознании.

IV

Речь идет о постулируемой Декартом дихотомии «внутреннего» и «внешнего». Мы хотим поставить под сомнение отождествление «ментального» и «внутреннего». Именно из-за этого отождествления ментальное так смущает сторонников редукции, хотя, в то же время, вера в возможность редукции как раз закрепляет данное отождествление.

Представим себе убежденного сторонника научного мировоззрения, который никогда раньше не видел телевизора и не знает принципов его работы. Столкнувшись в первый раз в жизни с этим устройством, он, наверное, подвергнет его детальному анализу, разберет на составные части и исследует их по отдельности, ибо он будет убежден, что все то, что мы видим на экране, есть результат функционирования ламп или жидких кристаллов внутри телевизора (проблема «каузальной замкнутости») и, следовательно, детальное их понимание позволит определить, закончится ли сериал свадьбой или похоронами. И в самом деле, как может сторонник научного мировоззрения отрицать, что все процессы внутри телевизора детерминированы определенными физическими законами? Но, если все процессы детерминированы, то и конец сериала должен быть детерминирован ими же! Тогда как мы знаем, что телевизор предназначен для приема и обработки сигналов извне. То, что происходит внутри него, служит для того, чтобы отразить эту внешнюю детерминацию.

Аналогично, сознание сообщает не о состояниях и процессах в коре головного мозга, но посредством этих состояний выражает, обрабатывает, передает информацию о том, что превосходит его.

Например, математик доказал теорему. Сделанный им вывод является логически необходимым. Можно ли, и в каком смысле, редуцировать процесс доказывания им данной теоремы к описанию процессов в его мозге? Из наличия вывода следует, что данная теорема должна быть признана всеми членами математического сообщества. Но из описания электро-химических процессов, протекающих в мозге данного математика, никак не следует, какие процессы должны происходить в мозге других математиков.

Представим себе, далее, нейрофизиолога будущего. Проблема редукции решена, и, снимая, скажем, определенную энцефалограмму, исследователь как бы «читает» все мысли пациента. Представим себе, далее, что пациентом оказывается представитель некоей экзотической культуры, о которой нейрофизиолог не имеет

никакого представления. Есть ли у нас основания предполагать, что знание процессов, происходящих в мозге пациента, должно дать нейрофизиологу знание данной культуры, ее языка, религии, символов и пр.? Нам это представляется сомнительным по той причине, что электро-химические процессы, протекающие в мозгу, можно понимать как коды. Но код нельзя отождествлять с тем, что он кодирует. Код потому и является кодом, что указывает на нечто вне сознания.

Должны ли мы думать, что атеисты, теисты и пантеисты, католики и протестанты, шииты и сунниты отличаются разными состояниями ЦНС, так что когда-нибудь что-то вроде ЭЭГ позволит определять оттенки религиозных убеждений? А в таком случае, почему бы не представить себе, что, осуществив определенную стимуляцию нейронных сетей человека и переведя его из одного состояния ЦНС в другое, можно создать новую религию?

А что, собственно, говорит против подобных представлений? На каком основании мы пытаемся установить предел возможностям науки? На основании того, что в подобных рассуждениях нам, вслед за Райлом или Сёрлом, видится некая категориальная ошибка. Представим себе, например, что какой-то протестант перенес инсульт, после которого он вынужден заново учиться ходить, говорить и т.д. На известном этапе своего восстановления он заново становится протестантом. Но состояние его ЦНС уже не будет таким, как до инсульта. На каком же основании о нем можно будет сказать, что он опять стал сознательным протестантом? На основании того, что его поведение и высказывания соответствуют представлениям о том, как должен вести себя и какие действия совершать протестант. При этом, возможно, что после инсульта наш герой уже не сможет делать того, что он делал до того (быть столь же активным членом общины, так же регулярно читать Библию). Возможно, его память не восстановит добрую половину высказываний Лютера, которые он знал раньше. Тем не менее он остается протестантом, поскольку его признают таковым члены его общины¹⁶.

Интересно проанализировать основания, по которым кто-то чувствует себя обязанным признавать, что нейрофизиология когда-нибудь сведет все высказывания о религиозных убеждениях индивида к высказываниям о состояниях и процессах его ЦНС. Не является ли таким основанием представление о сознании как некоей «потайной комнатке»¹⁷, в которой складированы мысли и переживания индивида и в которую может заглянуть только он один. Тогда как заглянуть и подсмотреть ужасно хочется всем. И поэтому хочется верить, что наука, которая уже предоставила человечеству столько чудесных возможностей, когда-нибудь предо-

¹⁶ Данное рассуждение фактически затронуло проблему «следования правилу», поставленную Витгенштейном. Эта проблема и ее обсуждение, действительно, имеют самое непосредственное отношение к вопросу о том, можно ли заменить высказывания о ментальных состояниях высказываниями о состояниях ЦНС. Мы согласны с интерпретацией идеи Витгенштейна у С. Крипке. Эта интерпретация ставит во главу угла положение Витгенштейна, что «внутренний процесс нуждается во внешних критериях». Крипке показывает, что следование правилу «включает отсылку к сообществу» (Крипке С.А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. Томск, Изд-во Томского университета, 2005. С. 76). Знакомство с доводами Витгенштейна и Крипке показывает, что привычное противопоставление «внутреннего» и «внешнего» постоянно вводит нас в заблуждение.

¹⁷ См. Райл Г., цит. соч. С. 170.

ставит и эту. А за этим представлением о «потайной комнатке», она же «внутренний театр» (Д. Юм), стоит интерпретация познания как процесса репрезентации, состоящего в том, что познаваемый объект помещается «внутри» познающего субъекта — в виде представления (репрезентации). Подобная интерпретация стала для классической гносеологии Нового времени источником массы проблем и трудностей. Не меньше хлопот она доставляет и философии сознания.

Вслед за Витгенштейном, Райлом и др. мы хотим еще раз подчеркнуть, что сознание характеризуется не только тем, что оно есть «внутреннее», но одновременно и своей связью с «внешним», выходящим за пределы индивидуального сознания и превосходящим его. Эта идея хорошо сформулирована, на наш взгляд, в попперовском учении о «трех мирах» (хотя сама по себе она не нова, восходит к Платону и защищается трансцендентализмом).

Заметим, что ответ на вопрос: «Является ли сознание продуктом материи?» еще не предрешает ответа на вопрос о редуцируемости ментального к мозгу. Так, К. Поппер и Дж. Сёрл заявляют, что сознание есть эмерджентное свойство эволюционирующей материи. При этом они оба выступают против представления, что психика в принципе редуцируема к состояниям ЦНС. Поппер разъясняет, что если бы сознание являлось простым эпифеноменом физиологических процессов, его появление не могло дать его обладателям никакого эволюционного преимущества.

Реальное эволюционное преимущество, обеспечиваемое сознанием, по Попперу, заключается в том, что сознание (развивающееся в неразрывной связи с развитием дескриптивной и аргументативной функций языка) выражает не состояние организма (или состояние мозга), а ситуацию, в которой организм оказывается. В своем дальнейшем развитии сознание порождает мир объективных, отделенных от нас содержаний — «третий мир» — и научается критически их оценивать. «Третий мир», мир объективных содержаний, формирует человеческое «я», которое определяется смыслами, понятиями, идеями как объектами «третьего мира». Посредством нашего нейропсихического аппарата сознание осуществляет связь первого мира с третьим. Таким образом, индивидуальное сознание оказывается органом существования объективных содержаний и смыслов. Его состояния нечто означают, указывают на то, что выходит за пределы этого сознания и этого организма. «Самое невероятное, что мы знаем о человеческом разуме, о жизни, об эволюции и умственном росте, — это взаимодействие, обратная связь ... между миром 2 и миром 3, между нашим умственным ростом и ростом объективного мира 3, который представляет собой результат нашей предприимчивости, наших талантов и способностей и который дает нам возможность выйти за пределы самих себя. Вот эта самотрансцендентность, этот выход за пределы нас самих и кажется мне самым важным фактом всей жизни и всей эволюции: в нашем взаимодействии с миром 3 мы можем учиться, и благодаря изобретению языка наши ошибающиеся человеческие мозги могут вырасти в светочи, озаряющие Вселенную»¹⁸.

Как нам представляется, идея, что сознание в принципе редуцируемо к состояниям ЦНС, не позволяет философии сознания учесть именно эту знаковую

¹⁸ Поппер К. Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М., 2000. С. 73.

природу сознания и его связь со смыслами, принадлежащими культуре. Ведь в случае редукции сознание сводится к состояниям собственного организма, вследствие чего утрачивается связь с культурой и общезначимыми смыслами и становится необъяснимой способностью к интересубъективному знанию.

V

Спорам о природе сознания придает неизменно жгучую актуальность то, что каждый из нас ощущает «внутри себя» «это», т.е. некую необъяснимую искорку, которую и считает своим «я». Означает ли сказанное выше об относительности противопоставления «внутреннего» и «внешнего», что мы отрицаем эту бесконечно дорогую каждому искорку? Конечно, нет. Наш тезис заключается в следующем: упомянутый внутренний опыт недостаточен для выстраивания определенной философской концепции сознания. Загадочная искорка «я» навряд ли может быть описана в терминах знания вообще и «привилегированного доступа», в частности. Скорее, это некое волевое начало, жажда жизни, отделения и самоутверждения. О том, что «я» не слишком хорошо знает и понимает самого себя, достаточно сказано психоанализом. О том же свидетельствует обычный житейский опыт и опыт самоанализа. Люди могут быть удивительно слепыми относительно черт собственного характера или мотивов своих действий, очевидных для окружающих. Зачастую бывает нелегко ответить самому себе о подлинных мотивах своего поступка в самых (как кажется?) честных актах самоанализа. В каких-то ситуациях можно не быть уверенным даже в том, что сейчас испытываешь боль (например, отвечая на вопрос врача: «А здесь болит?»). В то же время, лично я никогда не сомневалась в том, что я никогда не была на Луне или что ГЗ МГУ не летает. Поэтому представляется, что знание о своих внутренних состояниях не отличается от знания о внешних событиях принципиальной непогрешимостью и невозможностью в нем усомниться. Хотя сказанное ни в коем случае не означает отрицания того, что мы обладаем знанием о самих себе и своих внутренних состояниях. Речь идет о том, что и это знание может быть погрешимым и нуждаться в исправлении.

Идея самотождественности «я» не может быть обоснована никаким внутренним опытом, потому что опыт самовосприятия и самоанализа, память, я-концепция сами меняются с годами. То же можно сказать и об идее единства «я».

Далее, нам представляется, что ни идею редукции, ни идею сверхъестественного происхождения сознания обосновать доступными нам аргументами все равно не удастся. Тем не менее, путь к преодолению картезианской парадигмы существует. Он состоит в том, чтобы не рассматривать сознание как автономное и самодостаточное. Такую возможность предоставляет, например, попперовская трактовка сознания в неразрывной связи с третьим миром — миром смыслов и содержаний.

Не менее важным представляется и рассмотрение сознания в связи с человеческим телом. Подчеркнем — не с мозгом, а с конечным и уязвимым человеческим телом, ибо сознанием обладает не мозг, а человек. И мыслит не чистое сознание, а человек.

Хочется подчеркнуть, что темы связи сознания с миром общезначимых смыслов и связи сознания с человеческим телом взаимообусловлены и неразрывны. Человек овладевает миром культуры в процессах обучения, в которые он вступает именно как член человеческого общества. В процессах обучения ребенка с первых минут его жизни человеческое тепло имеет не меньшее значение, чем информа-

ция. Поэтому, подчеркнем еще раз, человеческое сознание принадлежит человеку, живущему в обществе, а не «мозгу в колбе», не «кремниевым мозгам» или «машинам Тьюринга».

Поэтому нам представляется, что в преодолении власти картезианской парадигмы (а также проблем типа «мозга в колбе» и пр.) важную роль играют подходы и исследования, показывающие связь сознания с человеческим телом. В этом плане можно упомянуть, прежде всего, феноменологические исследования опыта нахождения в определенном пространстве, а также опыта границы своего «я», задаваемой границами своего тела¹⁹.

Тема того, как наша телесность влияет на наши способы мышления, уже получила разработку в когнитивной науке. Например, рассматриваются базисные доконцептуальные структуры опыта, формируемые на основе кинестетических образных схем, задаваемых опытом функционирования собственного тела²⁰. В этом же плане представляется интересным (хотя, к сожалению, не получившим никакого развития) замечание Э.Левинаса, что только существо, обладающее органами, в первую очередь руками, мыслит в терминах цели и средств.

Далее, здесь надо назвать экзистенциальный анализ человеческого бытия как бытия-в-мире, а также разработку понятий интериорности и экстериорности в концепции Э. Левинаса, в которой обнаруживается несамодостаточность самотождественного «Я».

¹⁹ См. например: Сафронов П.А., Фролов А.В. Сознание мира и онтологический опыт // Вестник МГУ (в печати)

²⁰ Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. М., 2004. С. 353–362.

Сознание и самопознание

Вообразим, что перед нами разворачивается судебное заседание. Подсудимый обвиняется в убийстве, и его адвокат строит защиту вокруг утверждения, что в момент совершения деяния клиент был невменяем. Адвокат приглашает экспертов — психиатров и неврологов — и те свидетельствуют, что подсудимый, не подозревая об этом, находился под действием сильного наркотика, или же страдает расстройством височных долей головного мозга, что приводит к эпилептическим припадкам, в ходе которых возможны неконтролируемые акты насилия. Конкретные соображения экспертов не так важны — они могут выдвигать самые разнообразные гипотезы, связанные с природой невменяемости — но в каждой из этих гипотез обязательно будет присутствовать необходимый для защиты элемент — идея, что убийство совершено не человеком, а его организмом.

Стратегия защиты проста — продемонстрировать причинную связь между физиологическими процессами в организме подсудимого и убийством — и крайне эффективна — если удастся показать, что за совершение какого-то действия в определенной пропорции отвечает физиология, то сам человек немедленно в этой пропорции перестает рассматриваться в качестве его автора. Любое свидетельство о том, что физиологический процесс лежит в подоплеке действия, заставляет усомниться в роли действующего лица, которому можно приписать ответственность за происходящее.

Очень важно понять, что речь здесь идет не о классической проблеме жесткого или мягкого детерминизма. Даже если в исходе природных процессов замешана случайность, это ничего не меняет. Вопрос заключается не в том, до какого уровня детерминированы события, а в их личном или безличном характере. Если происходящее в мозгу и организме есть только безличные движения молекул и взаимодействия клеток, то где личность, где сам действующий человек?

Итак, «Я» или «Оно», человек или организм — такова дилемма нашего суда (это новый вариант оппозиции Я-Оно по сравнению с традиционным, психоаналитическим). Если убийство совершено «Я» (личность), то подсудимый ответственен и виновен; если же причиной смерти жертвы явилось «Оно» (организм), то убийства нет, а есть несчастный случай. Более того, нет не только убийства, но даже действия — просто набор событий и движений.

Отвлекаясь от драматических аспектов преступного акта и судебного разбирательства, легко видеть, что все вышесказанное применимо к любому по-

вседневному действию. Дилемма «личность-организм» также насущна в случае шинкования капусты и подстригания ногтей, как и в случае убийства или изнасилования. В отношении всего происходящего с человеком мы всякий раз решаем, его ли это действие, или просто разворачивающийся в нем процесс. Спектр широк и обладает отчетливо выраженными крайними точками — рост волос, работа печени, шелушение кожи — явно безличные процессы; подписание договора о продаже квартиры, решение арифметической задачи, редакция текста — «авторские» действия. Есть и промежуточные ситуации, когда происходящее не так однозначно — моргание, эрекция, приступ паники. Особо волнуют нас действия, совершенные в состоянии алкогольного опьянения — «Я» или «Оно» наговорило глупостей родственникам и оставило неаппетитные следы на ковре в гостиной?

Если задуматься, подобные вопросы мучают нас постоянно. Они проникают во все аспекты нашей жизни и в некотором смысле являются ее центральной проблемой. Это не слишком заметно в отношении успехов и достижений — их мы, почти не задумываясь, приписываем себе — но гораздо отчетливее выступает в отношении ошибок, слабостей и дефектов, ответственность за которые мы обычно пытаемся переложить на независящие от нас обстоятельства. Вспомним: стресс (от усталости и напряжения я был на себя не похож); болезнь (по состоянию здоровья признан нестроевым); возраст, причем как старость (мышцы уже не те, нервные клетки умирают, подслеповат я стал), так и молодость (гормоны разыгрались, молодой растущий организм). А наследственность — целая вселенная «Оно», с бесконечным разнообразием генов, всегда готовых поставить нам подножку! Если присмотреться, в повседневной жизни мы постоянно прибегаем к защите, основанной на неменяемости.

Но проблема эта встает не только в виду провалов и подлостей. Даже в случае успехов и счастья нас настигает сомнение. Любовь — биологические импульсы или личный выбор и самореализация? Талант — особые гены или труд и готовность к духовному риску? Пророчество — глас истины или маниакальное состояние, вызванное химическими процессами в мозгу?

Вся наша жизнь разворачивается вокруг этого сомнения. Борьба и взаимодействие «Я» и «Оно» — центр нашего существования. Ум, опыт, мудрость человека заключаются в его способности усматривать в окружающих и в себе самую верную меру психически-личного и физиологически-безличного, воли и биологии. Разрешить на практическом уровне эту оппозицию крайне непросто, особенно если учесть, что мы совершенно не понимаем связи между ее полюсами.

Мы многое знаем об «Оно» и узнаем все больше — кровеносная система, нервная система, скелетно-мышечная система, клетки, нейроны, нейронные сети... Мы понимаем, как происходит оплодотворение, рождение, рост, старение. Мы знаем, что происходит при диабете, вирусном энцефалите, стригущем лишае. Мы уже до определенной степени разбираемся в физиологии процессов восприятия, языка, обработки тактильных сигналов. Биологическая машина организма хорошо известна нашим механикам. В конце концов, мы будем знать, что в ней происходит с точностью до движения отдельных молекул, но, даже если такое знание возникнет еще нескоро, сам по себе организм, наше «Оно», не несет в себе никакой загадки — это есть просто особая физическая система, подчиняющаяся законам физического мира.

Мы также много знаем о «Я», что неудивительно, ибо наша собственная личность доступна нам в прямой интроспекции. Что может быть понятнее смысла выражений «я хочу», «я чувствую», «я считаю». Ментальные состояния — боль, надежда, восприятие цвета или запаха и так далее — не вызывают у нас на бытовом уровне никаких затруднений. Каждый из нас глубоко и близко знаком с самим собой.

И при этом мы совершенно не понимаем, как «Я» связано с «Оно» — какая, концептуально и практически, природа этой связи.

Это непонимание можно проиллюстрировать, возвращаясь к нашей основной дилемме, связанной с автором действия. «Я» в этой дилемме определяется исключительно негативно. Это не возраст, не гены, не болезнь, не наркотик, не алкоголь, не нарушение или аномалия в тканях и так далее. Говорить о действующем «Я», о человеке, как об авторе своих поступков, можно только если действию нельзя сопоставить никакого конкретного физиологического процесса.

Я хочу, чтобы совершенное мною свободное действие было мое. Я хочу, чтобы его произвели не мои руки, не мои мышцы, не мое тело, не мой мозг, не составляющие его молекулы, нейроны и программы, а я — я сам. Причем для меня это вопрос не предпочтения, а выживания, моего базового существования. В мире молекул и клеток нет места для меня. Я хочу быть разумной, принимающей решения, меняющей ход событий сущностью, а не безличной природной системой, в которой просто происходят физические события, как в транзисторном радиоприемнике, компьютере или стебле травы. Более того, когда мы говорим «Я», мы как раз и имеем в виду нечто вне и помимо природной системы, нечто небиологическое, нефизическое, нематериальное — меня самого в противоположность моему организму. Таким образом, с одной стороны личность, т.е. область ментального, оказывается выделена и изолирована от материального мира — возможно даже на субстанциональном уровне — а с другой — явно связана с ним каким-то образом, ибо, во-первых, наши решения (ментальное) приводят к физическим процессам, а во-вторых, физические события типа болезни и приема алкоголя вызывают изменения ментальных состояний.

Радикальное непонимание связи между личностью и физическим миром приводит к двум традиционным философским проблемам, упорно не поддающимся разрешению. Первая из них — проблема сознания, проблема качественных состояний сознания. Мы не знаем, как возможно сознание. Среди материального мира нет ничего, что обладало бы этим свойством. Атомы, стулья, планеты, калькуляторы не чувствуют боли (ее неприятной, тревожной сути), не знают голубого цвета (его волшебной голубизны), не подозревают о запахе. Видеокамера имеет внутри себя маленькую картинку-изображение того, что она снимает — но видит ли она это, есть ли у нее визуальные восприятия? Мы уже сейчас можем придумать машину, которая будет пробовать различные сорта шоколада и в численном виде выдавать нам его параметры, но будет ли такая машина чувствовать ни на что не похожий, горьковато-сладкий вкус? Мы не понимаем смысла «чувствовать» — не понимаем и из-за этого не можем однозначно решить, к примеру, чувствуют ли деревья?

Мы не знаем также, как возможна свобода. Мы не понимаем, как нематериальное «Я», возникающее в каком-то смысле над физическими, биологическими процессами, может влиять на эти процессы, командовать электрическими

сигналами, заставляя выделяться химические вещества, осуществлять действия в мире молекул и полей. Мы хорошо понимаем, как молекулы и поля влияют друг на друга, как взаимодействуют частицы, из которых состоит наш мозг, как работает программное обеспечение, но нам совершенно неизвестно, как в эти взаимодействия может вмешиваться «Я». Даже если принять, что некоторые эксперименты по телепатии показывают, что электромагнитное поле мозга может влиять на окружающие предметы — каким образом «Я» управляет этим электрическим полем? В семнадцатом веке проблема связи между нематериальной душой и материальным телом занимала Декарта, и он предположил, что эта связь осуществляется шишковидной железой в мозгу. Ясно, однако, что это забавное объяснение не работает — вместо того, чтобы объяснить процесс, оно просто дает ему название. Со времен Декарта мы очень недалеко продвинулись в понимании связи «души» и «тела», «Я» и организма. Все существующие на сегодняшний день объяснения зашли в тупик.

Главный водораздел между различными современными школами мысли связан с понятием субстанции. Дуалисты считают, что есть две независимые субстанции — материальная (организм) и нематериальная (душа) — но так же, как и Декарт, не могут объяснить типа связи между ними. Как нечто нематериальное может влиять на молекулы и клетки? У дуалистов нет даже приблизительного объяснения.

Монисты считают, что субстанция всего одна, но они в свою очередь не могут справиться с задачей объяснения сознания. Виттгенштейн, занимаясь проблемой боли, как феномена сознания, в одном из широко цитируемых высказываний заявляет «Боль не есть нечто, но и не есть ничто». Боль, утверждается здесь, нельзя понимать как чисто субъективное состояние, доступное только его носителю (это звучит парадоксально, но доводы Виттгенштейна крайне убедительны); но с другой стороны, боль не является и пустым понятием. Иными словами, Виттгенштейн не знает, что такое боль, и дает негативное определение. Такова же ситуация с проблемой цвета, вкуса, запаха и других внутренних переживаний. Мы просто не знаем, что это такое, не можем понятийно связать субъективный опыт с фактами материального мира.

В отношении свободы дела обстоят у монистов не лучше. Большая их часть — материалисты. Они считают, что человек есть просто материальная система, обладающая особыми свойствами. Но исходя из этого постулата, они не могут объяснить, способна ли автономия (свобода) возникнуть на каком-либо уровне организации и сложности системы. Исторически мы знаем множество случаев, когда различные сущности наделялись способностью производить действия (и, следовательно, личностью), но затем выяснялся механизм — и вместо действий оставались просто безличные события. Современные монисты не могут гарантировать, что подобный же анализ рано или поздно не будет проделан в отношении человека. Известный философ Джон Сёрл начинает главу о свободе в одной из своих книг словами о том, что, несмотря на 2000 лет философских исследований, вопрос это так и до сих пор и не разрешен.

Другие философы, озабоченные местом личности в материальном мире, делают еще более радикальные заявления относительно проблемы связи личности и организма. Послушаем, к примеру, Томаса Нагеля:

Ситуация, с моей точки зрения, такова: наша неспособность прийти к вразумительной теории связи тела и личности выявляет неадекватность нашего те-

кущего понятийного аппарата; нужны новые идеи. Единственное, чего может быть удастся сейчас достигнуть, это определить некоторые требования, которым должны отвечать новые понятия. Ожидать, что сами эти понятия появятся в ближайшем времени, сегодня нельзя.

Колин Макгинн идет еще дальше. В книге «Таинственное пламя: сознание в мире материи» он утверждает, что человек в силу логической природы своего мышления принципиально неспособен разрешить проблему сознания — иными словами, что человек неспособен понять и познать себя.

Древний сократический идеал самопознания — один из основополагающих и наиболее устойчивых проектов западной цивилизации — подошел к критической точке. Даже напрягая все наши концептуальные ресурсы, мы терпим катастрофическое поражение в попытках объяснить фундаментальную природу нашего бытия и действия. И это не просто абстрактная, теоретическая проблема, не внутреннее дело философов. Вся наша мораль исходит из представлений о том, что человек является автором своих действий и несет за них ответственность. И не только мораль — вся бесконечно-разнообразная ткань наших взаимных оценок, похвал и осуждений, «хорошо» и «плохо» обращена к человеку, к его личности, к «Я». Исчезни «Я», останься на его месте лишь организм, объект, природная система — и развалится не только юридическое устройство нашего общества, но и сама ценностная и логическая структура связи человека с другими людьми и с собой самим, основанная на возможности приписывать чувства, решения и поступки субъекту. Вместо «Я», «Ты» или «Мы» останется лишь безличное «это».

Философски-практическая проблема отношений «души» и «тела» еще более обострилась в последнее время с революционным развитием двух новых научно-технических областей — компьютерных технологий и фармацевтики.

Достижения в области программирования и робототехники довольно скоро вплотную поставят нас перед вопросом о статусе компьютерных систем, способных к самообучению, распознаванию речи и образов и мышлению. Как следует поступать, если внешне похожая на живое существо электрическая система хорошо синтезированным, полным ужаса и отчаяния голосом просит нас не выключать питание?

Что же касается успехов фармацевтической промышленности, то уже сейчас даже в теоретическом отношении ситуация вышла из под контроля. Возьмем, к примеру, антидепрессанты. Согласно определению медицинского справочника, они «улучшают настроение, снижают напряженность, тревожность и чувство страха, устраняют дисфорию». Жизнь миллионов людей, регулярно принимающих эти лекарства, радикально меняется: от паралича воли и глухой тоски они переходят к солнечному настроению, эффективности, работоспособности, возобновлению прерванных связей с родными и близкими. Зададимся теперь вопросом, что было бы, принимай селексу или золофт Родион Романович Раскольников, Маяковский, Сталин? С чем и кем мы имеем дело, глядя друг на друга — с настоящим добром и злом, с волей, с системой ценностей и решений, или же с химическим балансом некоторых веществ в мозгу? Должны ли мы считать впавшего в русскую хандру человека достойным сострадания беднягой или безответственным лоботрясом, не потрудившимся сходить к врачу и выписать себе соответствующие препараты? Ницше говорил, что за каждой моральной или религиозной доктриной стоят желания и цели ее автора — что думать нам теперь, когда выясняется, что,

возможно, за каждой доктриной стоит безличная физиология автора, рецепты его врача? Вопросы эти ясного ответа не имеют и с появлением каждого нового лекарства становятся все запутаннее. Синтезируются вещества, способные конструировать не только настроение и чувства, но и на внимание, память, интеллект и другие аспекты личности. Все это может иметь далеко идущие социальные последствия. Возможно, в недалеком будущем мы будем голосовать на выборах не президента, а лекарства — фармакология вполне способна поглотить политику. Можно представить себе боевые действия, когда с самолетов над вражескими городами секретным образом будут распыляться в воздухе не отравляющие газы, а психокинетические препараты.

Подводя итог, можно утверждать, что философия сознания на сегодняшний день является центральной отраслью философии вообще. От того, что происходит в ней, зависит судьба почти всех остальных разделов философии — теории познания, логики, этики, философии языка и действия, даже философии науки... Практически каждая традиционная большая философская проблема или парадокс — объективное-субъективное; детерминизм-свобода; природа-культура; универсальное-относительное — в конце концов, сталкиваются с проблемой сознания, его онтологического статуса и природы его отношения к материальному миру. Если философия и теряет сегодня свою актуальность и значение, превращаясь в обслуживающий сервис науки, то это происходит, скорее всего, от ее неспособности справиться с этой главной проблемой, дать ответ на ключевые вопросы. Мне кажется, что рано или поздно, даже не в духе интеллектуального развития, а в целях элементарного предотвращения интеллектуальной катастрофы, нашей цивилизации неизбежно придется бросить лучшие свои умственные силы на решение этой проблемы.

К вопросу
о каузальной эффективности
ментальных свойств

Вопрос о каузальной эффективности ментальных свойств — часть проблемы ментальной каузальности, которая, в свою очередь, представляет важный аспект более общей проблемы взаимодействия сознания и тела (*mind-body problem*). Вопрос о ментальной каузальности можно подразделить на два: 1) Что делает нечто ментальное участником причинно-следственных отношений или, иначе, источником каузального влияния в мире? Это — вопрос о каузальной релевантности ментального. 2) Как нечто, будучи ментальным (в силу обладания ментальным свойством), может иметь каузальное влияние в мире? Это — вопрос о каузальной эффективности ментального. Он имеет самостоятельную значимость, только если принимается в целом материалистический взгляд на природу психофизического взаимодействия. В самом деле, с точки зрения субстанционального дуализма каузальная эффективность ментального тривиально следует из его каузальной релевантности, так как ментальное, если может каузально взаимодействовать с физическим, то в качестве самостоятельной субстанции. Но именно возможность такого взаимодействия дуализм этого типа не в состоянии показать.

С другой стороны, для материалиста не проблема показать, как ментальные свойства могут быть каузально релевантны: они таковы в силу наличия определенных физических свойств, и если ментальное и есть физическое, то ничего загадочного не остается в том, что ментальное взаимодействует с физическим. Но каузальное отношение — это не только отношение между объектами, но и между свойствами: а вызывает b в силу наличия у обоих определенных свойств¹. В этой связи, материалист сталкивается с весьма сложной задачей: ему надо совместить идею психофизического тождества и дуализм свойств. Для этого требуется установить зависимость ментальных свойств от физических, которая одновременно отвечала бы и требованию психофизического тождества событий, состояний и процессов, и требованию каузальной эффективности ментального. Но ментальные свойства демонстрируют некоторые специфические черты, систематически препятствующие решению этой задачи. Среди этих черт наиболее часто упоминаемые — аномализм ментального, множественная реализуемость ментального физическим и экстернализм ментальных свойств. В общем виде

¹ Для обозначения этой специфики каузальности даже было введено слово «Quausation»: *Horgan T. Mental Quausation. Philosophical Perspectives* 3, 1989, p. 47–76.

проблема материалиста состоит в том, что он может показать, как ментальное взаимодействует с физическим, но не может показать, как оно взаимодействует с ним именно как ментальное.

Между тем, некоторые наши привычные способы говорить о себе, играющие важную роль в наших представлениях о мире, предполагают эффективность ментального: например, когда мы говорим о себе и себе подобных как об авторах собственных поступков и приписываем ответственность за них, мы имеем в виду, что эти поступки обязаны своим совершением именно определенным ментальным характеристикам индивида, каковы бы ни были их физические причины. Если принять, что ментальные свойства не эффективны, что вся без остатка каузальная работа выполняется физическими характеристиками, то отсюда следует эпифеноменализм ментального. Принято считать, что эпифеноменализм исключает эффективность, но даже если допустить, что есть какие-то события в мире, относительно которых эпифеноменальное свойство может быть каким-то образом эффективным, большинство событий, которые нам важно связать с влиянием ментальных свойств, очевидно, не таковы.

Классический материализм — материализм типов — предусматривает сводимость ментальных свойств к физическим (нейронным свойствам мозга) посредством психофизических законов (bridge laws)². Это связано с двумя презумпциями, из которых исходит материалист: номологическим характером каузальности и каузальной замкнутостью физического мира. Первая предполагает, что единственный способ каким каузальный характер взаимодействия или отношения может быть продемонстрирован (учитывая отсутствие какого-либо опыта, который мог бы непосредственно свидетельствовать о каузальности), это — подведение эмпирической регулярности следования событий друг за другом во времени под закон, который связывал бы эти события как инстанции соответствующих свойств (и, следовательно, эти свойства) как причины и следствия. Вторая предполагает, что всякое физическое событие имеет достаточную (для того, чтобы оно

² Другой способ связать между собой ментальные и физические свойства в утверждениях, имеющих форму тождеств, был предложен в рамках программы логического анализа языка психологии. Ср.: *Hempel C.G. The Logical Analysis of Psychology*. H. Feigl, W. Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, N.-Y.: Appleton-Century-Crofts, 1949, p. 373–384.

Однако максимум, что может показать логический анализ языка это — что физическими являются значения ментальных понятий; но если так, то психофизические тождества могут иметь всего лишь статус высказываний о синонимии терминов, т.е. априорных истин (в случае истинности). Между тем, вопрос о тождестве или различии значений понятий — скорее всего, такой же эмпирический вопрос, как и вопрос о тождестве или различии каких-либо других вещей в мире. Мы можем знать *a priori*, что такая синонимия имеет место, только если имеем непосредственный когнитивный доступ к обуславливающим ее факторам; но это может быть верно только для случаев, когда утверждающий синонимию, сам ее создает (если только это не сверхразумное существо), т.е. если психофизическое тождество просто маскирует определение. Но если ментальные свойства суть физические в силу определений значений соответствующих понятий, то это лишает утверждения психофизических тождеств какой-либо эмпирической значимости. Тогда, иначе говоря, никто и никогда не сможет открыть в ходе научного исследования, что какие-то физические процессы отвечают за какие-либо ментальные характеристики.

имело место или имело место с такой-то вероятностью) физическую причину. Таким образом, единственный способ, каким ментальные свойства могут быть каузально релевантны, это через их зависимость от физических свойств. Но, во-первых, существование строгих (т.е. необходимо истинных) психофизических законов под вопросом³. А во-вторых, тезис психофизического тождества на уровне типов противоречит множественной реализуемости ментального физическим, если только не допускается существование таких странных сущностей, как дизъюнктивные свойства. Но даже если бы редукционизм и материализм типов был верен, он вряд ли решал бы проблему каузальной эффективности ментального. Он может показать, что ментальное каузально релевантно физическому за счет бытия физическим; но он не может показать, что нечто каузально релевантно как ментальное.

Другой вид материализма в отношении ментального, признающий психофизическое тождество на уровне конкретных событий и отрицающий его на уровне типов (иначе иногда называемый токен-материализмом), основывается на отказе от допущения строгих психофизических законов (принимает аномализм ментального). При этом проблема каузальной релевантности ментальных свойств решается посредством приписывания им отношения надстроенности (*superveniens*) над физическими свойствами. Эта надстроенность означает в общем виде, что «...не может быть двух таких событий, что они подобны по всем физическим характеристикам, но отличаются какими-то ментальными характеристиками, или что объект не может измениться в каком-либо ментальном отношении, не изменившись в каком-либо физическом отношении»⁴ или что два объекта, не различимых физически, не различимы ментально. Но из приведенной формулировки можно понять, почему ментальные свойства могут быть каузально релевантны, но нельзя понять, почему они могут быть каузально эффективны. Ведь, расшифрованная таким образом, надстроенность, похоже, означает, что все изменения, которые могут иметь в этом мире, суть физические изменения; и, следовательно,

³ См., прежде всего: *Davidson D. Mental Events. // Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 207–225.* Его аргумент в самом общем виде состоит в указании, что строгие законы применимы только к каузально замкнутой части реальности, а такова только физическая реальность. Следовательно, только физика включает строгие законы; остальные свойства являются вторичными относительно физических свойств именно в том смысле, что не описываются строгими физическими свойствами, хотя должны быть реализованы или обусловлены последними, чтобы иметь каузальное влияние. Психические свойства — вторичны, следовательно, не могут быть подведены под строгие законы. Но если нет строгих психологических законов, то тем более нет и строгих психофизических законов. Этот вывод известен как аномализм ментального.

⁴ Там же: p. 214. Обычно различают между сильным и слабым отношениями надстроенности, где первое предполагает двустороннюю зависимость, а второе — одностороннюю (только ментального от физического). Слабая надстроенность лучше согласуется с аномализмом ментального, но не позволяет отстоять его каузальную эффективность, тогда как сильная надстроенность позволяет утверждать каузальную эффективность ментального, но практически за счет утверждения психофизического тождества на уровне свойств. См. обсуждение проблемы надстроенности в теории Дэвидсона в: *Kim J. Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, p. 5–17.*

либо ментальные характеристики эпифеноменальны, либо они являются такими же достаточными причинами, что и подлежащие (subvenient) им физические характеристики. Во втором случае придется признать, что у одного и того же события может быть две причины, каждая из которых является достаточной: это положение обозначают как сверхдетерминированность. Обычно сверхдетерминированность считается чем-то нежелательным. Можно, например, спросить: не делает ли тот факт, что физической причины достаточно для того, чтобы событие имело место, действие дополнительной ментальной причины просто избыточным? Но возможно также, что нет окончательного аргумента против этого типа каузальной релевантности ментального. Если сверхдетерминированность принимается, то решение проблемы выглядит следующим образом. Требуется показать, что для двух свойств — ментального (М) и физического (Р) — вместе выполняются два условия: 1) если $a = P$, но $\neq M$, b имеет место (систематически) и 2) если $a = M$, но $\neq P$, b также имеет место (также систематически)⁵. Здесь, как минимум, весьма проблематичной выглядит верифицируемость первого условия, так как природа наших психологических объяснений такова, что сама возможность независимой от приписывания ментальных характеристик идентификации таких каузальных следствий, как человеческое поведение, весьма сомнительна. Кроме того, первое условие может быть просто невыполнимо, если истинен экстернализм в отношении каких-либо ментальных свойств. Экстерналист утверждает, что за некоторые ментальные характеристики (прежде всего это относится к так называемым интенциональным свойствам) ответственны не их физические (нейронные) составляющие, а их происхождение — определенные связи с окружающей реальностью. Соответственно, у двух индивидов могут быть, согласно этому подходу, совершенно идентичные нейрофизические характеристики и, тем не менее, разные ментальные свойства. В сочетании с презумпцией семантической зависимости идентификации интенционального поведения от соответствующих (интенциональных) свойств это дает ложность первого условия⁶.

Другое предложение исходит из утверждения, что аномальный монизм совместим с контрфактической зависимостью физических следствий от ментальных причин. Так Лепор и Лёвер формулируют условия того, что они называют вызыванием (bringing about) одним свойством другого: обладание a свойством F вызывает обладание b свойством G , если 1) a — причина b , 2) a есть F и b есть G , 3) если бы a не было F , b не было бы G , 4) обладание a свойством F и обладание b

⁵ Знак « \Rightarrow » здесь обозначает инстанциацию свойства. Такую линию защиты каузальности ментальных свойств предлагает: *Mills E. Interactionism and Overdetermination. American Philosophical Quarterly 33, 1996, p. 105–117.*

⁶ Если приводимые экстерналистами контрпримеры валидны, то о нейрофизиологическом двойнике некоего конкретного землянина, думающего, что он пьет воду, неправильно будет сказать, что он думает, что пьет воду, находясь в совершенно идентичном своему земному прототипу нейрофизиологическом состоянии, если на его Земле-двойнике вода не есть то, что она есть на Земле (например, не имеет химический состав H_2O). Ведь в этом случае его референт слова «вода» и все его знания, связанные с водой, будут относиться не к воде, а к той жидкости, которая на этой Земле-двойнике выполняет роль воды. См., например: *Патнем Х. Проблема референции // Патнем Х. Разум, истина, история, Праксис, 2002. С. 38–70.*

свойством G логически и метафизически независимы⁷. Но — утверждают критики — этот аргумент равным образом подходит и для метафизического дуализма (т.е. позиции, допускающей существование двух независимых субстанций). Иначе говоря, истинность такого контрфактического условия может быть гарантирована таким образом, который сам не гарантирует каузальный характер психофизического взаимодействия. Она может быть, например, обеспечена волей Бога, которая требует, чтобы данный эффект наступал только и исключительно при наличии данного ментального свойства; но из этого еще не будет следовать, что именно наличие данного свойства является причиной наступления данного эффекта. С другой стороны, если что-то в мире гарантирует истинность таких контрфактуалов, то это, скорее всего, те же обстоятельства, которые обеспечивают и истинность предполагаемых фактов ментальной каузальности. Но здесь есть, похоже, только один гарант — физические свойства, наличие которых обеспечивает каузальность соответствующих ментальных свойств⁸. Таким образом, проблема остается.

Принципиально не улучшает ситуацию и функционалистский вариант редукционизма. Функционалист обычно отождествляет ментальное свойство с функцией или (каузальной) ролью, а затем ссылается на эмпирическое исследование, в ходе которого можно обнаружить, что является физическим реализатором этой роли. Эта концепция совместима с множественной реализуемостью ментального физическим; кроме того, она объясняет, почему ментальные свойства должны быть каузально релевантны. Это долженствование следует из презумпции, согласно которой функции имеют собственные каузальные влияния в мире, несводимые к каузальным влияниям их физических реализаторов. Но функциональные свойства отвечают требованию каузальной замкнутости физического в силу их детерминированности физическими свойствами их реализаторов; они, что называется, гетерогенно каузальны (т.е. их каузальность полностью исчерпывается каузальностью реализующих их физических свойств). Между тем, множественная реализуемость ментального физическим предполагает, что так как любая каузальная роль (функция) Φ может быть реализована разными конфигурациями физических свойств, она не сводится ни к одной из этих конфигураций; также она не сводится и к их дизъюнкции, так как такое допущение привело бы к включению в физический мир дизъюнктивных свойств, реальность которых, по меньшей мере, сомнительна. Таким образом, любая функция Φ , согласно гипотезе, имеет хотя бы один каузальный эффект K такой, что K не будет иметь места (или его вероятность значительно снизится), если имеет место вся совокупность каузальных эффектов физических свойств, обычно конституирующих Φ , но эти свойства не реализуют Φ . Таким образом, утверждается, что каузальная эффективность функциональных свойств может быть объяснена их гетерогенностью⁹. Правда, не все ментальные свойства, скорее всего, могут быть функционализированы — например, таковы феноменальные свойства (чувственные качества)¹⁰. С другой

⁷ LePore E., Loewer B. Mind Matters. *Journal of Philosophy* 84, 1987, p. 630–642.

⁸ Robb D., Heil J. Mental Causation. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford Univ., 2003.

⁹ См.: Kim J. Ibid, p. 116–118.

¹⁰ Наиболее известный аргумент в пользу нефункционализуемости феноменальных свойств — аргумент отсутствующих качеств. См., например: Shoemaker S. 'Functionalism and Qualia', *Philosophical Studies* 27, 1975, p. 291–315.

стороны, вероятно, не вся каузальность, связанная с ментальными свойствами, может быть объяснена функционалистски, а именно их репрезентативность в отношении реальности. Это последнее возражение опять отсылает к предполагаемому экстернализму некоторых ментальных свойств: утверждается, что если даже функционализируемость объясняет, как ментальные свойства имеют собственное каузальное влияние в мире, она не объясняет, как они могут быть репрезентативны, т.е. представлять нечто, чем они сами (и соответствующие функциональные состояния) не являются. Но эта репрезентативность — существенная часть их каузальных ролей в мире.

В конце концов, функционализм в отношении ментального (а именно тезис психофункционального тождества) может просто оказаться ложным. Но независимо от истинности или ложности функционализма, а также экстернализма, если теория пытается одновременно удовлетворить как требованию каузальной замкнутости физического, так и требованию каузальной эффективности ментального, она будет вызывать вопросы. Ведь если все каузальное влияние ментального полностью исчерпывается его физическими реализаторами, то как при этом оно может быть каузально эффективно, если исключить сверхдетерминирующее влияние? Но почему просто не встать на позицию психофизического тождества в отношении свойств: ведь если ментальные свойства и есть физические свойства, то нет проблем с их релевантностью, равно как и с их эффективностью. Психофизическому тождеству свойств, однако, противоречит множественная реализуемость ментального физическим — тезис, истинность которого весьма правдоподобна. Существуют, тем не менее, попытки решить проблему именно в этом направлении. Так, предлагается понимать «свойство» как двусмысленное выражение, которое в утверждении психофизического тождества означает уникальную индивидуальную характеристику (троп), а в утверждении множественной реализуемости — объединяющую характеристику (тип). Таким образом, два эти тезиса вполне совместимы. Когда речь идет о ментальной каузальности, имеются в виду тропы, но при этом существуют и общие ментальные типы, относительно которых истинен (если истинен) тезис множественной реализуемости¹¹. Но если ментальные типы существуют, то проблема ментальной каузальности просто может быть переформулирована для них: если вся каузальная работа осуществляется их физическими реализаторами, то как они могут быть каузально эффективны? Если же они не должны быть каузально релевантны, как, похоже, пытаются сказать защитники приведенного подхода, если эта роль принадлежит исключительно тропам, то в каком смысле соответствующие тропы инстанцируют некий данный тип, как они вообще связаны? Если какая-либо существенная связь тропов с типами отрицается, то что делает их ментальными? А если она допускается, то тем самым допускается и вопрос о каузальной роли ментальных типов¹².

¹¹ Детальную экспозицию и защиту этого подхода см., в частности, в: *Heil J. The Nature of True Minds*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

¹² Но, может быть, сама постановка вопроса о каузальной эффективности ментальных свойств некорректна? Может быть, каузальные отношения и не обязаны распространяться на свойства? Так, Дэвидсон, будучи номиналистом, защищает аномальный монизм, отрицая то, из чего исходят его критики, а именно что каузальное взаимодействие связывает объекты не самими по себе, а в силу обладания соответствующими свойствами. Но в этом

Наряду с попытками позитивного решения проблемы ментальной каузальности существуют и аргументы в пользу того, что мы просто не способны в принципе понять природу ментальной каузальности и психофизического взаимодействия в целом, что эта наша неспособность — сама часть нашей природы¹³. Независимо от того, насколько доказуемы подобные утверждения, каузальная эффективность ментального — слишком важная для нас презумпция, чтобы можно было ставить ее основательность в зависимость от истинности или ложности утверждения нашей способности или не способности объяснять природу ментальной каузальности. Между тем, абстрагируясь от вопроса о природе каузальной релевантности ментальных свойств, можно обосновывать собственно их каузальную эффективность. Можно сформулировать достаточно формальное условие эффективности — например, условие Е: свойство М каузально эффективно относительно его реификатора Р, если есть хотя бы один каузальный эффект к, такой, что, если а есть Р и М, к наступает (например, в есть А), но если а есть Р, но не М, к не наступает¹⁴. И в более общем виде: свойство М каузально эффективно на всем множестве его реификаторов, если для любой пары М и Р из этого множества, есть хотя бы один к, удовлетворяющий условию Е¹⁵. Нетрудно привести примеры, отвечающие условию Е для ментальных свойств: так, наличие соответствующего нейронного процесса и прочих физиологических составляющих, обычно реализующих человеческую боль от ожога, могут не вызвать соответствующего болевого поведения в отсутствие ощущения боли. Более того, существенным возражением против каузальной эффективности свойства М, т.е. таким, которое оспаривало бы именно эффективность, а не предполагаемую структуру каузальной релевантности этого свойства, в этом

случае элиминируемость ментальных свойств прямо зависит от истинности номинализма. Так что ответом Дэвидсону здесь может быть просто указание на то, что более правдоподобна картина мира, согласующаяся с признанием каузальной роли свойств, чем та, которая согласуется с ее отрицанием. О каузальной роли свойств см.: *Dretske F. Reasons and Causes. Philosophical Perspectives 3, 1989, p. 1–15*; критику позиции Дэвидсона см. в: *Kim J. The Non-Reductivist's Troubles with Mental Causation. Heil and Mele, Mental Causation. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 189–210*.

¹³ Такую мысль развивает, например: *McGinn C. Can We Solve Mind-Body Problem? N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere, The Nature of Consciousness, MIT Press, 1997, p. 525–542*.

¹⁴ Термин «реификатор» выбран достаточно произвольно для обозначения любого типа зависимости М от Р: он лишь призван указывать на общее материалистическое направление этой зависимости. Это сделано как раз для того, чтобы условие эффективности сохраняло нужную долю независимости от условия релевантности, которое призвано эксплицировать характер зависимости.

¹⁵ Казалось бы, почему не дополнить Е условием, что если а есть М, но не Р, к наступает? Но, во-первых, это условие делает Е совместимым с тезисом сверхдетерминированности к со стороны М и Р, а во-вторых, это условие, скорее всего, будет избыточным, так как для демонстрации эффективности достаточно исключить эпифеноменальность, а этому вполне удовлетворяет Е в приведенном виде. Между тем, это дополнение может оказаться необходимым, если вопрос ставится как вопрос о каузальной релевантности ментального, так как эффективность, если и может претендовать на достаточное условие релевантности, не может претендовать на ее необходимое условие; ведь, по меньшей мере, эпифеноменальная каузальная релевантность не нуждается в эффективности.

случае должно быть доказательство куда более общего положения, а именно, что нет ни одного такого k , для которого выполняется E^{16} .

Каузальную эффективность трудно приписывать ментальным свойствам как части физического мира, поскольку ее трудно приписывать им как следствие определенного характера их каузальной релевантности. Не исключено, что просто невозможно вместе обосновать каузальную релевантность и каузальную эффективность ментальных свойств. Но из этого не следует, что должен быть истинным или картезианский дуализм, или эпифеноменализм ментального, поскольку совместная необосновываемость не равнозначна несовместимости. Эту ситуацию можно трактовать не только в пессимистическом, но и в оптимистическом ключе, а именно: даже в том случае, если верно, что мы не все можем объяснить — и, в частности, если мы не можем объяснить физическую природу эффективной ментальной каузальности, — мы можем сохранить понимание того, как ментальные свойства могут быть каузально эффективны с материалистической точки зрения.

¹⁶ Но здесь уместно возражение: доказательство того, что есть ментальные свойства, отвечающие условию каузальной эффективности, само возможно лишь благодаря семантической зависимости между описаниями человеческого поведения и ментальными понятиями. Ведь вполне правдоподобно предположить, что какое-то поведение может быть приписано человеку в любой момент его жизни; поэтому доказать отсутствие болевого поведения в отсутствие ощущения боли можно, строго говоря, только если идентификация болевого поведения зависит от приписывания ментальных, а не физических свойств, т.е. не самостоятельна. Но выше именно на этом основании было отказано в доказуемости сверхдетерминированности поведения его физическими и ментальными причинами. Однако доказательства, которые требуются в этих двух случаях, достаточно сильно различаются для того, чтобы можно было счесть их равным образом законными или равным образом незаконными, если аргумент семантической связи верен. В одном случае требуется показать, что если процесс или событие a обладает свойством P , но не обладает свойством M , то другой процесс или событие b не будет обладать свойством A . Для этого достаточно найти один такой вид случаев, что $a = P$ и $\neq M$, и $b \neq A$. Предположим, что a и b идентифицируемы независимым образом: в конце концов, в любой момент времени человек ведет себя каким-то образом. Что мы не способны сделать в случае, когда $a = P$ и $\neq M$, в силу семантической зависимости, так это обосновать, что любое b , следующее во времени за a , будет иметь свойство A . Следовательно, мы не можем вывести каузальную зависимость бытия $b = A$ от бытия $a = P$ и $\neq M$ из каузальной зависимости b *simpliciter* от характеристик a . Но если $a = M$ и $\neq P$, то мы не можем показать, что b не имеет свойства A по той же самой причине: приписывание свойства A существенным образом зависит от приписывания M . В этом случае нельзя в принципе найти ни одного примера, который бы удовлетворял выдвигаемому условию, тогда как в первом случае, наоборот, чуть ли не любой пример будет удовлетворять условию. Пусть причина этого одна и та же — семантическая зависимость A от M ; но тогда как во втором случае она препятствует обоснованию, в первом она же делает обоснование чуть ли не тривиальным. Это показывает, ни много ни мало, что каузальная эффективность ментальных свойств, скорее всего, обосновываема (пусть даже в определенном смысле тривиальным образом), тогда как сверхдетерминированность при тех же условиях, скорее всего, не обосновываема.

Дэниел Деннет о снятии оппозиции
детерминизма и свободы воли^{*}

Детерминизм, либертариизм, компатибилизм

Каким образом феномен свободы воли возможен в мире, который, согласно науке, каузально детерминирован? Этот вопрос всегда был и остается камнем преткновения в создании монистической картины мира. Юм и многие философы до и после него считали неразрешимой эту дилемму. Одно из двух: либо мир представляет собой жесткий каузальный механизм, тогда свобода воли невозможна, либо он не является жестко детерминированным, и какая-то ниша для свободы воли есть, — но тогда следует допустить наличие аномальных разрывов в каузальных цепях, непонятно как генерирующих свободу. Так возникли две оппозиционные традиции — детерминизм, включающий свободу воли в каузально закрытую Вселенную, и либертариизм, связывающий свободу воли либо с трансцендентальным источником, либо с метафизическим Я, либо с физическим индетерминизмом. Многим философам предложенные в этих традициях аргументы и интуитивно, и теоретически представлялись неубедительными и они искали среднюю линию. Возникла еще одна традиция, доказывающая совместимость детерминизма и свободы воли. Ее называют «компатибилизмом». («Компатибиристами» были Гоббс, Лейбниц, Локк, Юм и другие философы). Как и первые две, она имеет много вариантов. Свой особый — натуралистический — вариант компатибилизма предложил Деннет. Он строится на нетрадиционном понимании возможностей в мире детерминизма, на эволюционизме, включающем идею природно-культурной эволюции, а по большому счету в рамках социобиологической парадигмы. Основоположником либертариизма принято считать Декарта, разделившего мир на *res cogitans* и *res extensa*. В картезианской традиции самость («душа», «Я» и др.) полагалась автономной сущностью, а ее неизменным атрибутом считалась самоактивность или свобода воли, выступающая основанием ментальной каузации и осознанного выбора. В ней же виделся смыслообразующий источник, из которого черпаются значения в изображении внутреннего и внешнего мира. Многим философам и ученым объяснение свободы воли вне общей законосообразности мира казалось неудовлетворительным. В 1814 году фи-

^{*} Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Философия сознания: перспективы развития», № 04-03-00123а.

зик и математик Пьер-Симон Лаплас, базируясь на теории вероятностей, предложил простой вариант детерминизма — в виде неизбежности, однонаправленного движения, реализации одной возможности. В случае совершенного знания перед «всезнающим умом» не осталось бы ничего неопределенного и он смог бы надежно предсказывать будущее, в том числе акты человеческого поведения. Сегодня этот вариант называют «Лапласовским Демоном». Такой образ детерминизма критиковали, но он оказался живучим. По вполне понятным причинам: все успехи науки достигнуты благодаря тому, что она строилась на принципе детерминизма.

Предположение, что все на свете охватывается неким невидимым фатумом еще современникам Лапласа казалось нереалистичным: получается, что мое решение поднять или опустить руку полностью детерминировано событиями отдаленного прошлого, вплоть до первоначального хаоса. Такое видение сопряжено с бесконечным регрессом, кладущим предел объяснению, и не оставляет места для свободы и ответственности морального агента. В сложившейся после Канта либертариистской традиции поиски лакуны для самости с ее свободой воли привели к вынесению ее в трансцендентные сферы, на которые не распространяются законы природы и общества. В результате поисков и понятие «детерминизм», и понятие «свободная воля» обросли толстыми слоями интерпретаций, в которых соединились несовместимые друг с другом смыслы.

Попытки более детально разобраться в смысле понятия «свобода воли» были предприняты в XX веке, прежде всего, в рамках лингвистического анализа, в котором сложилась традиция исследования референтов ментальных событий, значений, ментальной каузации и других проблем, относящихся к сознательным проявлениям человека. Последние пятнадцать лет в англоязычной философии наблюдается повышенный интерес к феномену человеческого воления и своего рода бум исследований связанной с ним проблематики. Конечно, он является продолжением начавшегося ранее бума исследований проблемы сознания. Но он стимулирован и очень сильными внешними факторами, прежде всего, давлением со стороны генетики, популяционной биологии, наук о мозге и других дисциплин, расширяющих диапазон механистического (детерминистического) объяснения человека за счет сужения пространства «моего Я».

Одна за другой выходят книги, в которых предлагаются разные, часто оппозиционные, варианты объяснения феномену свободной воли¹. Оппозиции в толковании свободы воли во многом генерируется неясностью самого этого феномена (как, впрочем, и феномена сознания). Если обратиться к западным энциклопедиям и словарям, термин «свобода воли» в них, как правило, квалифицируется

¹ Отметим только некоторые из книг по этой тематике, получившие широкий резонанс: Kane R. The Significance of Free Will, 1996, а также антологию под его редакцией «The Oxford Handbook of Free Will, 2000; Wegner D. The Illusion of Conscious Will. Cambridge MA, 2002; Blackmore S. The Meme Machine. Oxford, 1999; Pereboom D. Living without Free Will, 2001; Liber B., Freeman A. and Sutherland K. The Volitional Brain: Towards the Neuroscience of Free Will. Torwerton UK, 1999; Skyrms B. Evolution of Social Contact N.Y., 1996; Gibbart A. Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment. Cambridge MA, 1990; Wright R. The Moral Animal. 1994; Slote M. Ethics without Free Will. 1990; White St. The Unity of the Self. 1991.

как расплывчатый и противоречивый. Такую оценку он заслужил, прежде всего, в силу трудности фиксации обозначаемого им референта и из-за многообразия приписываемых ему смыслов. То, что обозначается как «проблема свободы воли», на самом деле охватывает куст разнообразных вопросов. Является ли мое Я автономной онтологической реальностью, отличной от физической реальности? Обладает ли Я ментальной каузацией? Что вызывает мои спонтанные акты? Откуда у Я смыслотворческая способность? Есть ли у волений Я предел возможностей? Что обуславливает выбор? Как вырабатывается взвешенное решение? Присутствует ли всегда в свободном выборе моральная компонента и ответственность? Можно ли говорить о тождестве свободного воления и свободного действия? Причем, эти разнообразные аспекты предполагают использование разных инструментов.

Какие бы многообразные смыслы не вкладывались в понятие «свободная воля», оно всегда сопрягается с детерминизмом. Главный вопрос формулируется так: «Являюсь ли я хозяином моих мыслей и действий, или мое Я — следствие работы не зависящих от меня внутренних и внешних детерминантов? Именно эта альтернатива является центральной в новой книге Деннета «Свобода эволюционирует» (2003 г.)². В нынешних условиях, говорит он, для философа важно найти грамотную и продуманную стратегию, которая объясняла бы реальность свободы Я и в то же время не вступала в конфликт с наукой. Реализация этого компатибилистского проекта сопряжена у него с решением двух теоретических задач: во-первых, не впадая в индетерминизм, доказать возможность свободы в мире детерминизма; и, во-вторых, показать, каким образом эволюция «вынашивала» свободу, как нужно ее понимать сегодня, что ей угрожает и что следует делать, чтобы ее сохранить.

Стрелы критики Деннета направлены сразу по двум направлениям: против жесткого варианта детерминизма и против радикального либертариизма, выводящего свободу из сферы действия детерминистических факторов. Он видит изъяны как в попытках спасти свободу воли с помощью «метафизики Я» и индетерминизма, так и в редукции ее к физическим, нейрофизиологическим, генетическим, социальным факторам. Не устраивают его и аргументы тех компатибилистов, которые механистически соединяют свободу воли и детерминизм по принципу «есть и то, и другое». Такое раздвоенное основание вряд ли можно принять за фундамент морали. У представлений о моральном образовании, об ответственности, вине и наказании фундамент должен быть холистическим, а не дуальным.

В последнее время большой резонанс получили эксперименты, проведенные известным нейробиологом Бенджамином Либетом и его коллегами по исследованию процессов мозга при принятии решения. В книге «Волящий мозг: на пути к нейронауке о свободной воле» (1999)³ основной вывод представлен следующим образом. Между активностью мозга, или потенциалом готовности (readiness potential), и «щелчком» (flick), свидетельствующим о сознательном принятии ре-

² *Dennett D. C. Freedom Evolves. Penguin Press. L., N.Y. and etc. 2003.* Все сноски на эту книгу даны внутри текста в квадратных скобках. Деннет работает в университете Тафтса (США), возглавляет «Центр когнитивных исследований».

³ *Libet B., Freeman A. and Sutherland K. The Volitional Brain: Towards the Neuroscience of Free Will. Torwerdon UK, 1999.*

шения агентом, имеется временной интервал примерно от 300 до 500 миллисекунд. Прежде чем происходит акт решения (произвольно поднять руку, например), мозг предварительно и бессознательно уже принял это решение, а затем подсказал его сознанию. То есть, инициация волевого решения принадлежит мозгу, а не когнитивной осознающей сфере сознания. Сознание только накладывает «вето» на воление до превращения его в действие, а не на само воление.

Деннет высоко оценил техническую сторону этих экспериментов, но не согласился со сделанными на их основе выводами. Они не согласуются с его собственной когнитивистской (то есть содержательной) трактовкой сознания. К тому же перенос источника воления на предсознательный этап делает бессмысленной свободу. Получается, что в случае оценки поведения личности тяжесть моральной ответственности ложится не на ее осознанный (в мыслях) акт суждения, а на случайные связи нейронов мозга, или, можно сказать, на сидящего там «гомункулуса».

Некоторые ученые полагают, что нишу для свободы воли можно найти в индетерминистском толковании квантовой физики, точнее, в изначальном хаосе, в котором происходят квантовые случайности. Например, физик Роджер Пенроуз (в книгах «Новый ум императора», 1989; «Тени сознания», 1994)⁴, утверждает, что свобода воли зависит от чего-то случайного в мозгу, например, от конфигурации квантовых частиц, влияющих на паттерны мозга. Идеи Пенроуза были подхвачены рядом философов, увидевших в них путь к обоснованию либертариизма, в частности Робертом Кейном. В его нашедшей книге «Значимость свободной воли»⁵ он прибег к более сложной стратегии, нежели Пенроуз. Он реабилитировал кантовский практический разум, как сферу принятия свободных решений, но, следуя Пенроузу, подвел под него физическое основание — квантовую случайность и индетерминизм. Деннет считает такой путь тупиковым; он уводит от специфики феномена свободы воли: вывести из квантовых случайностей свободную волю и ответственное решение индивида можно только спекулятивно.

Общий вывод Деннета таков: и жесткий детерминизм, и радикальный либертариизм самопротиворечивы. Обе эти позиции, в конечном счете, зависят от доказательства существования в мире критических провалов случайности (*gaps of randomness*). Повязав свободу со случайностью, либертариисты еще не получили ее. Если, в случае апелляции к нейрофизиологии, а не к физике, они говорят, что свободный акт произошел потому, что какой-то нейрон пришел в возбуждение и случайно «вспыхнул», это не больше проясняет свободу, чем тогда, когда мое свободное решение рассматривается как результат приказа или повеления каузального возбуждения электрона. Как могут случайности в каузальной цепи быть тождественны свободе? Иначе говоря, в либертариизме свобода и случайность столь же несовместимы, как несовместимы свобода и детерминизм.

⁴ Penrose R. The Emperor's New Mind. Concerning Computers, Minds and Laws of Physics. Oxford, 1989; Penrose R. Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness. Oxford, 1994.

⁵ Kane R. The Significance of Free Will. Oxford, 1996.

*Когнитивные инструменты в исследовании свободы:
«дарвиновская перспектива»*

В книге «Свобода эволюционирует» Деннет предлагает несколько когнитивных инструментов, позволяющих мыслить о свободе, детерминизме, необходимости, возможности, причинности, случайности, не прибегая к оппозициям. Среди них концептуальные схемы возможных миров Дэвида Льюиса, мысленные эксперименты Уилларда Куайна с «Демокритовской Вселенной» и Луиса Борхеса с «Вавилонской Библиотекой», ведущие к общему выводу, что детерминизм не тождественен неотвратимости векторов, сложившихся в первоначальном хаосе, и полностью совместим с посылками, определяющими мышление о возможном. Не последнее место в этих инструментах играет его анализ игры детерминизма и случайности в естественном и искусственном интеллекте, применение компьютерных симуляций эволюционной игры Жизни (в частности модель «Игры Жизни» Джона Конвея). К числу инструментов, конечно, относится его испытанное методологическое (и эпистемологическое) средство — теория установок. Однако его главное орудие у него — его вариант неодарвинизма и применение «дарвиновского мышления» ко всем человеческим делам. В нашей небольшой по объему работе мы остановимся только на последнем инструменте, имея в виду его новизну в давнем споре либертариистов и детерминистов.

Разговор о свободе Деннет предлагает начать с генезиса, с вопроса, что есть такого в дизайне природы, что привело к образованию у *homo sapiens* столь экстраординарных качеств, как сознание, самость, свободная воля, моральность и ответственность? Для ответа на него нужно «обратиться ко времени, когда не было свободы, не было интеллектуальности, не было выбора, а были только прото-свобода, прото-выбор, прото-интеллектуальность» [Р. 143], а затем «взглянуть на историю процессов дизайна, которые проделали всю эту работу — эволюцию человеческого сознания и свободы» [Р. 3]. Поступь эволюции к свободе Деннет связывает, прежде всего, с ростом и совершенствованием информационных механизмов организмов и превращением их в проблемо-распознающие и проблемо-решающие существа. Они придали организмам огромную адаптивную силу. Только однажды и только в одном виде животных эволюция произвела принципиально новый информационный механизм — язык и семиотические системы, — что знаменовало собой транзицию к человеческой культуре с ее многообразными формами передачи информации и расширением сферы возможностей для свободы. «И сейчас, впервые за миллиарды лет ее истории ... планета, наконец, взрастила ее собственную нервную систему — нас» [Р. 4]. Посмотрите на любые информационные системы, говорит Деннет, — язык, искусство, музыку, культуру, коды ДНК, — и вы не найдете ни одной, которая не эволюционировала бы, хотя скорость эволюции у них разная. Свободный выбор предполагает у агентов развитые системы информации, а разве у большинства людей сейчас не больше возможностей для выбора, нежели тысячи лет назад?

Как и все другие нынешние эволюционисты, Деннет является неодарвинистом, имеющим свое толкование этой исследовательской программы⁶. Глав-

⁶ Примечательно, что, не будучи биологом, Деннет написал книгу о теории эволюции (*Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*. N.Y., L., 1995), которая стала бестселлером.

ную дарвиновскую идею — эволюционизм — Деннет предлагает рассматривать как общую абстрактную характеристику развития — паттерн или алгоритм. Это означает, что данная характеристика не ограничивается биологическими феноменами, носит универсальный характер и распространяется на общество и культуру. То же самое относится и к движущему фактору эволюции — естественному отбору. Это тоже паттерн или алгоритм, иначе говоря, понимание перспективы эволюции с помощью абстрактных моделей.

Несмотря на множество интерпретаций учения Дарвина, многие его идеи, считает Деннет, не получили должного развития и не были задействованы современные когнитивные инструменты, позволяющие увидеть тонкую и сложную игру свободы и детерминизма в эволюционных процессах. В первую очередь имеется в виду гипотеза о действии эволюционного алгоритма «Поиск и Развитие» (Research and Development или R&D). «Поиск и развитие», считает он, это всеобщий регулятивный механизм, работающий на всем пути эволюции от простейших организмов до сознания человека и его творений, в том числе интеллектуальных и технических.

Дарвин говорил о затратности и расточительности производимых эволюцией продуктов. Это означает, говорит Деннет, что производится много излишеств, далеко не всегда имеющих адаптивный смысл. Скорее их следует рассматривать как поле возможностей. Это дает основание предположить, что у Матери Природы имеется «Свободное Пространство» (Elbow Room) для поисковых движений в разных направлениях, своего рода ниша для «выбора» разнообразных поведенческих маневров игры Жизни⁷.

Тезис о том, что дизайн эволюции предполагает «Свободное Пространство», связан у Деннета с другой важной идеей — наличием в нем возможностей для уклонений от неизбежности (avoidance of inevitability). Важнейшие поисковые шаги — избежание вреда, выбор из разных возможностей, использование случайностей и счастливых шансов — отклоняют детерминистические траектории и формируют у организмов избегающее фатализм поведение. «При всем том, что в мире Жизни каждая траектория детерминирована, в некоторых детерминистических мирах возможно появление «уклонистов» (avoiders), организмов, стремящихся избегать вреда, а многим удастся уйти от неизбежности» (Р. 58). Воспроизведение поколений «уклонистов», считает он, свидетельствует о том, что действующий в эволюции принцип детерминизма не тождественен неизбежности. При всем том, что в эволюционном алгоритме R&D действуют причинно-следственные связи, их неверно толковать в виде неразрывной цепи. «В действительности детерминизм прекрасно совместим с понятием, что некоторые события беспричинны» [Р. 84]. Детерминистская Вселенная не исключает наличие траекторий возможностей, когда события оказываются без причин.

У процессов R&D нет столбовой дороги, их поиск всегда многовекторный. Векторы не направлены к какой-либо определенной цели, поэтому для их объяснения нет нужды прибегать к телеологии и приписывать эволюции целенаправленный характер. У природы, говорит он, нет ни «мышления», ни сознательных интенций. «Эволюция — это слепой часовщик, и нам никогда не следует об этом забывать» [Р. 53]. Мать Природа обладает очень хорошей памятью о прошлом,

⁷ Термин «elbowroom» Деннет заимствовал у А.Н. Уайтхеда.

однако у нее нет свойства предвидения или предусмотрительности. Многие ученые недоумевают, как это процесс без предвидения смог изобрести человека, способного предвидеть и планировать будущее? Деннет не видит в этом ничего парадоксального. «Процесс естественного отбора, медленно и без предвидения изобретает процессы или феномены, ускоряющие сам эволюционный процесс, ... пока ускорение, в конце концов, не достигает точки, где исследования в границах времени индивидуальных организмов в состоянии воздействовать на лежащий в основании медленный процесс генетической эволюции, а в некоторых обстоятельствах даже узурпировать его» [Р. 53]. С возникновением существ, обладающих предвидением, начался процесс их обратного влияния на ход эволюции. Культура с ее искусственными «протезами» и техникой вторгается в биологическую среду, а она, реагируя на вторжение, в свою очередь, оказывает воздействие и на нас, и на «протезы» культуры.

Не имея цели и интенциональности и не обладая качеством предвидения, процесс R&D не хаотичен. В книге «Пространство для свободы» Деннет говорил, что, исходя из установки дизайна, можно предположить наличие у Матери Природы некой прото-интенциональности. В книге «Свобода эволюционирует» на первый план выдвинуто понятие «свободно-плавающие резоны» (free-floating rationales). «Движения и контр-движения в эволюционном R&D имеет «свободно-плавающие резоны», даже если ничто и никто не осознает их. ... И миллиарды лет назад они предшествовали нашим артикулированным, рассудочным резонам. Фундаментальный принцип резонов — избегай вреда, — и он один и тот же в обоих царствах: когда у вас нет какой-либо информации о том, что грядет, вы не сможете воспользоваться свободным выбором» [Р. 154–155]. У человека «свободно-плавающие резоны» и проблемно-решающие тенденции эволюции трансформировались в использование интеллектуальных инструментов — гипотез, долгосрочных стратегий, применения интенциональной установки по отношению к себе и другим поведенческим системам. К их числу относятся и всевозможные технические орудия цивилизации, включая компьютеры, дающие возможность проще и быстрее проигрывать разные сценарии будущего и расширяющие диапазон свободного выбора.

Конкуренция и выбор в «пространстве мозга»

«Свободное пространство» для выбора возможностей, избыточность, репликация, уклонение от неизбежности, многовекторность, конкуренция, естественный отбор действуют везде, в том числе и в работе мозга по производству сознания. Можно сказать, что под их влиянием происходил процесс «само-дизайна» и «само-совершенствования» мозга, целью которого является адаптации к среде, служащая репродуктивности и выживаемости человеческого вида.

По мере развития наук о мозге стало известно, что геном человека является (достаточно большим, но все же слишком малым, чтобы зафиксировать (в генных рецептах) все образующиеся между нейронами связи. Гены специфицируют процессы, ведущие к огромному популяционному росту связей нейронов — мозг производит их во много раз больше, чем использует. Свои исследовательские щупальца нейроны простирают наугад и случайно (как псевдо-случайности), и мно-

гим из них удастся связаться с другими нейронами способами, обеспечивающими их выживаемость в конкуренции с другими связями.

Деннет говорит, что мозг часто изображают «машиной реакции», но его правильнее рисовать в виде «машины выбора информации-победителя». Относительно малые, часто незаметные, причины «на входе» могут производить относительно большие эффекты «на выходе», модулируя активность, количественно превосходящую изначально полученную энергию. Наблюдая только «выход», у человека создается иллюзия, что акт решения или выбора получен под влиянием спонтанного воления его Я. На самом деле обращаясь к опыту прошлого и «ощущая» изменения окружающей среды, мозг одновременно ревизует имеющееся у него «знание» и делает выбор в пользу «победившей» информации.

Конечно, проследить все задействованные в мозгу процессы невозможно. Проведенные в последние годы эксперименты свидетельствуют о том, что «у нас нет возможности знать (не говоря уже о возможности проследить) цепочку огромного количества механических влияний, оказываемых на наше поведение, поскольку наше Я обитает в машине экстраординарной сложности. Деннет ссылается на эксперименты, проведенные известным психологом Дэниелом Вегнером, обобщенные в его книге «Иллюзия сознательной свободной воли» «Опыт воли, — пишет Вегнер, — есть способ, каким наше сознание рисует его операции для нас, а не его действительные операции»⁸. Очень часто воления и действия безотчетны и вообще не проходят через сознание. В обитающем в мозгу «Я» правильнее видеть «пресс-секретаря, нежели президента или босса».

Какие бы удивительные вещи не сообщали науки о мозге, говорит Деннет, они недостаточны для создания картины «верхнего этажа» — сознания. Сознание, говорит Деннет, — это не анатомия и не нейрофизиология мозга. Это — функциональный процесс оперирования когнитивной информацией. Он был запущен языком и семиотическими средствами и оформлялся в ходе культурной и социальной инженерии. Поэтому наиболее адекватной методологией его исследования является функционализм. Функционализм имеет множество версий. Деннет защищает когнитивистский его вариант: сознание представляет собой не особое, дополнительное, свойство материи (что вело бы к дуализму свойств), а функциональные отношения логических (когнитивных, содержательных) состояний. Функциональные сети, в которых происходит перегонка «логических состояний», и есть сознание.

В книге «Сознание объясненное»⁹ для описания работы мозга по производству содержания сознания Деннет предложил «Модель множественных набросков». Согласно ей, сознание функционирует в виде виртуальной машины параллельных и перекрещивающихся процессов выбора, ревизии и интерпретации получаемой информации. Временами они иницируют речь, временами «тексты» переходят в долговременную память или забываются.

В книге «Свобода эволюционирует» он подчеркивает, что, в отличие от мозга, программа которого относительно стабильна, сознание может в мгновение

⁸ *Wegner D. The Illusion of Conscious Will. Cambridge MA, 2002. Цит. по: Dennett D. C. Freedom Evolves... p. 244.*

⁹ *Dennett D. C. Consciousness Explained. Boston, L., 1991. Более подробно «Модель множественных набросков» мы анализировали в нашей книге «Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета» (М., 2004).*

ока трансформировать себя в какую-то другую виртуальную машину, реплицируя другие проекты и правила. «Мы являемся трансформерами. Именно это отличает сознание в сопоставлении с простым мозгом: это контрольная система хамелеонообразного преобразователя, виртуальная машина для создания большего количества виртуальных машин» [Р. 251]. Ее локомотивом является природно-культурная эволюция.

Разумеется, Деннет понимает, что о многом в связях «верхнего» и «нижнего» этажей можно только гадать. Гипотеза Деннета такова: функциональный или виртуальный уровень сознания, скорее всего, конституирован в микро-деталях анатомии мозга генно-культурной эволюцией. Науке не известен характер этой конституции, и, возможно, она не обнаружит его и в будущем, но все имеющиеся исследования указывают на то, что он создан практикой задавания вопросов и приведением оснований. «Самое трудное здесь, говорит Деннет, — увидеть, каким образом инсталлированный в человеческий мозг язык вносит в него новую когнитивную архитектуру, создающую и новый вид сознания, и моральность» [Р. 259]. Именно в этом направлении нужно вести поиски.

Генно-культурная эволюция и самообеспечение себя свободой

Открещиваясь от прямолинейного генетического детерминизма и редукционизма, Деннет не устает повторять основной тезис коэволюции: механизм действия R & D не ограничен генетическим материалом и закономерностями биологической материи; он не прекращает работать и в культуре, несмотря на ее особенности и закономерности, которые не передаются по наследству через ДНК. Эволюция языка и информационных средств культуры, расширяя сферу распознавания и использования возможностей, напрямую не была связана с эволюцией генов. В природе языка вообще мало что можно уяснить на основе генетического детерминизма.

Несмотря на преимущества культуры в трансмиссии информации, они не находятся в отрыве от информационных процессов природы. Один из его центральных тезисов звучит следующим образом: «Мать Природа не является «геноцентристской». Иначе говоря, процесс естественного отбора не способствует трансмиссии информации через гены, когда такая же информация может столь же надежно и более дешево быть получена с помощью некоторых других существующих в мире регулярностей» [Р. 171], физических, а в дальнейшем, с появлением языка, социальных. Естественному отбору не всегда выгодна передача информации через гены, — затратная и по времени, и по материалу, — когда она быстрее и с меньшими усилиями может быть передана с помощью изобретенных культурой инструментов. В этом случае репликация приобретает другую форму — форму имитации через традиции и другие информационные приспособления. С появлением сложных символических и технических средств имитации механизм R & D становится чрезвычайно расточительным и избыточным, зато дорога эволюции для прогонки информации превращается «в широкую трассу».

Основной вывод Деннета состоит в том, что человеческое воление, имея природные диспозиции и выполняя адаптивную функцию в эволюции, творится на перекрестках природно-культурной эволюции. Поэтому для объяснения мо-

рально релевантной свободы одной биологической адаптации недостаточно. Животным тоже свойственна какая-то степень волевых действий и свободы: птица летает, где ей хочется, у собаки есть те или иные предпочтения. Однако их действия находятся под контролем жестких паттернов нервной системы. К прото-свободе животных у человека добавился еще один уровень, позволивший принимать на себя бремя осознанного выбора и ответственности. Он создан социолингвистической коммуникацией, обучением, социальной инженерией и саморефлексией.

В отличие от Вегнера, назвавшего свободу воли «иллюзией», Деннет считает возможным говорить о ее реальности. Свобода в морально релевантном смысле (как и сознание) нуждается в социокультурном пространстве. Для доказательства реальности свободы воли Деннет прибегает к его главному эпистемологическому инструменту — интенциональной установке. «Человеческая свобода столь же реальна, как реальный язык, музыка и деньги, поэтому она может объективно и небессмысленно исследоваться с научной точки зрения. Но точно также как язык, музыка, деньги и другие порождения общества, ее настойчивое присутствие испытывает влияние того, что составляет наше верование о ней» [Р. 305]. И, конечно, наша работа по созданию условий ее процветания.

В свете интенциональной установки традиционный вопрос «Как возможна свобода воли?» он предлагает сформулировать по-другому: «Как мы самообеспечиваем себя свободой?» Качества моральности и ответственности индивидов зависят от того, в какой мере они информированы относительно существующих возможностей, насколько вовлечены в практику взаимного убеждения, в какой мере их обучили ценить нормы сообщества и манеру относиться к себе и другим как свободным и моральным личностям, насколько им помогли обрести чувство самостоятельности и ответственности. Примечательно следующее. Деннет не вкладывает в понятие «свобода» какой-то конкретный содержательный смысл: он приписывает ему состояние постоянной текучести и лабильности. Оценка той или иной системы как свободной зависит только от наших прагматических целей и умений предлагать объяснения с минимальной интенциональностью.

В заключение нашего историко-философского анализа книги Деннета «Свобода эволюционирует» мы хотели два слова сказать о ее позитивах и негативах. К позитиву мы относим, прежде всего, его смелое обращение к проблемам, находящимся на «стыках» разнородного, ясного ответа на которые нет ни у ученых, ни у философов: сознание и тело, мозг и язык, свобода и детерминизм, природа и культура, социальное и биологическое, моральное и интенциональное и др. Если использовать старый марксистский термин, можно сказать, что его внимание направлено к «диалектике» переходов и переливов оппозиций. И он не боится выдвигать смелые гипотезы. Естественно, что для работы с разнородным материалом в качестве оптимального теоретического каркаса он выбрал социобиологическую парадигму. Что касается изъянов, то их правильнее, наверное, назвать «объективными трудностями», поскольку все они так или иначе связаны с великими «пазлами». При всей привлекательности предложенного Деннетом проекта объяснения свободы как «свободы эволюционирующей», его убедительность, в конечном счете, зависит от объяснения двух великих «транзиций» эволюции: произошедшей в физическом хаосе транзиции, когда заработала «Машина Дарвина», и в транзиции в биологической материи, когда возник язык (и другие семиотические системы), запустившие «Машину Сознания». Тайна этих двух

транзиций не отгадана. И вообще, ссылки на великие «транзиции», как, впрочем, и ссылки других авторов на «эмердженции», мало что объясняют.

И последнее замечание. После выхода в свет книги «Сознание объясненное» (1991), некоторые критики обвинили Деннета в том, что под флагом сциентизма он «деперсонализировал» сознание, лишил человека того, что считается уникальным — феноменальности, самоактивности, самости и личностного. Конечно, в этой книге были эпатажные фразы, которые при желании можно было так истолковать. Анализируя книгу «Свобода эволюционирует», у нас сложилось мнение, что дело со сциентизмом Деннета обстоит сложнее. Идеологическая интенция его компатибилизма состоит скорее в спасении самости и морали человека перед лицом ширящегося наступления науки с ее механистическим и детерминистическим стилем объяснения. Он хочет доказать, что успехи квантовой физики, наук о мозге, компьютерных наук, генетической биологии, подрывают почву у картезианского (либертариистского) образа самости, но не у коэволюционного. По той веской причине, что «лакуна» самости находится не в «темных коридорах мозга», и не в квантовых событиях, а в пограничных областях, на «стыках» природы и культуры, в переплетении биологических, языковых и социокультурных факторов.

III

Методологические проблемы философии сознания

Динамический подход к проблеме сознания

Основу динамического подхода к проблеме сознания составляет фундаментальная оппозиция сознания и бессознательного. Сознание и бессознательное мыслятся как необходимые компоненты когнитивной системы человека. Согласно теоретико-информационному подходу в эпистемологии, сознание как когнитивная способность в живых существах проявляется прежде всего в актах самосознания, которые обеспечивают управление высшими и низшими когнитивными функциями главным образом в виде планов, целей и намерений. Мне представляется, что сознательный контроль за работой элементов и подсистем когнитивной системы может простирается гораздо дальше перечисленного. В своей работе я попытаюсь обсудить вопрос о возможностях и границах сознательного и дисциплинированного контроля сфер когнитивного опыта, которые обыденный ум относит исключительно в зону спонтанности. Ведущими для предпринятого исследования стали установки холистической (системной) методологии, теоретико-информационного подхода и идеи когнитивной эволюции. Индивидуальная когнитивная система (ИКС) понимается как динамическое, иерархически сложное и высокоорганизованное целое, в котором состояния существенным образом определяются отношением *дополнительности* сознательных и бессознательных аспектов. Проведенное исследование позволило сделать выводы: *при общей тенденции развития сознания в когнитивной эволюции бессознательное в виде инстинктивных, эмоционально-волевых, неосознаваемых ментальных и интуитивных факторов не исчезает, возникают новые формы взаимоотношения двух фундаментальных подсистем в структуре ИКС, в современной фазе эволюции можно наблюдать тенденции к расширению сознания за счет новых возможностей взаимоотношения с бессознательным, тем самым возможно усиление функций управления когнитивной системой со стороны сознания и расширение таких функций на всех уровнях ИКС.*

Целенаправленное внимание к динамике сознания и бессознательного уделялось в духовных практиках, под которыми в данной работе понимаются действия, направленные на самовоспитание и самосовершенствование, которые реализуются в приобретении опыта и знаний, гармонизации внутренней жизни и внешних отношений с окружающим миром. Остановимся подробнее на особенностях динамики сознания и бессознательного в разных областях творчества.

Телесные когнитивные практики. Проблема соотношения сознания и бессознательного в контексте телесных практик непосредственно связана с проблемой здоровья. В духовных учениях и жизненных практиках усматривали ключи к здоровью в двух измерениях — *правильном образе жизни и правильном мышлении*. Мысль в соединении с сознанием и волей в телесно-ориентированных практиках рассматривалась как одно из лучших лекарств естественной медицины. В таком случае можно сказать, что правильное мышление составляет основу естественной (нетехногенной) культуры здоровья, основу организации образа жизни, основу адаптации к среде, основу создания собственной микросреды и поддержания сбалансированного взаимодействия организма с информационно-энергетическими изменениями среды.

Размышляя над природой человека с холистических позиций, можно определить «здоровье человека» как такое состояние всех структур, составляющих человека, которое позволяет ему быть живым, действуя в соответствии со своими намерениями, и быть разумным, реализуя себя в творчестве и рефлексивных, сознательных самоотчетах. Медицина, отвечающая духу техногенной цивилизации, лечит главным образом тело, а вернее сказать, заболевший орган или систему, но постепенно медики приходят к мнению древних врачей, считавших, что при заболевании страдает весь организм — и тело, и психика. Древнейшие философские учения утверждали, что необходимо знать структуру всей вселенной, чтобы понять точное устройство организма.

Современный холистический взгляд на человека должен включать множество аспектов. Это — *телесность на разных уровнях*: тело как целостность, тело как совокупность подсистем и элементов, отдельные функциональные системы, отдельные органы, клеточный уровень, молекулярный уровень, атомарный и податомарный уровни, и в разных *измерениях*: биофизическом, биохимическом, биологическом, когнитивном, социальном, культурном и пр. *Духовно-психологический* аспект человека касается его индивидуального микрокосма или жизненного мира, формируемого переживаниями, эмоциями, впечатлениями, мыслями, желаниями и волей. Соматический и психически-духовный аспекты составляют внутреннее среды организма как целого, с одной стороны, это — симбиоз малых существ (клетки, органы, бактерии и пр.), а с другой стороны — экзистенциальная реальность личности.

Внешние структуры по отношению к человеческому атому имеют природный или социокультурный характер. Это — био- и эко-системы (природные и природно-культурные объекты и системы техногенного происхождения); социокультурные сообщества, культурные макро- и микросреды.

Перечисленные факторы охватываются горизонтами познания и практики, но важно иметь в виду и *скрытые* параметры, которые постулируются исследователями, отслеживающими возможности и границы своих познаний. Влияние скрытых параметров при ординарном течении обстоятельств не ощущается, но они начинают активизироваться в переломных точках бифуркации. В физическом аспекте скрытые параметры носят универсально-космический характер, к ним относят глубинные среды мироздания — как известные, так и гипотетически постулируемые (физический вакуум, космический вакуум, различного рода излучения как результат эволюции космоса, темная материя, темная энергия и пр.). Можно сопоставить понятие скрытых параметров с понятием небытия как потен-

циального бытия в античности. В психическом аспекте скрыто и трансцендентно то, что называют «Я» или «глубинное Эго» как фокус самосознания. Скрыты известные духовным практикам и переоткрытые наукой XX века глубинные слои психики, называемые подсознанием, сверхсознанием, бессознательным. Измененные состояния сознания (в том числе и состояния *сверхчувственного сознания*) фиксируются, наблюдаются, но вопрос об их природе также открыт.

При системно-холистическом понимании человек и среда (среды) не существуют друг без друга, они взаимно пронизывают и взаимно обуславливают друг друга. Ни одно явление природного, культурного или личностного плана не существует изолированно. Любое действие человека отражается (откликается) во всем Универсуме — утверждают сторонники гипотезы информационно-энергетического поля Земли, но этот отклик прослеживается в рамках опыта и субъективных возможностей человека. Человек как целое идентифицирует себя как отдельное разумное существо благодаря сознанию — через сознание проходит конвейер *моих* впечатлений, *моих* чувств, *моих* мыслей. Сознание (самосознание) как совокупность продуктов психической активности дает человеку представление о его собственных «я образах», о том, что думают о нем другие, о строении мира и основах жизни. Сознание дает возможность жить как разумное существо, но эта разумность ограничивается субъективным горизонтом — сознание «просеивает» информацию, отбирая то, что *способно* воспринять или то, что *хочется* видеть. Слой сознания в структуре опыта обычного человека подобен верхушке айсберга, а бессознательное — его основным, глубинным слоям.

Сложнейшая иерархическая система управления телесными процессами включает в себя развитые подсистемы коммуникации, которые относительно самостоятельны. Образно говоря, организм представляет собой сложно синхронизированные часы с множеством стрелок, собственная ритмика частей подчиняется общей ритмике организменного целого. Имеется множество языков информационного обмена, обеспечивающих работу организма и его подсистем.

Анализ телесных практик йоги, телесно-ориентированной психотерапии в сопоставлении с научными представлениями позволяет сделать выводы о возможности сознательного взаимодействия между высшими (сознание, мышление, восприятие, память, язык и пр.) и низшими уровнями когнитивной системы. Практики свидетельствуют о возможности расширения сознания и его общеправленческих функций за счет развития коммуникации с телесными информационными системами.

Эффективность взаимодействия сознания и бессознательного в телесных практиках напрямую зависит от правильного соединения *мысли, сознания и воли*. Достижение этой цели предполагает развитие способности визуализации — создания отчетливых образов здорового состояния и способности создавать ясные и краткие словесные формулы. Здоровые мысленные репрезентации передаются больному человеку, воздействуя на его центральное мышление и сознание, а затем — на подсознание и низшие когнитивные подсистемы. Практикующие мастера утверждают, что через *сознательную мысль с необходимым уровнем концентрации* можно вступать в непосредственную коммуникацию с «мышлением» клеток, нервных центров и органов.

Взаимодействие с телесными подсистемами эффективно при условии его *диалогичности*, что предполагает *настрой на контакт и реальное наличие кон-*

такта. В восприятии обратной реакции важную роль играет развитие сознательной рефлексии по отношению к субъективным ощущениям и переживаниям. Перцептивные образы играют роль информационных посредников между осознанным восприятием, мышлением и информационными языками организменных подсистем.

Сфера чувственного. Стремление к целостности в современном познании расширяет горизонты сознания, трансформирует мышление и обостряет чувствительность.

Сфера чувственного не менее сложна, чем сфера интеллекта. Стоит отделить вопрос о чувствительности и от вопроса об эмоциональности. Чувствительность как восприимчивость к любому изменению и движению в мире можно подразделить на *телесную (физическую), психическую и духовную*. Телесная чувствительность обслуживает организм (биологический компонент человека) и изучается в науке через исследования систем анализаторов, реакций, рефлексов, нейронных процессов. Установлено, что все пять физических чувств являются сложными образованиями. Психическая чувствительность направлена на восприятие внутренних переживаний, связанных с активностью человека при решении проблем, преодолении препятствий, с восприятием потоков информации из внешней или внутренней среды, взаимоотношений с другими людьми. По аналогии с физическими, психические чувства можно назвать анализаторами психических состояний, действий и взаимодействий. В этом смысле можно говорить о чувстве уверенности или неуверенности, чувстве жизни или смерти, чувстве превосходства или слабости, чувстве состояний другого, чувстве сострадания и пр. Духовная чувствительность отвечает за восприятие и понимание более тонких состояний — моральных (чувство ответственности, чувство долга, чувство совести), эстетических (чувство прекрасного или безобразного, чувство наслаждения), творческих (чувство истины, чувство гармонии, чувство законченности решения задачи), медитативных состояний сознания (чувство блаженства, чувство экстаза. Иногда медитативные чувства именуют внутренней эстетикой).

Эмоции — это особые переживания, которые в отличие от физических и высших чувств всегда предполагают выражение некоторого отношения к вещи, человеку, идее, ситуации, процессу, миру. Эмоциональное отношение выражается в оценке, осознаваемой или неосознаваемой. Эмоции всегда биполярны, они предполагают наличие полюсов и тяготения к ним в различной степени. Доставшиеся человеку от животных эмоции проявляют себя как страсти (аффекты) — раздражение, горе, гнев, агрессия, ненависть — на негативном полюсе, радость, жалость, симпатия, любопытство — на позитивном полюсе. Различные эмоциональные состояния, от более грубых до более тонких и тончайших, сопровождают психическую активность и духовные проявления в творчестве. В духовных практиках состояние самообладания, предполагающее эмоциональное равновесие, рассматривалось в качестве фундамента для дальнейшего продвижения ученика по пути совершенствования. На энергетическом языке равновесие описывалось как нейтральный центр или фокус, выходящий за пределы плоскости напряжения биполярных энергий эмоций. Выход за пределы эмоционального поля предполагал отстраненность и непривязанность к ситуации, благодаря чему достигалась свобода в сознательном управлении как положительным, так и отрицательным полюсами эмоциональных энергий.

Имеется множество уровней состояния самообладания — от простой воздержанности и учтивости этикета до стойкой внутренней невозмутимости и глубокой нейтрализации в состоянии медитации. Методы достижения того или иного уровня состояния самообладания зависели от духовных возможностей ученика уровня развития воли, сознания и мышления.

Можно говорить об особых формах психической и духовной чувствительности холистического мировосприятия и мышления. Именно тонкое чувствопонимание станет приоритетным в работе когнитивной системы, выполняя функции *предвидения, первичного распознавания и навигации в творческом процессе*. Психофизиологические процессы, связанные с чувством, по скорости превышают интеллектуальные. Осознанное овладение «умным» чувством, развитие *чувствующего* (т.е. понимающего) мышления — резервы совершенствования человека. Чувствующее мышление способное к мгновенному распознаванию (эмоциональному отклику, ритмическому резонансу), пониманию сущности ситуации, смысла символа. Другими словами, чувствующее мышление пропитано осознанностью. Расширение управляющих функций сознания при поддержке тонким чувствующим пониманием достигается за счет обучения расщеплению внимания вовне и вовнутрь, также развития способности удерживать в поле контроля внешнее и внутренне одновременно. Например, первостепенное значение для профессионального музыканта имеет *умение слушать себя*, которое предполагает комплексную работу восприятия, самооценки и коррекции. Чувствующему мышлению противостоят *чувственное мышление*, в котором царит власть аффектов (эмоций) над умом. В научном творчестве развитость чувствующего мышления не менее востребована, чем в искусстве. В самом деле, возможности анализа и моделирования объектов, деталей серьезно ограничены естественными ресурсами человеческого организма (кратковременная память, возможности внимания и восприятия). Практически невозможно быть хорошим специалистом во всех областях, но возможно понимание роли своих исследований в перспективе общего потока познания человечества, в системе научных и культурных ценностей и ориентиров. Подобного рода понимание и общее представление требует развития чувствительности, перспективам направления эволюции целого, которую назовем *холистической чувствительностью*.

Холистическая чувствительность относится к разряду высших чувств и раскрывается через высшие ментальные (интеллектуальные), эстетические, нравственные, духовно-творческие чувства, а также коммуникативные чувства духовного уровня общения (проникновенное понимание, симпатия, душевная близость, радость духовного обмена, чувство готовности понять другого). Важнейшие творческие чувства — любовь (интерес) к предмету исследования, чувство логической возможности (уверенность в возможности нового), чувство правильного пути и решения, предчувствие результатов, радость творчества. Нравственное чувство ответственности в холистической перспективе расширяет свои границы: долг ответственности перед коллегами и научным сообществом дополняются развивающимся чувством ответственности перед будущими поколениями.

Холистическое миропонимание напрямую зависит от развитости эстетических чувств гармонии и ритма. Изучение ритмических гармоник особенно ценно для творчества и практической деятельности человека. Творческая активность подчинена законам ритма — подъемы чередуются со спадами, ясная работа с

знания — с переживанием мук творчества, другими словами, активностью неосознаваемых глубинных процессов. В практиках творческой самореализации большое внимание уделяли восприимчивости к благоприятному моменту, который греки называли *кайросом*. Благоприятный момент (период), обеспечивающий успех и полноту реализации замысла, во многом определяется усилением творческого потенциала за счет резонанса с природными ритмами. Усиление интереса к эстетическим аспектам научного творчества, на мой взгляд, — один из путей восстановления созидательных потенций разума.

Эмоциональная, интеллектуальная и духовная концентрация. Интеллектуальная и эмоциональная фазы концентрации предполагают разделение объекта и субъекта, что составляет основу процесса *исследования*. В духовной фазе происходит слияние объекта и субъекта, что характерно для познания через *отождествление*. Духовную фазу концентрации можно понимать как мобилизацию всех возможностей организма и когнитивной системы во время кульминации творческого процесса. Она переживается как целостное действие в свободном творческом потоке, одновременно спонтанном и организованном.

Овладение мыслью. В построении системной модели мышления целесообразно придерживаться гипотезы о двойственной природе мысли, обусловленной единством информационного и энергетического аспектов. Информационный аспект мышления предполагает процессы упорядочивания, организации, создания форм, а также восприятия, передачи, хранения, обработки информации. Энергетический аспект мышления можно обсуждать в психологических терминах устремлений (интенций), желаний и воли, а также — энергий психических процессов. Овладение мыслью предполагает развитие комплекса навыков, связанных как с созданием, так и с разрушением мыслеформ. Среди важнейших — упражнение в непривязанности к идеям и мнениям, которое способствует поддержанию открытого состояния когнитивной системы, называемого «пребыванием в настоящем».

Представляют интерес практики работы с энергетическим аспектом мысли. Несмотря на различия, все они придерживаются общей стратегии — сначала сознание настраивается на определенную психоэнергетическую конфигурацию, а затем волей направляют поток энергий в нужное русло. Примерами могут служить практики мантры (звукоритмических формул) и янтры (зрительных образов). Имеется важное отличие современного мышления, основанного на соединении мысли и сознания от экстатического, бессознательного мышления практик ритуального характера. Высокоорганизованное мышление открыто ситуации и способно мобилизовать все ресурсы скрытых измерений. Многовариантность и динамичная процессуальность творческого мышления отражает и принципиальную изменчивость среды, и изменчивость состояний сознания, и глубинные изменения в структуре личности творца.

Идеальный образ целостного, синтетического творческого мышления должен сочетать множественные аспекты мышления, вмещать противоположности. Мышление должно быть созидательным и очистительным, спонтанным и дисциплинированным, творческим (интуитивным) и критическим, образным и логико-вербальным, теоретическим и прагматическим. Синтетическое мышление в традиции западноевропейского рационализма возможно только на основе развитой аналитики. Синтез при развитом анализе воспитывается практикой объемной аргументации.

Можно предвидеть, что совершенствование сознательного мышления пойдет по пути освоения внутреннего плана сознания. Он связан с раскрытием интроспективных способностей, таких как концентрация, визуализация, самонаблюдение, саморефлексия, самоуправление. Синтез предполагает самоорганизацию творческой мысли, охватывающей внешние и внутренние уровни бытия человеческого существа.

Исследование проведено при финансовой поддержке РГНФ, грант №04-03-00311а, «Сознание: эволюционные, когнитивные и социокультурные аспекты».

Литература

1. Бескова И.А. Эго-сознание как поверхностная структура // *Философия сознания* (Философия науки. Вып.13). М., ИФРАН. 2006.
2. Герасимова И.А. Творческое сознание как дисциплинированная спонтанность // *Философия сознания*. (Философия науки. Вып.13). М., ИФРАН. 2006.
3. Герасимова И.А. Правильное мышление — ключ к культуре своего здоровья // *Ваша светлость*. № 2. 2006.
4. Князева Е.Н. Эпистемологический конструктивизм // *Философия сознания*. (Философия науки. Вып. 13). М., ИФРАН, 2006.
5. Меркулов И.П. Эпистемология (когнитивно-эволюционный подход). Т. 1. СПб., 2003. Т. 2. СПб., 2006.

Философия сознания:
в поисках смысла

Современная гуманитарная теория сознания формируется на базе ряда параллельных, смежных, порой пересекающихся в междисциплинарных объятиях областей знания.

Фактом является прогресс объективных методов исследования сознания и основанных на них обобщений в эволюционной эпистемологии, семиотике, теории смысла, виртуалистике, синергетике. Неустрашимый дуализм, возникавший вследствие использования объективных методов в исследовании психики и сознания, за последние десятилетия превратился в мировоззренческий рудимент. С позиций когнитивно-информационного подхода и некоторых других подходов разрыв между биологией, физиологией человека, с одной стороны, и его ментальными структурами — с другой, перестал видаться как принципиально непреодолимый. Специалисты утверждают, что новые экспериментальные данные и новые модели нейронных сетей, опирающиеся на принцип параллельной и распределенной обработки информации с гораздо большей степенью адекватности воспроизводят выявленные нейробиологами механизмы функционирования мозга. Ментальные процессы, с точки зрения этих моделей, возникают как свойство системы в целом (нейронных сетей), а не как свойство её отдельных элементов¹.

Однако трудность определения «сознания» в том, что поиску мозгового эквивалента сознания в какой-то мере препятствует отсутствие однозначного понимания того, механизмы какого именно феномена исследуются. Необходимость такого точного понимания отпадает при условии сравнения мозговых процессов, ответственных за анализ одних и тех же сигналов, но протекающих в одном случае при участии сознания, а в другом — заведомо без него. Такое исследование проводилось Ч.А. Измайловым, Е.Д. Шехтером и М.М. Зимачевым².

Для объяснения отношения сознания к информационным процессам эти ученые выдвигают гипотезу о том, что работа мозга человека включает три типа процессов, образующих иерархическую систему. Первый уровень — энергетические процессы. Второй уровень составляют информационные процессы, обеспе-

¹ Churchland P.S., Sejnovski T.J. Perspective on Computational Neuroscience. // Science. 1988. № 242. P. 741–745.

² Измайлов Ч.А., Шехтер Е.Д., Зимачев М.М. Сознание и его отношение к мозговым информационным процессам. // Вестник МГУ. Сер. 14. Псих. 2001. № 1. С. 34–50.

чивающие когнитивные функции мозга. На этой стадии помимо материального носителя информации появляется идеальный объект — смысл, содержание, код. Третьим уровнем мозговых процессов является сознание. Его отличительная характеристика состоит в том, что в нем и энергетические и информационные процессы в идеальной форме представлены самому субъекту и становятся доступными его пониманию и управлению. Результаты этого исследования можно интерпретировать так, что сознание не «встроено» в сенсорный механизм, а выступает как последующий фактор по отношению к зрительному образу, аналогично другим когнитивным процессам (восприятию, памяти, интеллекту, речи). Более того, этот механизм может быть сконструирован искусственно, например, на оптоэлектронной основе. Такого рода интерпретация невольно приводит к выводу, что сознание — феномен не субстанциального, а виртуального характера. Возникает предположение, что сущностная характеристика сознания — его рефлексивность, и такая его характеристика как виртуальность возникают одновременно. Вполне возможно, что речь идет об одном и том же феномене, а уровни виртуальности связаны с уровнями рефлексии.

* * *

Согласно методологической традиции, ставшей уже классической, один из самых распространенных способов анализа сознания — это структурный и структурно-функциональный анализ. Он характерен для самых разнообразных направлений гуманитарной науки и философии, например, для диалектического материализма, психоанализа, бихевиоризма.

В гносеологии диалектического материализма элементарной клеточкой сознания является образ, который может быть чувственным и рациональным, сознательным и бессознательным. Связи между образами имеют эмоционально-ассоциативную или логическую природу. В современной отечественной теории сознания, а особенно в учебной литературе, по преимуществу продолжается эта традиция, часто как нечто само собой разумеющееся. Достоинство этой позиции — в ее ясности, прозрачности, на чем автор ловил себя тоже неоднократно.

Кратко рассмотрим один из удачных примеров такой концепции. Ф.Е. Василюк предлагает в качестве модели образа сознания структуру тетраэдра, вершины которого образованы предметным содержанием образа, личностным смыслом, значением и словом³. Чувственная ткань образа может быть разной в зависимости от того, какая именно грань попадает в фокус внимания. Образ сознания в понимании автора имеет не три образующих, а несколько измерений. Четыре из них — значение, предмет, личностный смысл, знак — будучи представителями мира культуры, внешнего мира, внутреннего мира личности и мира языка в иерархическом образе становятся его «полюсами». Пятая составляющая — чувственная ткань, рассматривается не как рядоположенная, а присущая всем предыдущим четырем. Таким образом, согласно Ф.Е. Василюк, структура индивидуального сознания — это узловая точка пересечения, соединяющая разные миры. Значение является единицей мира культуры, слово — мира языка, смысл — внутреннего

³ Василюк Ф.Е. Структура образа // Вопросы психологии. 1993. № 5. С. 8.

мира личности, а чувственная ткань выступает как представитель мира человеческого тела в образе сознания⁴. В рамках этого подхода есть много других, достойных внимания точек зрения⁵.

В то же время, такой методологический подход имеет свои пределы и границы. Действительно, одно из основных противоречий структурного анализа состоит в том, что, с одной стороны, — необходимо выявить элементы сознания в рафинированном виде, а с другой стороны, — обнаруживается, что сами эти элементы в чистом виде не существуют. Это обусловлено тем, что сознание обладает особой целостностью, высокой степенью интегративности, а смысл, как атомарное образование ментальной активности сознания, не существует самостоятельно, в чистом виде. Тем самым, непосредственный опыт сознания не может быть описан на языке свойств ощущений и чувств, так как наличное содержание сознания представляет собой синтез, интеграцию этих элементов, а не их механическое сочетание. Поэтому некоторые современные исследователи справедливо сетуют, что три аспекта исследования субъективной реальности — структурный, функциональный и содержательный, — никогда не рассматривались в единстве⁶.

Однако методология может строиться так, что одновременно могут учитываться содержательный, структурно-элементный, функциональный и активностный аспект сознания. Более того, нам кажется, что Логика Гегеля является одним из вариантов такого проекта. Однако более органично это предстает в теории смысловой организации сознания, которая в современной отечественной науке разработана преимущественно психологами и лингвистами⁷.

В гуманитарных науках советского периода, вплоть до 1970-х годов, отношение к теории смысла было скептическое, а сама теория смысла пробуждала идеологический страх «субъективизма и идеализма». В связи с этим постоянно делались оговорки, что смысл — это отражение объективной реальности и что в состав «отражаемого» входит и реакция «отражающего субъекта». Одним из наиболее подходящих мест для локализации смысла философский натурализм материалистического толка считает мозг. Однако смысл относят к состояниям и проявлениям субъективной (внутренней) жизни, в отличие от логических структур типа суждений и силлогизмов. На советской почве эти взгляды были переосмыслены таким образом, что смысл рассматривался как субъективная реальность, идеальное, например, в работах Д.И. Дубровского.

Все основные сферы сознания специфичны и, в то же время, они имеют некоторую общность. Проблема установления их общности и взаимосвязи является крайне сложной. Мы стараемся отстаивать гипотезу, что смысл является своеобразным «всеобщим эквивалентом», обеспечивающим взаимопереход различных сфер сознания между собой. Особенным качеством его является то, что он пред-

⁴ Василюк Ф.Е. Структура образа // Вопросы психологии. 1993. № 5. С. 18.

⁵ Глотова Г.А. Человек и знак: Семиотико-психологические аспекты онтогенеза человека. Свердловск, 1990; Зинченко В.П., Моргунов Е.Б. Человек развивающийся: Очерки российской психологии. М., 1994. С. 189.

⁶ Агафонов А.Ю. Человек как смысловая модель мира. Прологомены к психологической теории смысла. Самара, 2000. С. 73.

⁷ Агафонов А.Ю. Указ. Соч.; Леонтьев Д.А. Психология смысла. М., 2003.

ставляет собой элементарную клеточку сознания, обладающую недискретными, континуальными свойствами. Смысл, как полевое, «текущее» образование способен приобретать различную степень осознанности, четкости, выраженности. В сознании и образе мира субъекту открывается предметная, осмысленная картина воспринимаемого, представляемого, мыслимого. Мир для человека становится значащим благодаря тому, что человек способен к его осмыслению. Смысл есть исключительная прерогатива человека и его нельзя обнаружить как вещь, как свойство или функцию какого-либо объекта действительности. Ни реальный, чувственно воспринимаемый предмет, ни события или явления мира, ни история, ни литературный текст не имеют смысла, а только восприятие, представление или размышление о чем-либо. Смыслы как бы перетекают друг в друга, объединяются, наполняются, конденсируются. Поэтому отношения между ними не подчиняется логике вещных отношений: смысл не складывается по частям, а дан целиком.

Существуют нейрофизиологические факты, подтверждающие интегративный характер сознания на базе смысла и особую роль памяти в этой ее функции⁸. Кроме смысла, согласно этой позиции, еще одной формой представления информации в памяти является «сценарий». В отличие от схемы, сценарий интегрирует знание не о самих событиях, а о последовательности событий. Тем самым, сценарий является такой семантической структурой, которая объединяет в единое смысловое целое ряд действий, явлений, событий, которые связаны друг с другом в пределах определенного интервала времени. Человек обладает множеством сценариев, благодаря которым он имеет руководство к действию в различных ситуациях и они являются некоторым прототипным знанием для человека.

Традиционный ответ эффект смыслопорождения связывал главным образом с мыслительной деятельностью. Но мы считаем, что такое понимание редуцирует понятие «смысл» к явлениям частного характера. Как указывают специалисты, это не согласуется с некоторыми психологическими фактами. Они заключаются в том, что все психическое содержание, — эмоции, образы, мысли в своей актуальной данности сознанию не могут быть консервированы с сохранением специфичной определенности, а функционируют в памяти как смысловой материал. Поэтому логично предполагать, что смысловые «сгустки» и составляет «субстанцию» многомерной организации сознания.

В отечественной психологии используется классификация видов значения, которая с нашей точки зрения, имеет общенаучный смысл. В этом случае выделяют следующие виды значения: операциональные, предметные, вербальные. Продуктивность этой классификации состоит в том, что она одновременно отражает последовательность возникновения значений в онтогенезе. Операциональные значения связаны, прежде всего, с биодинамической тканью, предметные — с чувственной, вербальные — преимущественно с мышлением. Более того, по

⁸ Агафонов А.Ю. Указ. Соч.; Соколов Е.Н. Нейрофизиологические механизмы сознания. // Журн. ВНД. 1990. Т. 40. Вып. 6; Соколов Е.Н. Проблема гештальта в нейробиологии. // Журн. ВНД. 1996. Т. 46. Вып. 2; Линдсей П., Норман Д. Переработка информации у человека. М., 1971. С. 417; Смирнов И.В., Безносюк Е.В., Журавлев А.Н. Психотехнологии. Компьютерный психосемантический анализ и психокоррекция на неосознаваемом уровне. М., 1995.

нашему мнению, эта классификация достаточно органично может быть согласована с классификацией социокультурных кодов, что может служить темой специального разговора.

Таким образом, несмотря на то, что архитектура сознания неоднородна (в нем наличествуют различные элементы, слои, уровни) при анализе различных слоев, уровней и форм ментальности основной единицей может рассматриваться смысл. Смысл, как тотальность сознания, проявляет себя и в его основных функциях: целеполагании, самосознании, отражении, переживании, волеии, запоминании, творчестве. Естественно, что это требует также своего развернутого рассмотрения.

* * *

К смысловой парадигме сознания можно придти и через семиотику. В таком случае структурно-функциональное единство сознания описывается через такой терминологический ряд как «смысл» — «код» — «язык» (текст) — «понимание». Этим выбором определяется возможность все познавательные процессы, участвующие в репрезентации мира, рассматривать как формы понимания собственного текста сознания, наполненного смыслом.

Человек по своей природе и сущности — семиотическое существо. Это не отменяет того обстоятельства, что он есть в такой же мере экономическое, социальное, политическое, нравственное существо. Однако при всем при том, в саму его родовую сущность входит способность использовать вербальные и невербальные средства коммуникации. Семиотические средства входят в сущностное определение как личностного, так и социального бытия человека, они пронизывают как его телесную конфигурацию, так и ментальные проявления. Эта парадигма задана библейскими текстами: «1. В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. 2. Оно было в начале у Бога. 3. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 1,2,3). Христианская парадигма бытия, человека и сознания по своему онтологическому статусу семиотична (О. Розеншток-Хюсси: «Бог заставляет нас говорить»)⁹.

Но корни этой парадигмы уходят в эпоху архетипической мегамашины. Социальные мегамашины, считает Л. Мэмфорд, были изобретены царями в ранний период века пирамид, в конце четвертого тысячелетия¹⁰. Благодаря такому социальному изобретению пять тысяч лет назад были решены грандиозные инженерные задачи, соперничающие с лучшими современными достижениями в массовом производстве, стандартизации и дальнейшем проектировании. Поскольку компоненты этой машины могут быть разобщены непосредственно в пространстве, то такого рода образование Мэмфорд именует «невидимой машиной». Но, Л. Мэмфорд, пожалуй, не учитывает, что мегамашина власти может функционировать при наличии общих ментально-семантических значений, общей знаковой среды, реализующей дискурсы власти. Поэтому трудовую, бю-

⁹ Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. М., 1998.

¹⁰ Мэмфорд Л. Миф машины. // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. Под ред. Чаликовой В.А. М., Прогресс, 1991. С. 87.

рократическую, военную машины мы дополняем понятием социальной семиотической мегамашины.

Человеческое сознание есть специфический вид психики, которая в отличие от психики животных работает в культурных кодах. Культурные коды обеспечивают как сохранение, складирование и аккумуляцию человеческого опыта, так и его трансляцию. Они многообразны и реализуют себя в виде многообразных языков культуры. Более того, как указывает В. Розин, память, внимание, воображение, мышление представляют собой «вторичные предметы, полученные в ходе проецирования на человека и объективации схем и семиотических организмов. Т.е., это не натуральные биологические и органические структуры, а самоорганизация психики, возникшая в результате освоения человеком определенных семиозисов. Таким образом, складывается семиотически структурированная биология»¹¹. С одной стороны, в формировании человеческих способностей играет существенную роль семиотические схемы науки, искусства, морали, религии, политики, права. С другой стороны, они интегрируются в единой семиотической системе по имени «личность».

Социальная природа человека развернута в системе коммуникативных взаимодействий. Человек, как сознательное существо, есть полилогическое устройство. Минимальным условием его существования и смыслопорождения является диалог, ведь еще Платон определил мысль как «диалог души с самим собой». В ходе диалога осуществляется информационное взаимодействие и приращение смысла. Поскольку количество языков в принципе не ограничено, то каждое диалоговое устройство работает в режиме перевода. Любой диалог есть перевод с более или менее общезначимых смысловых значений на язык индивидуального тезауруса. Как подчеркивал Ю. Лотман, индивидуальный человеческий интеллектуальный аппарат — не монополист на работу мысли. Семиотические системы в интегрирующем единстве семиосферы синхронно и всей глубиной исторической памяти осуществляют интеллектуальные операции, хранят, перерабатывают и увеличивают объем информации. Мысль — внутри нас, но и мы — внутри мысли¹². Фоновое знание, национальная картина мира и мировоззрение наиболее активно образуются в гигантском «миксере» мегаполисов¹³.

Согласно М. Маклюэну, переход к Галактике Гутенберга есть социоприродная мутация, трансформировавшая природу человека и его ментальные коды. На каждом новом этапе изменения семиозиса трансформация ментальных кодов предполагала перестройку определенных нейро-физиологических механизмов. Так, развитие вербальных, письменных и печатных средств сопровождалось перестройкой гортани, формированием новых типов психических процессов, изменениями языков мозга, физиологическими изменениями, связанными с торможением мощных инстинктивных влечений и концентрацией внимания не на объекте влечения, а на знаке, слове. Допускается, что изменение способа мыш-

¹¹ Розин В. Семиотические исследования. М., 2001. С. 160.

¹² Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М., 1996; Лотман Ю.М. Избр. Статьи. В 3 тт. Таллин, 1992. Т.3.; Лотман Ю.М. О двух моделях коммуникации в системе культуры. // Труды по знаковым системам. Вып. III. Тарту, 1973.

¹³ Hirsch E.D., Jr. Cultural literacy. What every American needs know. N.Y., 1988.

ления происходило не эпифеноменально, а и на органическом уровне, проявляясь в новом типе рефлекторной работы головного мозга. Трансформировалась природа сознания человека, ведь определенный тип сознания личности представляет из себя психику, функционирующую как семиотическая машина с использованием некоторых социокультурных кодов.

Печатное слово видоизменило языки мозговой интеллектуальной активности, а типографский станок сделал эту культурсемиотическую мутацию повсеместной. Изменение культурсемиотического кодирования знания трансформировало типологическую структуру личности, ведь природа личности определяется статусно-ролевыми функциями, презентирующимися в культуре с помощью определенных наборов семиотических маркеров. Внутренняя же природа социального атома изменялась под воздействием новых процессов автокоммуникации. Не просто возник новый тип семиозиса и семиосферы, получала развитие новая форма ментальности — сознания.

* * *

Мы живем в эпоху новой семиотической мутации — электронного гипертекста. Электронный гипертекст и гипермедиа — это логико-гносеологическая форма, характерная для стадии человеко-машинного мышления. В настоящую эпоху наступление гипертекста стало крайне агрессивным и глубоко проникло в человеческую ментальность. Оно породило новую форму текстуальной организации знания: нелинейную форму текста. Основными звеньями такой организации знания становятся не термин, а терминологическое гнездо и метафора. Между ними существует отношение ассоциативной связи. Кроме того, гипертекстуальность разворачивает себя как принцип метауровневого построения философского и научного знания, не исключая линейный текст. Возникнув по воле разработчиков, решавших милитаристские задачи, гипертекст стал основной формой мышления в условиях наступления человеко-машинного интеллекта. Происходящая семиотическая мутация как бы заявила: мы живем в мире более сложном, чем считали ранее. Но изменились, прежде всего, — мы, наше сознание, семиотические коды. Человеческое и человеко-машинное мышление — это две разные формации сознания, мышления и коммуникации в стадийном развитии человечества. После очередной семиотической мутации образ мира, в котором мы живем, оказался значительно сложнее прежнего. Но вместе с изменением образа мира меняется и образ самого человека и человеческого сознания. Человек обновляется изнутри, а это означает, что преобразуется не только смысл бытия и жизни, но происходит деконструкция смысла как субстанции осознания этих изменений.

К вопросу об активном характере сознания

Как известно, отечественная философия продолжительное время разрабатывалась в рамках диалектического материализма. В теории познания фундаментальное значение придавалось опыту, непосредственному чувственному познанию эмпирического субъекта, теории ощущения и отражения. Фундаментальное положение отечественной гносеологии — «познание есть отражение». В рамках этой концепции сознание трактовалось соответствующе.

Радикальным открытием К. Маркса в понимании сущности сознания считалось то, что он представил сознание не как проявление некоей мистической способности человеческого мозга излучать «свет сознания» под влиянием воздействующих на него вещей-раздражителей, а как продукт общественных отношений. Последние порождают процессы, в которых происходит полагание объектов в форме их субъективных образов в голове человека, в форме сознания.

Кроме того, К. Марксом и Ф. Энгельсом был применен метод исторического исследования сознания. Был сделан вывод о том, что сознание на определенном этапе развития психики превращается во всеобщую форму специфически человеческой психики, когда отражение в форме сознания распространяется на весь круг явлений окружающего человека мира, на его собственную деятельность и на него самого.

Следует отметить, что данная точка зрения продолжает поддерживаться вплоть до настоящего времени. Опираясь на имеющиеся в научной литературе данные, ее адепты представляют развитие форм отражения следующим образом: добиологическое отражение → раздражимость → психика животных → сознание¹. Раздражимость как простейшая форма отражения, свойственная всем живым существам, возникает на основе обмена веществ и заключается в способности организма отвечать на внешнее воздействие изменением происходящих в живой протоплазме процессов (внутреннее отражение) и перемещением в пространстве (внешнее отражение). В отличие от добиологических форм отражения, раздражимость имеет избирательный, дифференцированный и направленный характер. На следующем этапе с появлением у живых организмов нервной системы и мозга возникает новая, более совершенная форма отражения — психика. Она представляет собой систему сигнального взаимодействия с окружающим миром:

¹ См.: Кармин А.С., Бернацкий Г.Г. Философия. СПб., 2006. С. 119.

в мозгу происходит обработка информации, поступающей из рецепторов, и формируются психические образы внешних раздражителей — ощущения, представления. Внешние раздражители выступают в качестве сигналов, несущих информацию, побуждающую животное к определенному образу действия. В развитии психики выделяют три основных стадии: 1) сенсорная психика (безусловные рефлексy), 2) перцептивная психика (условные рефлексy) и 3) оперативный интеллект (или предметное мышление). В процессе развития психики животных создаются необходимые биологические предпосылки для возникновения высшей формы психического отражения (сознания).

Причем каждая форма отражения не просто «надстраивается» над нижележащими, а включает их в себя. У человека наличествуют все формы отражения. Без них человеческое сознание не могло бы существовать, поскольку опирается на механизмы психической деятельности, унаследованные человеком от его животных предков. Эти механизмы образуют как бы «аппаратуру» сознания. Оно организует их работу, превращая в свои собственные механизмы. Тем самым человеческое сознание оказывается неразрывно связанным с человеческой психикой.

Итак, с точки зрения марксистской теории, сознание появилось у человека в ходе антропогенеза на основе глубоких качественных изменений, произошедших в образе жизни и психике его обезьяноподобных предков. Основным фактором, обусловившим появление сознания, объявлялась объективно-предметная деятельность продуктивного характера. Главный механизм формирования и развития сознания человека — это усвоение исторически выработанных и фиксированных в формах культуры видов практической и теоретической деятельности.

Причем адепты диалектического материализма утверждали, что «...принцип отражения совершенно несовместим с его трактовкой как пассивно-созерцательного процесса. ... Признание активного, творческого характера сознания является необходимым требованием марксистско-ленинского понимания человеческой личности: люди одновременно и продукты и творцы истории»².

Если для представителей домарксовского материализма отражение представляло собой пассивный отпечаток вещи в результате ее механического воздействия на то, в чем она отражается, то для диалектического материализма, отражение — это результат взаимодействия субъекта с объективным миром и им обусловленного ответного действия субъекта, его мозга. Как отмечает С.Л. Рубинштейн: «Отражение — не статический образ, возникающий в результате пассивной рецепции механического воздействия вещи; само отражение объективной реальности есть процесс, деятельность субъекта, в ходе которой образ предмета становится все более адекватным своему объекту»³. Приближение образа к своему объекту осуществляется за счет снятия одного образа предмета другим, более адекватным, более глубоким.

Теория отражения в диалектическом материализме представляла собой распространение на процесс познания принципа детерминизма, согласно которому внешние причины действуют через внутренние условия: мышление (сознание) определяется своим объектом, но объект не непосредственно определяет мышление, а опосредованно через внутренние законы мыслительной деятельности — законы анализа, синтеза, абстракции и обобщения, — преобразующей чувствен-

² Смиркин А.Г. Сознание и самосознание. М., 1972.

³ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957 (2003). С. 71.

ные данные, не выявляющие в чистом виде существенные свойства объекта, и приводящей к его мысленному восстановлению.

Итак, диалектические материалисты, говоря об активности сознания, старались сделать акцент не на его направляющей и управляющей роли, а на его субъективности, представляя сознание как «преобразованную форму проявления тех общественных по своей природе отношений, которые осуществляются деятельностью человека в предметном мире»⁴.

В явлениях сознания обнаруживалась прежде всего их чувственная ткань, образующая чувственный состав конкретных образов реальности. Именно чувственным элементам сознания отводилась особая функция, которая состояла в том, что они (чувственные элементы) придают реальность сознательной картине мира: мир выступает для субъекта как существующий вне его сознания, как объективное «поле» и объект его деятельности. При этом такие проблемы, как осмысленность восприятия или роль речи (языка) в обобщении чувственных данных считались косвенными проблемами.

У адептов диалектического материализма вызывала удивление непоколебимость теоретической позиции Гельмгольца (несмотря на противоречащие ей открытия в психологии восприятия), в которой содержалась мысль о невозможности выведения образов предметов непосредственно из ощущений, о необходимости работы мозга, строящего по сенсорным намекам гипотезы о предметной действительности.

Чувственные образы в марксизме представляли собой всеобщую форму психического отражения. При этом отмечалось, что только у человека они приобретают новое качество — свою означенность. Значения рассматривались как важнейшие «образующие» человеческого сознания. Носителем значений признавался язык, но не он их демиург. За языковыми значениями усматривались общественно выработанные способы (операции) действия, в процессе которых люди изменяют и познают объективную реальность. Иначе говоря, «в значениях представлена преобразованная и свернутая в материи языка идеальная форма существования предметного мира, его свойств, связей и отношений, раскрытых совокупной общественной практикой»⁵.

Основываясь на научных исследованиях по формированию у детей понятий, адепты диалектического материализма утверждали, что понятия представляют собой результат процесса присвоения «готовых», исторически выработанных значений и что процесс этот происходит в деятельности ребенка, в условиях общения с окружающими людьми. Обучаясь выполнению тех или иных действий ребенок овладевает соответствующими операциями, которые в сжатой, идеализированной форме и представлены в значении. Экстериоризированные операции, интериоризуясь, образуют отвлеченные значения и понятия.

Следует отметить, что в диалектическом материализме сознание не сводилось только к функционированию усвоенных извне значений, признавалась его способность, «развертываясь», управлять внешней и внутренней деятельностью субъекта (в этом заключался другой аспект его активности, имеющий, правда, второстепенное значение в отличие от отражения).

⁴ Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1975. С. 87.

⁵ Леонтьев А.Н. Указ. Соч. С. 104.

В последнее время исследователи выявляют неполноту и спорность трактовки познания как непосредственного получения образа реального мира. Так, по мнению Микешиной Л.А., достаточно обобщенное, метафорическое понятие «отражение» фиксирует скорее конечный результат, нежели операционную сторону познавательной деятельности, «спрямляя» многие ее этапы⁶. Высказывается мысль, что познание далеко не всегда имеет отражательную природу, но скорее представляет собой творчески-созидательные, гипотетико-проблемные подходы, основано на продуктивном воображении, соглашениях (конвенциях), социокультурных предпосылках, индивидуальном и коллективном жизненном опыте. Преодоление расширительного толкования отражения мыслится возможным лишь при разграничении понимания отражения как свойства материи и как познавательной операции наряду и во взаимодействии с другими⁷.

Следует отметить, что деятельностный подход к трактовке сознания критиковался и ранее в отечественной литературе. Недостаток усматривался в том, что в центре внимания была лишь индивидуальная деятельность познающего субъекта, в которой производился анализ отдельных действий и операций. Критике подвергалась также и одна из основных идей теории деятельности — попытка представить возникновение если не всех, то, по крайней мере, специфически человеческих психических образований в качестве результата интериоризации внешних предметных действий, их переноса во «внутренний план». Критики этой идеи обращали внимание на то, что при таком понимании неясно, как возникает сам «внутренний план». Кроме того, уподобление внутренних психических процессов трансформированным внешним действиям представлялось большим упрощением⁸.

Для некоторых современных исследователей концепция отражения представляется непреодолимым барьером, отделяющим деятельностный подход от современной методологии науки и от реальной практики работы с человеческим субъективным опытом⁹.

Как известно оппозицию материализму в классической философии составляет идеализм. В нем активность сознания может быть связана с процессом конструирования реальности на основе информации, поступающей от органов чувств. Реальность оказывается отражением сознания, причем несовершенным отражением «чистых» форм мысли.

В современной теории познания предлагаются новые подходы к осмыслению классической философской дилеммы «материализм-идеализм». Сложившуюся онтологическую дихотомию пытаются рассматривать в более широком контексте — например, с позиций когнитивного подхода в терминах структурализма с привлечением информационной метафоры¹⁰.

Структурализм помещает взаимодействие субъекта и реальности в более широкий контекст, учитывая преобразования информации, имеющие место в ходе такого взаимодействия. Исходя из положения о том, что знание о мире представ-

⁶ Микешина Л.А. Философия науки. М., 2005. С. 17.

⁷ Там же. С. 18.

⁸ Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 89.

⁹ См.: Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Современный когнитивный подход к категории «образ мира» // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 52–70.

¹⁰ Там же. С. 67–68.

лено в сознании не в виде необработанных данных, но в существенно преобразованной форме, то есть в виде некоторых структур, считается, что уже в процессе предшествующей осознанию пошаговой переработки часть информации неизбежно теряется (распознавание паттернов, в ходе которого происходит формирование структур, предполагает избирательное разрушение информации). Делается вывод о том, что сознание не имеет доступа к полной информации и, таким образом, не может ни отражать, ни конструировать реальность в указанном выше смысле.

Адепты когнитивного подхода, признавая за ним существенно более широкие потенциальные возможности, ратуют за создание новой отрасли — когнитивной философии, в которой найдут свое выражение основные методологические принципы когнитивных наук. При этом обращается внимание на естественное сближение отечественной философии с когнитивными науками за последние десятилетия. К такому выводу, например, пришел Петренко В.Ф., анализируя эволюцию теории отражения в интерпретации ее Леонтьевым А.Н.¹¹

Кроме того, как отмечает Лекторский В.А., достижение современного познания состоит в утверждении коммуникационного подхода и выявлении в этой связи «фундаментальной важности факта производства и потребления знания для понимания самых разнообразных явлений. Это и «когнитивная теория» биологической эволюции, и когнитивная психология (как индивидуальная, так и социальная), и когнитивная наука в целом (включающая наряду с психологией определенные разделы лингвистики, логики, философии, математики)»¹².

К основным методологическим принципам когнитивных наук относят:

- репрезентацию знаний как центральное понятие (при чем считается, что поведение человека определяется не столько «объективной» реальностью, сколько «реальностью-для-субъекта», то есть системой субъективных представлений человека о реальности);
- моделирование как познавательный механизм;
- использование метафор (в т.ч. компьютерных — для моделирования человеческого мозга);
- исследование объектов/явлений с точки зрения их структуры (в качестве когнитивных структур обычно выделяют репрезентации, фреймы, скрипты, сценарии);
- исследование взаимодействия человека с реальностью с точки зрения экологической адекватности;
- понимание «человеческого фактора» как познавательной и активно адаптирующейся к среде открытой системы;
- понимание истинности знания как его адаптивной (эвристической) полезности;
- привлечение данных из целого ряда конкретно-научных областей знания;
- игнорирование междисциплинарных барьеров;
- ведущая методология — информационный подход¹³.

¹¹ См.: Петренко В.Ф. Школа А.Н. Леонтьева в семантическом пространстве психологической мысли / Традиции и перспективы деятельностного подхода в психологии: школа А.Н. Леонтьева. М., 1999.

¹² Лекторский В. А. Указ. Соч. С. 6.

¹³ Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Методология науки: когнитивный подход / Методология науки: проблемы и история. М., 2003. С. 63–64.

Однако, с точки зрения современной философии познания, продолжающей классические традиции, стремящейся к систематизации, постпозитивистская эпистемология (лежащая в основе современного когнитивного подхода) и марксистская теория познания как отражения наряду с другими учениями относятся лишь к одному из типов когнитивных практик — это примеры систематического учения о познании. Но как отмечает Микешина Л.А., философствование о познании может иметь и антисистематический характер (как у Л. Витгенштейна, М. Хайдеггера, Г. Гадамера, Ж. Дерриды); дискурс и понятийный аппарат в данном случае нетрадиционен, нарочито метафоричен, близок к поэзии, афоризмам. «Очевидно, что перед нами два типа когнитивных практик: первый — по образу и подобию естественных, «строгих» наук, носит гносеологический и логико-методологический характер; второй берет за образцы гуманитарные и художественные формы мышления, все богатство практик *экзистенциально-антропологической традиции*»¹⁴.

Будущее философии познания связывается наряду с дальнейшим развитием обоих типов практик и с решением проблемы их соотношения, взаимопроникновения и, возможно, синтеза. При этом главное основание диалога и синтеза подходов к познанию усматривается в обращении к целостному человеку. Как пишет Микешина Л.А., «философская абстракция «человек познающий» должна быть выстроена как бы заново, в дополнение к существующей предельной абстракции гносеологического субъекта, представленного в традиционной теории познания»¹⁵. «Снижение» уровня абстракции гносеологического субъекта может быть достигнуто за счет сохранения социальных, культурно-исторических и экзистенциальных свойств целостного человека.

Разработка принципа «целостный человек познающий — целостная философия познания» предполагает новое видение и деятельности сознания, раскрытие новых аспектов его активности.

¹⁴ Микешина Л. А. Указ. Соч. С. 21.

¹⁵ Там же. С. 23.

Многомерность сознания:
от феномена к явлению

I. Первая проблема, которую мы должны будем упомянуть, — это проблема различия между «феноменом» и «явлением». Обсуждая ее, мы сформулируем основной наш вопрос — вопрос о статусе «чувственной ткани» сознания. Возможно ли, чтобы в сознании существовало нечто «действительное», но в то же время онтологически первичное по отношению к любым способам оформления, моделирования сознанием, т.е. мыслимое как существующее вне самих этих способов? Используя метафору «зонда», мы постараемся показать, что «чувственная ткань» сознания возможна только как момент движения, скольжения различных способов моделирования друг относительно друга. Это приведет нас к проблеме тождественности предмета. Мы продемонстрируем, что, хотя предмет есть предмет сознания лишь в той мере, в какой он тождественен самому себе, это его качество парадоксальным образом может быть воспринято нами лишь как его нетождественность: так же, как обездвиженный глаз перестает видеть предметы, предмет, с которым не происходит никаких изменений, исчезает, перестает восприниматься. Отсюда мы перейдем к проблеме симультанности/сукцессивности и сформулируем некоторые положения об отношениях между мыслью и словом.

II. По М. Мамардашвили, различие между «феноменом» и «явлением» сводится к следующему. Любой акт извлечения знания о мире обладает собственной «плотностью», является *событием* в том мире, знание о котором (как некоторое объективированное содержание) извлекается в этом акте. Значит, необходимо различать знание как событие и знание как объективированное содержание, или отличать то, что «в действительности произошло», от знания о действительности, которое обладает характеристиками воспроизводимости и «включенности в цепь сообщения», отличать *случившееся* знание от *знания* случившегося. Не всё, что испытывается нами, в принципе может быть явлено: *явлено то, для чего есть модели*, то, что *смоделировано*. Чтобы внутри этой явленности найти «собственную опытную реальность деятельности и сознания», нужно «сдвинуться» на существование от содержания, «отцепить» эту реальность от «узнающих ее ментальных состояний». Феномен — это «то обладающее чувственной тканью образование сознания, которое выступает в объективирующем расцеплении ментального понимательно-го сочленения и от бытия в котором мы не можем сместиться к представлению

(как психическому объекту), содержащемуся в этом сращении и соотнесенному с предметными референтами, доступными и внешнему (или абсолютному) наблюдателю»¹. Феномен сам обладает онтологическими характеристиками, в то время как классически мыслимое явление ими не обладает — они относятся к сущности, а не к явлению. «Феномены локальны по отношению к тотальной перспективе (или замкнуты в своем мире по отношению к ней) и независимы: субъект может лишь добавлять их к внешним наблюдательным и логическим определениям — они есть или их нет. И в них содержится то, что “произошло в действительности” в смысле испытания мира, в отличие от последующего нароста, поддающегося гносеологическому анализу в том, что я называл дуальной структурой сознания»².

Кажется, что с Мамардашвили нельзя согласиться: правомерно ли полагать, что нечто может быть данным вне акта моделирования, какую бы форму или какой бы уровень моделирования мы ни имели в виду? Но это возражение справедливо лишь в случае, если видеть структуру сознания, описанную Мамардашвили, как нечто статичное: вот — феномен, «здесь и сейчас» пережитое, а вот — «наросший» слой, образовавшийся в результате моделирования пережитого в формах сознания. Дело, однако, в том, что *так* видеть эту структуру нельзя.

Здесь нужно видеть динамичную систему, в которой различие «уровня феномена» и «уровня явления» достаточно условно, ибо феномен не *за* явлением, не *за* моделирующими образованиями: он *внутри* явления, и его можно понимать лишь как *движение в самом явлении*, обусловленное скольжением разных способов моделирования, категориального оформления друг относительно друга. Эксперименты по расслоению «воспринимаемого мира» и «воспринимаемого поля», вопреки выводам, которые часто делались на их основании, демонстрируют не способность человека воспринять чувственную ткань «саму по себе», а диссоциацию между разными способами категоризации, т.е. расщепленность самого явления, поскольку феномен «вытащить» из его движения в явлении никак нельзя: в том виде, в каком его пытаются обнаружить и описать, его не существует.

III. Сложность движения «от феномена к явлению» (в самом явлении) можно продемонстрировать при помощи метафоры «зонда». У испытуемого, использующего для изучения объекта зонд, ощущения локализуются не на границе руки и зонда, а на границе зонда и объекта (зонд включен в схему действий и не объективирован), но как только зонд начинает по каким-то причинам двигаться «сам», он сразу же объективируется. Наиболее важная особенность, позволяющая зонду «сворачиваться», — это его контролируемость, отсутствие «непредсказанных» изменений. В соответствии с фундаментальной интуицией инерции с зондом не должно происходить никаких «самопроизвольных» изменений — он должен быть *механическим, мертвым* проводником активности субъекта. Любая непредсказанность, обнаруживаемая зондом, интерпретируется как его активность и приводит к его вычленению, сдвигу границы субъективности. В качестве зонда могут рассматриваться идеология, мораль, закон, научная теория³.

¹ Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Издательство «Логос», 2004. С. 39.

² Там же.

³ Тхостов А.Ш. Топология субъекта // Вестник МГУ. Сер. 14. Психология. 1994. № 2—3.

Мир существует для моего сознания постольку, поскольку он требует постоянного приспособления, осуществляющегося «здесь и сейчас». Плотность мира определяется степенью его «предсказуемости». Становясь «своим», мир начинает терять свою плотность, растворяясь в субъекте, продвигающем свою границу вовне. Человек перестает замечать, слышать и ощущать конструкцию своего жилища, родного города, знакомые запахи и звуки, удобную и привычную одежду и даже других, но знакомых и привычных ему людей. Попав в новые условия быта, столкнувшись с резкими переменами, он испытывает «культурный шок», со страхом и удивлением обнаруживая забытую невыносимую плотность бытия. Размерность субъектности резко сокращается, а в мире объектов появляются, казалось бы, уже давно исчезнувшие вещи, неудобные детали, непривычные отношения, создающие ощущение враждебного, непослушного, «чужого».

Рассмотрим пример. Человек, который часто ездит в метро, обычно испытывает неловкость, когда ему приходится идти по остановившемуся эскалатору, хотя таковой в принципе ничем не отличается от обычной лестницы. Заходя на эскалатор, мы ожидаем одного (его движений, которые в многократных ситуациях были усвоены нами, были «растворены» в сенсомоторике нашего тела), а сталкиваемся с чем-то другим (с неподвижностью эскалатора, которая оказывается для нас его «непредсказанностью»). Возникает расщепление *внутри* перцептивной схемы-зонда, выражающееся в «сворачивании» одной ее «части» и «разворачивании» другой. Но как можно воспринять неподвижный эскалатор, если в настоящий момент в нас «работает» перцептивная схема, направленная на восприятие движущегося эскалатора? Как можно воспринять нечто, чего мы не ожидаем? Ведь воспринимаемое всегда оформлено, всегда категоризовано, и миновать свой «оформляющий аппарат» предмет никак не может, он не может возникнуть в нашей голове, минуя *способ* попадания в голову! Однако наша голова — не фотоаппарат, и переживаемое нами здесь и сейчас — не есть простой снимок, на который потом «нарастает» всё остальное.

Если бы восприятие не организовывалось *подвижными* перцептивными схемами, то мы действительно никогда не могли бы воспринять один предмет вместо другого, реальный предмет вместо ожидаемого. Необходимость жить в изменчивом мире требует от нас постоянного «ожидания неожиданностей», постоянного «высовывания в мир» перцептивных схем-зондов разной длины и конфигурации. При этом, в самом широком смысле, чем более непредвиденным для нас является событие, тем менее дифференцированными, более «примитивными» способами мы на него реагируем. Но это значит, что, именно в силу подвижности перцептивных схем, мы *всегда* воспринимаем не совсем то, что ожидали воспринять. Событие, полностью соответствующее нашим ожиданиям, мы как раз не воспринимаем, оно для нас исчезает, как исчезают движения эскалатора. Но точно также и событие, которое не соответствует никаким нашим ожиданиям, мы воспринять не сможем: *восприятие происходит в «зазоре» между «предсказанностью» и «непредсказанностью», и величиной этого зазора, величиной интервала «сворачивания» и «разворачивания» перцептивной схемы-зонда, как раз и определяется степень реальности воспринимаемого события или объекта.* Отсутствие такого интервала либо растягивание его до бесконечности ведет к утрате восприятия. В связи с этим, во-первых, можно напомнить, что события и объекты внутри нашего тела мы чаще всего не воспринимаем (интервал бесконечно мал), а во-вторых, можно

упомянуть сформулированную еще Кантом мысль о том, что событие, которому не предшествовало никакое другое событие, нами в принципе не может быть воспринято (интервал бесконечно широк).

Сказанное подтверждается многочисленными экспериментами, например — опытами с денервацией глаза: обездвиженным глазом человек ничего не может увидеть, хотя все структуры внутри глаза остаются сохранными (отсутствие движения приводит к невозможности сформировать зрительный образ). *Как обездвиженный глаз перестает видеть предметы, так и предмет, с которым не происходит никаких изменений, перестает быть воспринимаемым.* Предмет, на который направлен мой взгляд, не исчезает только потому, что в акте видения мною предмета я постоянно взаимодействую с ним, постоянно приспосабливаюсь к его изменениям; *предмет — это как раз то, что не тождественно самому себе (!), ибо тождественный предмет в принципе не может существовать, не может восприниматься; в качестве тождественности предмета нами воспринимается его нетождественность.* В этом парадокс нашего предметного восприятия: опредмечивая мир, мы его «убиваем», обретая тем самым способность обмениваться предметами друг с другом (назвать словом можно только тождественную вещь), но «убитый» предмет мы никогда бы не увидели: мы видим в предмете его (и свою!) *жизнь*.

IV. Многие положения о перцептивной деятельности, в сознании современных специалистов связанные с разработками отечественных психологов XX века («восприятие есть деятельность», «предмет воспринимается не в голове, а в реальном пространстве»), в действительности перекочевали в психологию из работ философов. Мы приведем рассуждения А. Бергсона, близкие к нашим рассуждениям о расщеплении перцептивной схемы-зонда.

«Предметы, окружающие мое тело, отражают возможное действие моего тела на них»⁴. Для обоснования этого положения Бергсон вводит понятие *непредопределенности действия*. «Восприятие появляется в тот самый момент, когда полученный материей импульс не продолжается в необходимой реакции. <...> амплитуда восприятия пропорциональна непредопределенности последующего действия»⁵. Непредопределенность действия — и есть то, чем отличается воспринимающее существо от вещи. «Наше представление о материи есть мера нашего возможного действия на тела; оно получается после выключения всего, что не касается наших потребностей или вообще наших функций. <...> Наши “зоны непредопределенности” играют в некотором роде роль экрана. Они не прибавляют ничего к тому, что есть; они только пропускают реальное действие и задерживают действие виртуальное. <...> Воспринимать все влияния, со всех точек всех тел, значило бы снизойти до состояния материального предмета. Воспринимать сознательно значит выбирать, и сознание состоит прежде всего в этом практическом различении»⁶.

Во избежание путаницы отметим следующую вещь. То, что мы в предыдущем разделе называли реальностью и поставили в зависимость от величины зазора

⁴ Бергсон А. Материя и память // Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. С. 413–668.

⁵ Там же. С. 432.

⁶ Там же. С. 437–450.

между «предсказанностью» и «непредсказанностью», у Бергсона связывается с «виртуальным действием», и наоборот, по Бергсону, «реальное действие» совершается там, где упомянутый зазор бесконечно мал, т.е. там, где, по нашей терминологии, мы имеем дело с наименьшей степенью реальности. «Чем шире способность тела к действию (она символизируется усложнением нервной системы), тем обширнее поле, охватываемое восприятием. <...> Вследствие этого наше восприятие предмета, отличного от нашего тела, отделенного от него промежуток, никогда не выражает ничего, кроме виртуального действия. Но чем меньше становится расстояние между предметом и нашим телом, другими словами, чем опасность становится грознее или обещание непосредственнее, тем более виртуальное действие стремится превратиться в действие реальное. Дойдите теперь до последнего предела, предположите, что расстояния уже нет, то есть, что воспринимаемый предмет совпадает с нашим телом, другими словами, что наше собственное тело становится предметом восприятия. Тогда это совершенно специальное восприятие выразит уже не виртуальное, а реальное действие: именно в этом и состоит чувство. Наши чувства, следовательно, относятся к нашим восприятиям, как реальное действие нашего тела к его возможному или виртуальному действию. Его виртуальное действие касается других предметов и вырисовывается в этих предметах; его реальное действие касается его самого и вследствие этого вырисовывается в нем самом. <...> Внешние предметы воспринимаются мною там, где они находятся, в них самих, а не во мне, точно так же мои чувственные состояния испытываются там, где они возникают, т.е. в определенной точке моего тела»⁷.

Важно, однако, что мера «виртуальности» (непредопределенности) действия (или, по нашей терминологии, мера реальности воспринимаемого предмета) задается самим движением, самим действием, расслоением перцептивной схемы или, в самом широком смысле, *жизнью* сознания, а не является статичным, окостенелым отражением «возможного» действия с предметом. Так деятельность «простирается в мир»⁸. Значит, феномен — это не то, что обязательно «в глубине» сознания, «за» или «под» наслоениями высших уровней. Как феномен выступает любой шаг в сторону «с конца» моделирующего образования, вызывающий его расщепление. Расщепление, зазор внутри этого моделирующего образования и вызывает последующие наслоения, вызывает работу новых моделирующих образований, выступающих как мостики над возникшим зазором, как «склеиватели» этого зазора. И тогда мы уже не имеем феномена: мы имеем то, что смоделировано, т.е. явление. Стало быть, феномен — это само движение сворачивания/разворачивания зонда, а моделирующий «нарост» по отношению к нему — это то, что сцепляет этот зазор, то, что превращает его в воспринимаемый предмет (ср., между прочим, слова А.А. Леонтьева о том, что предметные значения есть то, что «цементирует» чувственные образы⁹). В свою очередь, появление этого нового

⁷ Там же. С. 458—460.

⁸ Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Издательство «Логос», 2004. С. 38.

⁹ Леонтьев А.А. Язык и речевая деятельность в общей и педагогической психологии: Избранные психологические труды. М., Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2004. С. 126.

«нароста» тоже создает зазор в моделирующем образовании другого уровня. В этом заключается вся сложность движения от феномена к явлению. Затронув один слой в сознании, мы приводим в движение все его слои.

Здесь вроде бы возникает противоречие с тем, что мы, цитируя Бергсона, говорили о «непредопределенности действия». Ведь мы говорили, что чем меньше зазор, т.е. чем меньше непредопределенность, тем меньшей реальностью обладает для нас воспринимаемое событие, тем ближе оно к полюсу simultaneity (т.е. к полюсу «реального действия») — а значит, казалось бы, к полюсу событийности или феноменальности. Получается, что феномен — это как раз то, чего *нет* для нашего сознания. Но «интервал непредопределенности» по Бергсону — это, в наших терминах, скорее не интервал сворачивания/разворачивания зонда, а сам зонд. Этот момент окажется лишь тонкостью, если учесть, что чем «длиннее» зонд, тем больше может быть интервал его сворачивания/разворачивания. В полюсе «реального действия» бесконечно мал сам зонд, а соответственно, и интервал его возможных «движений». Отсутствие непредопределенности, отсутствие зазора — это и есть отсутствие феномена, события. Но это и отсутствие движения, жизни. Значит, из упомянутой тонкости следует очень важная деталь. Нельзя говорить, что полюс simultaneity — это одновременно и полюс событийности (феноменальности). *Событие simultaneity, но оно не имеет полюса.* Оно simultaneity до тех пор, пока не смоделировано, и оно возможно *только* в описанном выше зазоре.

Аналогичным образом выстраиваются «отношения» между мыслью и словом. «То, что в мысли присутствует simultaneity, в речи разверстывается сукцессивно», — писал Л.С. Выготский¹⁰. Можно было бы, продолжая линию Бергсона, сказать, что мысль случается «в теле», а речь (слово) — «в мире», что мысль соответствует «реальному действию», а речь — «виртуальному действию». Но логика наших рассуждений заставляет нас «сместить» всю систему координат и вынести мысль из «полюса simultaneity» (из «тела!»), приравнять мысль к *событию*, которое, будучи simultaneity, не имеет полюса. Феномен *живет* в явлении, или, в других терминах, событие живет в предмете, мысль живет в слове: «...всякий действительно исполненный акт мысли можно рассматривать как *событие*. Событие, отличное от своего же собственного содержания»¹¹. Неудивительно, что и А.А. Леонтьев в одной из последних своих книг пришел к положению о том, что деятельность есть переход «пространства событий» в «пространство предметов», иначе говоря — переход бытия в знак¹². Но если мысль живет в слове, то понимание слова (речи) тоже происходит в зазоре между «предсказанным» и «непредсказанным», в интервале движений зонда-значения: значение слова, поэтому, есть способ увидеть в мысли слово, увидеть мысль словесно, а не наоборот, не способ увидеть в слове мысль...

V. Итак, феномен — это не явление, с которого счистили все интерпретации, всю рефлексию. Нельзя найти феномен, счищая наросты с явления, как

¹⁰ Выготский Л.С. Мышление и речь // Психология. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. С. 505.

¹¹ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 103.

¹² Леонтьев А.А. Деятельный ум. М.: Смысл, 2001.

нельзя мысль, счищая наросты со слова. Под счищенным наростом всегда будет другой нарост: поэтому многие и попадали в ловушку, заключая, что мысль — это *и есть* слово (речь), и т.д. Напомним в связи с этим метафору Ж. Лакана, говорившего, что смысл высказывания существует только в движении, в «скольжении вдоль цепочки означающих»¹³. Останови движение — исчезнет смысл, прекратится жизнь.

Любое психологическое движение изменяет собственную систему координат. А это значит, что возврат от любой последующей точки в этом движении к предыдущей оказывается невозможным — ведь той точки, откуда начиналось движение, не существует: она «снята» в самом движении. Даже когда мы говорим о формировании зрительного образа, имея в виду простейшие движения глаза — например, требуемые для восприятия нарисованной окружности, — мы должны понимать, что этот образ *постоянно создается*, и его нельзя уподобить ни движению карандаша по бумаге, ни, тем более, нарисованной на бумаге фигуре. Психическое, в отличие от физического — по крайней мере, от физического, описываемого классическими законами, — всегда сжигает за собой мосты, оно не может быть приравнено к самому себе. В этом его великая загадка и великая драма.

¹³ Лакан Ж. Семинары. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Кн. 2. М., Гнозис, Логос, 1999.

Проблема сознания и порядка рефлексии

Наглядность самоочевидного — именно в силу своей самоочевидности — скрывает не только условия собственной возможности и механизмы своего обеспечения, но и (что потенциально гораздо опаснее) границы собственной действительности. Очевидность остается невидимой, незамечаемой как раз потому, что привычно располагается перед нами или даже в нас самих. Такова и непосредственная данность сознания, наглядно представленного своими содержаниями, — данность, принимая по умолчанию как непреременный компонент «естественной установки» и постоянно сопровождающая наше восприятие, «та наглядная иллюзия, неизбежная для нас, человеческих существ, от которой мы должны избавиться или которую мы должны как-то блокировать и нейтрализовать в наших рассуждениях о сознательной жизни, чтобы увидеть те зависимости или гармонии, которые не поддаются наглядному постижению и которые, наоборот, закрыты неминуемой наглядностью нашего предметного (макроскопического) языка. Главная иллюзия, конечно, — это пустое пространство между нашим якобы бесплотным взглядом и его видимым объектом»¹. Требуется чрезвычайно сложное усилие, чтобы заметить и затем подвергнуть критическому рассмотрению очевидное.

Сознание подобно в этом смысле глазу, который ведь позволяет нам видеть, сам оставаясь невидимым прямо и непосредственно, и, вдобавок, скрывает тот факт, что мы не будем видеть те предметы, образ которых на сетчатке попадает на слепое пятно, но сохраняет при этом неразрушенной иллюзию полноты и непрерывности сферы визуального восприятия. Метафорика устойчива² — именно сознание дает возможность увидеть все наблюдаемое (умо-зрение). Однако, в отличие от глаза, сознание — это вовсе не предмет, не вещь, не объект, а следовательно, и не может изучаться тем же способом. «Современному научному мыш-

¹ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 2004. С. 99.

² Достаточно вспомнить «третий глаз» Декарта, «смотровое окошко» Воннегута (*Воннегут К. Малый Не Промах*. М., 1988) и даже название известной книги Хофштадтера с Деннетом «*The Mind's I*» (N.Y., 2000), что могло бы значить буквально «Я сознания» (или «Я ума»), но произносится созвучно тому, что будет значить «Глаз разума», как это название и было переведено, — впрочем, на корешке и обороте обложки русского издания (Самара, 2003) можно увидеть, благодаря цветовому выделению, и вариант «Аз ума».

лению чужда идея объекта, сравнимого или, более того, превосходящего по совершенству исследователя. Сформировавшееся на изучении простейших механических явлений научное мышление склонно сначала низвести объект до уровня мертвой вещи, а затем провозгласить тезис, что из мертвого могут быть выведены атрибуты живого и разумного. Приступив к исследованию объектов, которые мало отличны от исследователя, мы должны изменить исследовательскую “идеологию” и пытаться построить исследовательские средства, специально предназначенные для исследования таких объектов»³. Сознание человека постигается человеческим же сознанием.

Сознание и самосознание

Сознание неразрывно связано с рефлексией, хотя ею оно и не исчерпывается. Рефлексию сознания средствами самого сознания со времен полемики Локка и Лейбница принято называть самосознанием — осознанием осознания. Однако, в силу собственной интенциональности сознание не может быть рассеянным — следовательно, будучи направленным на что-то одно, оно с неизбежностью не сможет быть направленным одновременно на что-то другое. (Что не исключает, правда, синхронного восприятия нескольких сразу находящихся в поле действия чувств предметов и/или нескольких различных свойств/качеств их.) Поэтому сознание, обратившееся на самое себя, уже не будет обращено ни на что иное. Конечно, в любом случае какое-то содержимое у сознания будет; конечно, и осознание мира, и осознание самого себя будут равным образом находиться в том же самом сознании — но при этом они вовсе не сводятся друг к другу. «В этом свидетельском сознании содержится, во-первых, что-то, что я сознаю или думаю или чувствую. И, во-вторых: я думаю, что я думаю. Или: я чувствую, что я чувствую. Ну, скажем, я чувствую, что я люблю. Но это в принципе может не совпадать с тем, что я действительно люблю. Одно дело “я люблю” и совсем другое “я чувствую, что я люблю”. Или — “я мыслю”, и “мыслю, что я мыслю”. Эти вещи принципиально различны, и никакое преобразование, никакое допущение, никакое рассуждение не могут устранить этого различия»⁴. Конечно, между режимами осознания себя и осознания чего-то другого можно очень быстро переключаться, хотя это и не приводит к их совпадению.

Осмысление сознания в любом случае оказывается неизбежно рефлексивным и рефлекслирующим. При этом совершенно неважно, идет ли речь о внутреннем наблюдении (интроспекция) или о внешнем представлении — в любом случае сознание, оставаясь сознанием, не может не быть схватываемо как видящее в том числе и само себя. Тем не менее, никакое переключение между режимами, пусть даже самое быстрое, незамечаемое и неосознаваемое, не отменяет и не может отменить их принципиального различия. Сознание в современном европейском смысле предполагает самосознание — по крайней мере, как потенциально

³ *Лефевр В.* Системы, сравнимые с исследователем по совершенству // *Лефевр В.* Рефлексия. М., 2003. С. 414.

⁴ *Мамардашвили М.К.* Проблема сознания и философское призвание // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1992. С. 45.

возможное или произвольно реализуемое в любой момент времени. Вместе с тем сознание требует понимания также в пределе непрозрачности для самого себя, то есть включения в сознание наряду с собственно осознаваемым также неосознаваемого — характерно, что первоначальные представления о бессознательном формируются практически тогда же, когда складывается современное понимание сознания (в Новое время)⁵. Иными словами, именно в самом сознании оказывается необходимым выделить собственно осознаваемые и неосознаваемые компоненты — действительно, мы же не называем бессознательным, например, стол, хотя и не сомневаемся в отсутствии у него сознания. Рефлексия сознания иными средствами должна приводить к раскрытию его механизмов — (само)описания, (само)представления и т.п.

Порядки рефлексии

Если сознание не может не быть способно рефлексировать само себя, если рефлексия сознания может и должна осуществляться разнообразными способами, то — следовательно — тут неизбежно будет осуществляться и должна будет учитываться рефлексия рефлексии, порождающая иерархию⁶ рефлексивных процедур. Рекурсивные эффекты, которые здесь возникают, нельзя не учитывать не только на уровне понимания сознания, но на уровне построения методологии его исследования⁷. Если рефлексией нулевого порядка (ранга) назвать нерефлексивную предметную деятельность, то осознание и осмысление этой деятельности станет рефлексией первого порядка, осознание и осмысление этого осознания и осмысления — второго и т.д. Примечательно, что для схватывания самой рефлексии какого-то фиксированного уровня необходима рефлексия более высокого уровня, причем рефлексия любого уровня остается для самой себя по понятным причинам невидимой — образуется своего рода лестница, находясь на которой, мы можем видеть все более низкие ступеньки, но не можем увидеть ту, на которой стоим. Ясно, что сама по себе рефлексивная возгонка, уходящая в пределе в дурную бесконечность, никаких позитивных результатов принести не может. Однако без учета многоярусных рефлексивных эффектов и возможности подключения дополнительных слоев рефлексии мы рискуем сами себя концептуально стреножить, зашорить и, тем самым, заведомо неправомерно ограничить.

Неклассические стратегии философии

Переход от классической философии к философии неклассической ознаменовался как раз введением еще одного специального рефлексивного этажа, обеспечивающего тематизацию и проблематизацию тех редко осознаваемых предпосылок, установок и допущений, которые лежат в основании соответствующих

⁵ См.: Эленбергер Г.Ф. Открытие бессознательного. Ч. 1–2. СПб., 2001–2004.

⁶ Ср.: Лefевр В. Рефлексия. М., 2003; Щедровицкий Г.П. Рефлексия // Избранные труды. М., 1995.

⁷ Ср.: Розов М.А. Проблемы эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск, 1977.

концепций и задают в первую очередь понимание сознания. Точнее, вскрывают роль предполагаемого понимания сознания в тех выводах, которые иначе можно было бы считать беспредпосылочными и/или абсолютными. Ведь для классики нет каких-то иерархий в рефлексии — это просто не нужно постольку, поскольку сознание прозрачно для самого себя. Нейтральная среда, универсальное средство само стало принципиально значимым и универсально важным сообщением⁸. Если беспредпосылочного (по)знания не бывает, то именно анализ его предпосылок становится ключом к его осмыслению.

По аналогии с типологическим разделением на классику и неклассику стоит уже саму неклассику разделить на классическую и неклассическую. Классически неклассические мыслители утверждали принципиальную зависимость и предопределенность субъекта (сознания, знания, понимания...) от фундаментальных бытийственных обстоятельств — таких, к примеру, как экономические отношения (Маркс), или бессознательные влечения (Фрейд) — но вместе с тем также и возможность для выделенного субъекта (политэконома-марксиста или психоаналитика-фрейдиста) все эти обстоятельства отчетливо и ясно увидеть, правильно учесть и, тем самым, стать *de facto* независимым от них, т.е. в неклассической ситуации продолжали нерефлексивно реализовывать вполне классическую стратегию. Показательно, кстати, и то обстоятельство, что сам сдвиг от классики к неклассике был схвачен и концептуализирован фактически столетием позже, чем произошел. Дальнейшая трансформация философии была связана во многом с продолжением рефлексивной возгонки путем наращивания порядков рефлексии, несводимых к классическим образцам. Однако сами по себе дополнительные рефлексивные уровни не дают автоматически никаких концептуальных преимуществ, если не проработаны все выводы из их принятия, ведущие обратным ходом к критическому пересмотру фундаментальных философских оснований, особенно связанных с пониманием сознания. Новейшие программы детрансцендентализации основаны в первую очередь на прослеживании тех многообразных факторов, которые в разной степени влияют в том числе и на сознание.

Дуализм

Если мы действительно хотим последовать призыву Чалмерса⁹ всерьез отнестись к современной науке, то первым делом не менее серьезно стоит отнестись к тем предпосылкам и основаниям, на которые она опирается. Неудивительно, что картезианская научная парадигма отталкивается от оппозиции мыслящей и протяженной субстанций. «Дуализм, фактически, означает, что если описание физики явлений организовано таким образом, что одним из первичных и независимых его понятий оказывается допущение определенных свойств наблюдения (например, трансцендентальной непрерывности сознания), если сама формулировка любой конкретной причинной связи во внешнем нам мире зависит от того, как увязан опыт универсального и однородного наблюдения с проявлениями по множеству точек пространства и времени, то этим же аппара-

⁸ Ср.: McLuhan M., Fiore Q. *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*. N.Y., 1967.

⁹ Chalmers D. *The Conscious Mind*. Oxford, 1996.

том причинности мы не можем объяснить (в качестве причинно вызываемых миром — в том числе и нашим телом, которое в этой структуре есть часть внешней действительности) процессы в нашем сознании, потому что сознание уже допущено — и допущено акаузально — в самой формулировке причинной связи»¹⁰. Действительно, не было бы никакой проблемы, если бы мы трактовали образы вещей исключительно как артефакты сознания или, наоборот, осознаваемое ощущение как эпифеномен физиологии. «Можно, например, пытаться показать, как те или иные сознательные состояния вызываются процессами в нейронах головного мозга и комбинациями их активности. Но независимо от успеха или неуспеха попытки такого рода ясно, что знание о нейронах не может стать элементом никакого сознательного опыта, который (после получения этого знания) порождался бы этими нейронами. ...В объяснении образований сознания понятие нейронов является лишним, лишней сущностью, поскольку, в принципе, ни в какой вообразимой культуре, ни в каком вообразимом сознательном существе эти процессы, вызывающие, как мы знаем (я слово «знание» подчеркиваю), активность сознания, не могут стать элементом сознательного опыта. Мы отгорожены как раз от того, что физически обуславливает наше сознание, отгорожены экраном самого этого сознания (экраном, образующим горизонт событий внешнего мира)»¹¹. Тем не менее, если мы все же хотим объяснять сознание, приходится — исходя из его специфики — сосредотачиваться в том числе и на внешних факторах, влияющих на изображения, видимые на экране сознания.

Социокультурный контекст

Понимание сознания привязано не только — что очевидно — к психологическим зависимостям и процессам, но и — не в меньшей степени — к процессам социальным, культурным и даже научным (наука ведь тоже социальный институт и результат сознательной деятельности человека). Сознание современного европейского типа определяется наличием непрерывного самоконтроля, осуществляемого посредством постоянного самоотчета («внутренний диалог») и восходит к Новому времени, когда широко распространился и проявился интегральный эффект интериоризации¹² технологий исповеди, отработанных и широко практиковавшихся в Средние века. Сознательность предполагает вменяемость (возможность вменения вины) и адекватность, исключаящие не только безумие и сумасшествие, но и — в пределе — любые иные измененные состояния сознания (сознание отчужденное, ложное, несчастное, тоскующее, страдающее, восторженное...). Властные дискурсивные практики, выстраивающие социокультурные контексты и, в свою очередь, предопределяясь ими, расчерчивают пространство предопределенности или, как минимум, номинальной предсказуемости, задаваемое и поддерживаемое воспроизводством устойчи-

¹⁰ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 2004. С. 25.

¹¹ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический... С. 38.

¹² В древности даже читали только вслух — см., например, «Исповедь» Августина (6.3.3).

вых и унифицированных характеристик сознания. Так достигается управляемость общественными организмами и конструктивность общественного сознания.

Однако, прямолинейные попытки ограничиться непосредственными причинно-следственными связями заведомо проваливаются и тут. «Забывая о том, что говорит феноменологический анализ об опыте обыденного мира, а именно с видимости непосредственности, с которой дается смысл этого мира, объективизм пренебрегает объективацией объективирующего отношения: эпистемологический разрыв является, таким образом, социальным разрывом. ...Особенно легко суверенная точка зрения принимается теми, кто занимает высокие позиции в социальном пространстве, исходя из которых социальный мир видится как спектакль, который созерцают издали и свысока как представление»¹³. Нелинейные и рефлексивные эффекты сознания не могут быть схвачены прямым наблюдающим взглядом и производят идеологические последствия даже в программе Просвещения. «Эффекты критики, как правило, совсем другие, чем те, которых желали добиться... Кардинальная проблема истории идеологий — это появление новых этажей “ложного сознания”, которое именно от своих критиков научилось тому, что такое подозрение и разоблачение, цинизм и “ухищрения” утонченного коварства»¹⁴. Действующий субъект общества и истории вовсе не будет просчитываемым (если уж даже и непрозрачным) сознанием — сознанием, устроенным типично (если уж даже и не универсально). «Воображаемая идентификация — это идентификация с привлекательным для нас образом, с образом, представляющим то, “какими мы хотели бы быть”. А символическая идентификация — это идентификация с самим местом, откуда мы смотрим, откуда при взгляде на самих себя мы кажемся себе привлекательными, достойными любви»¹⁵. Проблема другого сознания тем более настоятельно нуждается в высокорефлексивной проработке, чем более чуждое (отличное от нашего сознания, принимаемого по умолчанию в качестве стандартного, образцового) сознание обсуждается. В отсутствие общих (и тем более универсальных) контекстов деятельности на первый план выходит фундаментальный онтологический горизонт сознания вообще, независимо от того, чье сознание детектируется в качестве такового (при его наличии, разумеется) — сознание раба, женщины, ребенка, животного, растения, компьютера или гипотетического инопланетянина.

Следствия

А ведь те или иные трактовки сознания вовсе не безобидны по своим последствиям. «В Новое время сознание силится захватывать все новые командные позиции, наблюдательные пункты учета и контроля. Данных для занятия командных позиций у сознания на удивление мало... Когда все уже случилось, когда уже поздно и не нужно, когда история укатила дальше свое неостанавливающееся колесо, тогда на опустевшую сцену вступает сознание и начинает с грехом пополам, не осознавая своего шутовства, для чего-то “отражать” случившееся, словно на-

¹³ Бурдьё П. Практический смысл. М.—СПб., 2001. С. 52—53.

¹⁴ Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001. С. 44.

¹⁵ См.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 111.

точно для того, чтобы история могла тем временем без свидетелей, все внимание которых отвлечено на запоздалый спектакль сознания, разыгаться на новой сцене. Сознание хромает за историей и не может ее догнать. Для компенсации своего промаха оно непомерно раздувается, вплоть до намеков на то, что оно и есть дух и мысль, что чуть ли не оно и есть то подлинное бытие, которое отождествлял с мыслью Парменид. “Я сознаю, следовательно, существую” замахивается на то, чтобы объявить себя повторением парменидовского “одно и то же — мыслить и быть”¹⁶. Прозрачность сознания порождает опасную иллюзию всемогущества. Конечно, согласно теореме Томаса, если люди считают ситуацию реальной, то она будет реальной по своим последствиям, поэтому конструирование самоисполняющихся пророчеств — одно из важных средств стратегии рефлексивного управления¹⁷. Однако далеко не все, оказывается, можно просчитать и разложить в линейную последовательность причинно-следственных цепочек. «Нами не выбранные связи — это и есть все то, что мы изменить не можем. Только эта невозможность не подвешена к нашему сознанию. Она нашим сознанием не держится. В его содержании (скажем так) нет “русалок”, которые бы сообщили нам эту невозможность»¹⁸. И непредставленное в сознании будет проявляться косвенно — в виде непрямых следствий наших действий. «Сознание... производит выборку событий и процессов в теле и совокупном разуме. Оно организовано целевым образом. Это прибор ближнего действия, помогающий вам быстро получить желаемое. Он предназначен не для жизни с максимальной мудростью, а для получения желаемого кратчайшим логическим (каузальным) путем»¹⁹. Запланированное достигается, но вместе с тем происходит еще что-то — не только не запланированное, но и нежелательное. Понятно, что никто в здравом уме не ставил задачу загрязнения окружающей среды, тем не менее природа страдает — экология. Сложные целостные системы во всем многообразии своих связей непосредственно сознанием не схватываются. Тем не менее мы можем попытаться не ограничиваться только сознанием, особенно в стандартном, фиксированном его понимании, а постараться реконструировать максимально широкий контекст, в котором удалось бы разглядеть должное место сознанию во всем разнообразии его собственных внутренних и внешних порядков рефлексии.

¹⁶ Бибихин В.В. Язык философии. М., 1993. С. 266.

¹⁷ Ср.: Переслегин С.Б. Самоучитель игры на мировой шахматной доске. М.—СПб., 2005.

¹⁸ Гиренок Ф.И. Ускользящее бытие. М., 1994. С. 31.

¹⁹ Бейтсон Г. Экология разума. М., 2000. С. 398.

Комплексный подход к проблеме сознания

Проблемы сознания, в сущности, никогда не переставали быть предметом интереса со стороны психологов, философов, представителей других отраслей научного знания, но в некоторые периоды интерес к ним оказывался выходящим за рамки обычного. В настоящее время этот интерес существенно поднялся в связи с развитием нейронаук и когнитивных наук. Старые вопросы оказались поставленными на новой основе, на основе достижений в области нейрофизиологии, нейропсихологии, нейролингвистики, физиологии, и т.д. Говорят о новом открытии духа (Searle).

Интерес к сознанию оказался в настоящее время ярко выраженным у представителей полярных философских доктрин, в частности, в феноменолого-герменевтической традиции и в традиции аналитической. Диапазон вопросов, поставленных в этой связи, оказывается чрезвычайно широким, но, как было уже сказано, это старые вопросы, поставленные на более или менее новом материале. Впрочем, можно также сказать, что здесь играет роль и то обстоятельство, что старые, ставшие классическими, вопросы, касающиеся сознания, оказались нерешенными удовлетворительным образом.

Одной из причин такого рода неудовлетворительности представляется имеющая место односторонность подходов к решению вопросов сознания и, более широко, вопросов идеального. Можно отметить, что эта односторонность находит свое выражение в конституировании исследовательских программ, которые то отождествляют проблемы сознания с проблемами мозга, то с проблемами языка, то с проблемой социальных структур. Нередко мы сталкиваемся с докантовской постановкой вопроса, а именно, с такой, которая игнорирует паралогизмы чистого разума, назначение которых у Канта — показать, что невозможно выделение сознания в чистом виде, в качестве объекта познания.

В односторонности подходов к решению вопросов сознания коренится в конечном итоге и нигилистическое отношение к самой проблеме. Повторяется высказанный в свое время тезис У. Джеймса «сознание испарилось»; с этим мы имеем, по существу, дело в работах некоторых современных авторов (Д. Деннет).

Доминирующая в настоящее время материалистическая позиция в решении вопросов связи сознания и мозга, инспирированная именно достижениями нейронаук, справедливо упрекается рядом авторов в том, что она не в состоянии дать объективное знание в данном вопросе иначе как отсекая ментальную актив-

ность человека от ее наиболее очевидных характеристик: быть осознанной, интенциональной и субъективной. С точки зрения Д. Сёрла, никакой из тезисов философии духа не связан с описанием специфичности духа. Если когнитивные науки хотят объяснить ментальное серьезно, то они должны объяснить именно субъективность, интенциональность и верование.

Достижения названных выше дисциплин, связанных прежде всего с достижениями в области исследований мозга, сделали, таким образом, лишь более острой проблему субъективности. Еще в 70-е гг. прошедшего столетия Нобелевский лауреат Д. Экклз подчеркнул, что исследуя мозг, он не обнаружил там нашего «Я». Модные в наше время материалистические концепции, по мнению Д. Сёрла, оказались неудовлетворяющими исследователя в связи с тем, что они оказались неспособными дать объективное знание о наиболее очевидных характеристиках ментальной активности человека. Как подчеркивают некоторые из современных авторов в этом отношении, одной из актуальных целей философии духа является прояснение тайны интенциональности. Последняя отождествляется иногда — с достаточным на то основанием — с представлением. Таким образом, в задаче постижения тайны интенциональности легко узнается старая проблема постижения отношения внутреннего и внешнего (Л. Витгенштейн).

Следует, правда, сделать несколько оговорок: постановка вопроса о тайне интенциональности существенно связана с представлением о том, что сознание имеет место в качестве феномена, представляющегося объектом исследования, т. е., как кажется, с игнорированием критики чистого разума Кантом в этом пункте, упомянутом выше.

Представляется, что интенциональность — малоплодотворный исходный пункт для решения вопросов, связанных с сознанием. Из всего богатства отношений между внутренним и внешним, между субъектом и объектом выбрать единственно отношение интенциональности означает существенное упрощение задачи и вместе с тем невозможность ее решения на данном проблемном поле. Нельзя, мне кажется, игнорировать все многообразие связей между субъектом и объектом, заменив их интенциональностью. Я бы обратился в этой связи к творчеству психологов, в частности, Д.Н. Узнадзе, где выработанное этим автором понятие установки, дает целостное представление об условиях решения проблемы сознания в более богатом контексте отношения соматического и психического, чем тот, что представлен интенциональностью. Даже если отойти от работ профессиональных психологов, можно обратить внимание на таких авторов как М. Мерло-Понти, который характеризовал сознание как бытие в вещи посредством тела, что выводит характеристику сознания за пределы поля интенциональности. Можно вспомнить еще его же: теория тела — теория восприятия. В этом же направлении развивается мысль У. Куайна, выраженная в статье «Натурализованная эпистемология» (1969). Кстати, этот последний автор довольно ясно выразился и по поводу противопоставления философского и специально-научного, психологического, полагая возможным сделать эпистемологию частью философии.

Ограниченность названного подхода в особенности становится заметной на фоне теорий, созданных психологами, такими как Выготский Л.С., Пиаже Ж., Рубинштейн С.Л., Узнадзе Д.Н., Гальперин П.Я. и целого ряда следующих в их русле авторов. То, что может быть прежде всего усвоено из работ названных психологов — это целостное понимание субъекта как исходного пункта психо-

логической теории. Но это также и понимание того, что исследование психики невозможно ограничить исследованием отдельного организма. Ж. Пиаже очень корректно сказал об этом в связи с пониманием бессознательного З. Фрейдом, апеллируя при этом к социологам, но это было выражено и таким автором как К. Юнг (1875–1961) в концепции архетипов. Само «Я» индивидуальное является производным общественных отношений, нуждаясь, таким образом, в существенном прояснении.

Контекст, в котором более или менее корректно решается вопрос об онтологии сознания, представлен целостным человеком, существом, наделенным определенным уровнем развития мозгом, пользующимся языком, включенным в определенные отношения с другими людьми, участвующим в производстве условий своего собственного существования в процессе взаимодействия с внешним миром.

Сознание и признание сознания «другого» (Методологический аспект анализа сознания)

Многие проблемы, связанные с описанием и, тем более, с объяснением и пониманием сознания, коренятся в исходных предпосылках и допущениях при постановке задачи анализа сознания. Реализуя материалистический и естественнонаучный подход к анализу человеческого сознания, некоторые представители современной науки пытаются «вывести» свойства человеческого сознания из природных закономерностей, найдя в природе некое свойство или структуру, которая в процессе эволюции приводит к возникновению сознательных феноменов. Стремление сконструировать искусственный интеллект, используя квантовые закономерности (квантовый компьютер), основаны на убеждении, что сознание можно описать и объяснить как квантовый феномен (Дойч). Подобное стремление дать квантовое описание феномена сознания мы видим и в работах Р. Пенроуза. Однако, несмотря на свою полезность и эвристичность, научный подход к пониманию субъективности является противоречивым. Наука рассматривает мир, в котором не предполагается существование наблюдателя. Человеческая субъективность исключена из бытия мира. Физики пытаются «вывести» сознание из тех закономерностей универсума, которые известны современной науке. Этот подход содержит в себе неразрешимую проблему. Суть ее я поясню следующим образом. Допустим, что мы имеем объективные всеобщие законы универсума. Тогда из заданной онтологии бытия надо вывести возможность существования сознания, познающего эти законы. Иначе говоря, объективные законы природы должны потенциально содержать возможность знания о самих себе. Закон природы должен содержать рефлексию самого себя. Это очень напоминает гегелевскую идеалистическую схематику бытия универсума. Данный подход может быть определен краткой формулой, согласно которой «сознание есть некая *данность мира*». Эта данность может быть описана физическим языком, языком биологии, физиологии и т.п.

Другой апробированный философский подход может быть определен согласно другой формуле: «мир дан человеку в формах его субъективности». В качестве последних в истории философии рассматривались формы мышления (классический рационализм), формы практики (марксизм), языковые игры, или интенциональные акты (феноменология Гуссерля). Как показала история разработки таких подходов, для них становится неразрешимой проблема выхода за собственные содержания сознания и субъективности. Явление осознания существования Другого, или Чужого сознания, невыводимо из содержания собственной субъек-

тивности. Поэтому вполне оправданы предложенные каждым по-своему философские подходы Бахтиным, Мерло-Понти, Сартром, Вальденфельсом, в которых сознание рассматривается как феномен взаимодействия разных субъектов в диалоге, коммуникации, признании друг друга.

В предлагаемом докладе я обсуждаю некоторые аргументы в пользу отмеченной последней позиции, которую я бы определил следующим образом. Анализ сознания должен исходить не из принципа тождества, когда либо сознание *выводится* из объективного бытия мира, либо представления о внешнем объективном мире *выводятся* из содержаний сознания. Недостаточно апробирован в анализе сознания противоположный принцип, который, следуя Делезу, можно назвать «принципом различия». Применительно к нашей теме его можно конкретизировать, сказав, что человеческое индивидуально сознание надо рассматривать, исходя из признания включенности в него чужого сознания, сознания другого человека. И далее я буду защищать тезис о том, что сознание есть лишь там и тогда, где и когда оно признает существование другого, ложного сознания. Лишь относясь к другому человеку, как обладающему другим сознанием, мы осознаем себя в качестве сознательных существ. Вопреки предрассудку классической философии, одного-единственного сознания не существует. Сознание плюрално по своей природе и сущности.

Сознание будем рассматривать не как некое сущее наряду с другими сущими, а как специфическое отношение к бытию мира. Сознание есть присутствие, но не в виде предметного присутствия в мире, а в виде отношения. Как заметил в свое время К. Маркс, сознание есть отношение человека к миру со *знанием*. Человек относится к вещам, а не вещи относится к человеку. Понимание сознания как отношения выразил М.М. Бахтин, когда писал, что «с появлением сознания в мире... мир (бытие) радикально меняется. ...Солнце, оставаясь физически тем же самым, стало другим, потому что стало осознаваться свидетелем и судией. Оно перестало просто быть в себе и для себя, ... потому что оно отразилось в сознании другого (свидетеля и судии); этим оно в корне изменилось...»¹. Как можно было бы описать изменение мира, происходящее из-за присутствия наблюдателя? Присутствие есть не просто наличие чего-то, а есть определенного рода отношение, посредством которого определяется сущее, при котором нечто присутствует. Субъективность есть одностороннее отношение. Мир, в котором существует сознание, должен допускать существование несимметричных односторонних отношений. Это значит, что существует отношение *А* к *Б*, но не существует такого же рода отношения *Б* к *А*.

Рассмотрим простой пример физического принципа относительности. Галилей показал, что состояния инерциального движения и покоя *физически* неразличимы. Метод, предложенный Галилеем, заключался в том, что критерием различения каких-либо физических состояний должен быть физический опыт. Наблюдатель, находящийся на корабле и производящий физические опыты, не может на основании последних определить состояние корабля как покоящегося или как движущегося равномерно и прямолинейно, поскольку в обоих состояниях опыты дают одинаковые результаты. Если этот же наблюдатель взглянет на проплывающий мимо него остров, то он может сказать — движется корабль или

¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 341.

покоится. В рассматриваемом нами контексте открытие Галилея состояло в том, что мир, который наблюдается с помощью физических опытов, отличается от мира, который наблюдается субъективно. Эти два мира отличаются друг от друга тем, что в них имеют место разные существования: что различимо, нетождественно в одном мире, неразлично, тождественно в другом мире, и наоборот. Речь идет как бы о двух мирах. Мы видим, что присутствие наблюдателя нарушает определенную симметрию, ибо субъект различает те состояния, которые неразличимы с точки зрения физического опыта. Объективный физический опыт относится к вещам так же, как и вещи к опыту, отношение опыта и объекта опыта является симметричным. Они так сказать «видят» друг друга одинаково. Но в этом примере видна еще один феномен: раздвоенность сознания наблюдателя, связанная с опытом внутри корабля и с опытом вне его.

Сознательное существо способно не только знать существующее положение вещей со своей точки зрения, но и положение вещей, видимое с другой точки зрения. Сущность данной способности лучше видна, если рассмотреть сознание людей, страдающих, например, аутизмом. Интересны результаты исследований проблем аутизма, полученные группой английских психологов во главе с Симоном Барон-Коэном². Страдающий аутизмом легко ориентируется среди вещей, но всякая коммуникация оказывается для него невозможной. Вот как выглядит диагностический тест, разработанный Барон-Коэном. В помещении присутствуют 12-летняя Энн, страдающая аутизмом, ее знакомая Салли и экспериментатор. Энн видит, как Салли кладет свою куклу в коробку, после чего Салли выходит. Экспериментатор просит переложить куклу из коробки в ящик, а затем спрашивает Энн: сейчас Салли вернется; где она будет искать свою куклу? Энн выражает уверенность, что Салли будет искать куклу в ящике, то есть там, где она теперь находится. Аутист не допускает существования иного сознания, кроме собственного. Он не может встать на точку зрения другого человека, она для него не существует. Страдающий аутизмом все происходящее видит только с одной точки зрения, и он считает, что другие субъекты видят и осознают мир точно также. Для аутичного сознания не существует различия между его собственными состояниями и состояниями мира. «Нормальное» сознание допускает существование других сознаний, которые осмысливают объективные обстоятельства иначе, для которых эти состояния могут быть другими. Такое сознание допускает существование в том числе и ложного сознания. Более того, такое сознание способно понять и оправдать точку зрения другого сознания. В этом, как мне кажется, состоит одна из принципиальных черт сознания.

Согласно Декарту, присутствие субъекта в мире конституируется актом универсального сомнения. Если в мире, каков он есть, нет обмана, то в нем нет места для Я. Декарт никогда не принимал «состояния сознания» за простое «состояние мира» и наоборот. Декарт считал, что сознание проявляет себя в возможности лгать, обманывать, представлять дело так, как оно не существует в действительности. В связи с этим принципиальное значение имеет соображение Р. Пенроуза о том, что действие «нормального» сознания не может быть описано никаким алгоритмом³. Можно построить алгоритм, генерирующий только ложные суждения, или

² *Baron-Cohen S., etc. Understanding other Minds. Oxford, 1993.*

³ См.: *Пенроуз Р. Новый ум короля. М., 2003. С. 332.*

только истинные суждения. Но нет алгоритма, который различал бы истину и ложь. То есть нельзя различные содержания сознания объяснить различием в объективных обстоятельствах бытия. Аутичное сознание — это алгоритмизированное сознание, оно продуцирует только истинные (со своей точки зрения) суждения, или только ложные суждения, не ведая при этом, что лжет. Возможность не только говорить истину, но и лгать, отдавая отчет в том, что лжешь — это и есть способность, которая отличает «нормальное» сознание. Сознательно лгать — значит находиться в отношении к предмету своего суждения. Иначе говоря, сознание есть лишь там и тогда, где и когда оно допускает существование другого, ложного сознания. Лишь относясь к другому человеку, как обладающему другим сознанием, мы осознаем себя в качестве сознательных существ — существ, обладающих сознанием. Сознание есть способность говорить правду, отличая ее от лжи, и лгать, отдавая отчет в том, что это не правда.

Выразим сказанное в понятиях симметрии и асимметрии. Аутизм реализует определенную структуру пространства, отличную от той, с которой связано «нормальное» сознание. Аутизм — это представление о мире, полагающее себя единственно возможным. Аутизм не признает существования другого сознания, для которого существует то, что не существует для аутичного сознания. Таким образом, для такого сознания мир инвариантен относительно переходов от одной точки зрения к другой: все видят мир одинаково единственно возможным способом. Кажется, что состояния сознания соответствуют объективным состояниям мира. Здесь отсутствует различие между видимостью и самой действительностью. Присутствие в мире субъекта с «нормальным» сознанием приводит к нарушению симметрии мира, то есть возникновению порядка, понимаемого как система различий. Мир становится неинвариантным относительно «преобразований» точек зрения, или позиций субъектов. Здесь каждый видит мир по-своему. При этом переход от одной точки зрения к другой точке зрения не описывается в терминах объективного мира.

Представление о пространстве позволяет выразить отношения между разными сознаниями (разными содержаниями сознания). Для того чтобы пояснить сказанное, я воспользуюсь иллюстрацией, с помощью которой Альберт Эйнштейн объяснял основную идею общей теории относительности. Представим себе двумерные существа, живущие на сфере. Их опыт свидетельствует о двухмерности их мира, описываемого неевклидовой геометрией. Для этих существ не существует третьего измерения пространства. Посредством воображения эти существа могут трансцендировать в невозможное для этого мира «третье» измерение. Тогда смысл искривленности двумерного пространства эксплицируется в представлении о нем как поверхности в трехмерном пространстве. Двумерные существа понимают, что их мир двухмерен, но допускают существование «ложного» трехмерного мира для того, чтобы геометрически описать свойства искривленности двумерного пространства. В этом примере трехмерная сфера есть символическое бытие, благодаря которому субъект мыслит себя как бы вне «двухмерного» мира, и благодаря которому может быть дана интерпретация искривления «двухмерного» пространства. Мир из «двухмерного» становится «трехмерным» благодаря трансцендированию субъекта. Сущность субъективности заключается в трансцендировании, которое может быть понято как рождение смысловой размерности бытия. В рассмотренной модели введение третьего измерения означает, что трехмерное

существо «видит» двухмерные существа. Обратное неверно, то есть двумерные существа не находятся в каком либо реальном отношении к трехмерным существам, поскольку последние не существуют для первых.

Представление о воображаемом пространстве позволяет использовать язык отношений для описания субъективности как *присутствия*. Присутствие есть определенного рода отношение, посредством которого определяется сущее, при котором нечто присутствует. В этой связи мне представляется методологически интересной высказанная известным физиком А. Саламом идея о том, что порождение порядка суть спонтанное нарушение симметрии. Присутствие в мире сознательного, разумного существа можно интерпретировать как возникновение определенного порядка в мире. Для разумного существа мир упорядочен. Симметричность неосознаваемого мира может быть понята таким образом, что если существует отношение A к B , то существует отношение B к A , что и означает симметричность отношения. Симметрия предполагает неразличимость некоторых вещей, свойств, состояний, событий. Поэтому нарушение симметрии означает, например, что некоторые прежде неразличимые состояния становятся различимыми. Таким образом, если введение сознательного наблюдателя в мир ведет к увеличению порядка в наблюдаемом мире, то это можно понимать так, что введение сознательного наблюдателя нарушает симметрию отношений к миру. Это также означает, что нарушение симметрии свидетельствует о том, что мир не инвариантен относительно переходов между разными точками зрения, то есть разными сознаниями. Таким образом, «чужое» сознание входит в наше сознание посредством признания неинвариантности мира относительно преобразований точек зрения.

Проблема единства сознания: основные подходы*

Единство сознания, находящее свое выражение «как в единстве всех компонентов внешнего и внутреннего опыта в данный момент времени, так и в осознании единства переживаемого прошлого и настоящего»¹ является существенной характеристикой сознания. Формальное единство сознания выражается в «Я», которое традиционно считается центром сознания.

Единство сознания, по мнению Д. Сёрла, является одним из тех свойств сознания (наряду с качественностью и субъективностью), которые отличают его от любых других биологических феноменов, изучаемых естественными науками². Проявляется оно, прежде всего, в том, что человек мыслит все свои качественно разнообразные сознательные переживания как части единого сознания, части одного и того же сознательного события. Так, например, если сидящий за столом человек выглядывает в окно, то он не только видит происходящее снаружи, но одновременно чувствует, как его тело вдавливается в стул, рубашка липнет к спине, он ощущает вкус выпитого кофе, и все это принадлежит общей однородной среде сознания. Единство существует не только как одновременная, одномоментная осведомленность о различных свойствах любого сознательного состояния, но и как организация сознательного опыта на протяжении определенного короткого промежутка времени. Условие такого единства, с точки зрения Сёрла, коренится в субъективности, ведь сознательные состояния существуют лишь в том случае, если они переживаются человеком. Именно в этом смысле они являются субъективными и обладают исходно-персональной онтологией, онтологией от первого лица (first-person), противоположной, например, онтологии молекул, которые могут существовать и в отсутствие живых существ.

Обратим внимание на то, что философское осмысление проблемы единства сознания имеет не только теоретическую, но и практическую значимость для самых различных областей знания. Так, например, изучение способов обеспечения единства сознания приобретает актуальность в контексте исследова-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект 05-03-03134а.

¹ Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., УРСС, 2001. С. 167.

² Серл Д. Открывая сознание заново. Пер. с англ. А.Ф.Грязнова. М., Идея-Пресс, 2002.

ний искусственного интеллекта. Специалисты отмечают, что в ближайшие годы в искусственном интеллекте и информатике будут развиваться такие направления как самоорганизующийся искусственный интеллект, синергетическая информатика³. Область синергетического искусственного интеллекта включает исследование процессов формирования, деятельности, коммуникации, эволюции и кооперации искусственных систем. В этой связи изучаются, прежде всего, неустойчивые состояния, динамика, взаимные переходы, способы создания и разрушения сложных интеллектуальных систем. Соответственно, в контексте моделирования данных процессов значимость приобретает изучение единства сознания.

Философское осмысление единства сознания имеет значение и для социальной практики. Так, внимание философов в последние годы привлечено к феномену фрагментарности сознания. Часть философов считает фрагментарность сознания следствием современной социальной и культурной ситуации. В частности, в рамках постмодернистского дискурса существует убеждение, что в условиях мультикультурализма и растущего плюрализма ценностей в принципе не может сформироваться целостная личность с единым сознанием. Сознание современного человека, существующего в разнообразных противоречивых потоках коммуникации, «распадается» и утрачивает качество единства. Таким условиям соответствует, как считается, человек с «номадическим», «кочевым» сознанием, не ориентированный на нормативное социальное мышление и поведение, выбирающий свою идентичность ситуативно. Сегодня он, скажем, ощущает себя буддистом, завтра — православным, и искренне недоумевает, когда обстоятельства требуют определиться с идентичностью на долговременную перспективу. Соответственно, считаются потерявшими смысл традиционные классические представления о единстве сознания человека и о «Я», формально выражающем такое единство.

В данном контексте проблема единства сознания не просто свидетельствует о происходящих социальных и культурных изменениях среды, но и привлекает внимание к феномену массового распространения фрагментарного, неустойчивого, индифферентного сознания, утрачивающего, в силу преобладания ситуативной идентичности, историческую глубину и связность, культурную память и перспективу, критерии отличия нового от старого, правды от вымысла.

Считать ли данное состояние сознания отрицательным преходящим явлением, сигнализирующим о неблагополучии в отношениях человека и среды и нуждающимся в скорейшем преодолении? И в этом случае проблему следовало бы «заострить», ведь страх перед распадом, дезорганизацией сознания послужит для общества необходимым мобилизующим сигналом для решения проблемы (в этом и состоит, как отмечается в социологии, социальная функция страхов — сигнализировать о неблагополучии). Или же данное состояние сознания является временной адаптивной реакцией, типичной для переходных, кризисных состояний общества и свидетельствующей о смене социального характера?

³ Тарасов В.Б. Синергетический искусственный интеллект // Новое в искусственном интеллекте. Методологические и теоретические вопросы. Под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского М., ИИнтелЛ, 2005. С. 230–232.

Возможно, фрагментарность, «раздробленность» сознания — это и есть «нормальное» состояние индивидуального сознания, не скованного жесткими нормативными требованиями среды, а временным является скорее качество единства, возникающее под давлением конкретно-исторических условий (например, культурной традиции или жестких идеологических требований)? Ведь исследователи пишут, в частности, о способности индийцев совмещать в своем сознании несколько разных точек зрения без какого-либо внутреннего конфликта. Такой способ мышления называют менталитетом «ящика с инструментами», позволяющим индийцам прагматично использовать различные нормы поведения, ценности и религиозные системы как инструменты разрешения противоречий, с которыми сталкиваются и жители западных стран, оказывающиеся в аналогичных ситуациях. Индийцы привыкли к пестрому в культурном отношении обществу, поэтому им доступны многие альтернативные культурные парадигмы⁴.

Вопросов возникает немало, но, в любом случае, социокультурные аспекты проблемы единства сознания также требуют внимания исследователей.

В современной эпистемологии существуют самые различные подходы к пониманию единства сознания, к трактовке «Я», развивающиеся в рамках разнообразных познавательных стратегий и практик, причем «распчкование», диверсификация эпистемологии в настоящее время продолжается. Импульс этому процессу придала критика основных установок и положений классической новоевропейской теории познания. Критическому анализу подверглись требование обоснования знания, признание естествознания «образцом», высшим типом научного знания, картезианская дихотомия «субъект — объект», субъектоцентризм и т.д.⁵. В процессе критики естественнонаучно ориентированной классической эпистемологии концептуализировались представления о субъекте и специфике гуманитарного и социального познания, а также обновлялись и развивались (в немалой степени благодаря критике), представления о рационалистическом субъекте.

Вместе с тем, отметим, что диверсификация эпистемологии — это следствие объективно растущей дифференциации философского знания и научного знания в целом, и последующей интерпретации проблем теории познания различными философскими направлениями и научными дисциплинами. Данные процессы сопровождаются вполне объяснимым дисциплинарным редукционизмом всего комплекса гносеологической проблематики. Обратной стороной редукционизма является усиление интегративных процессов и тенденция к междисциплинарному синтезу в осмыслении познания. Междисциплинарное сотрудничество, несмотря на нередко сопровождающий его методологический эклектизм, противодействует редукционизму, способствует сближению и взаимообогащению идеями различных подходов, но, вместе с тем, способствует и дисциплинарной рефлексии. Соответственно, те или иные трактовки единства сознания находятся в русле происходящих изменений.

Возможны различные классификации подходов к осмыслению единства сознания. Так, в зависимости от трактовки субъекта можно выделить экзис-

⁴ Многоликая глобализация / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона; пер. с англ. В.В. Сапова под ред. М.М. Лебедевой. М., Аспект-Пресс, 2004. С. 120—121.

⁵ См. об этом: *Лекторский В.А.* Указ. соч.

тенциально-антропологический, социокультурный, коммуникативный, информационный, натуралистический (включающий эволюционную эпистемологию и конструктивизм) подходы к пониманию единства сознания. Строго говоря, развитие представлений о единстве сознания — это детализация представлений о субъекте познания, а построение теоретической модели единого сознания, по сути, является моделированием субъекта познания. Такая модель позволяет, как представляется, прояснить особенности «строения» субъекта познания в естественнонаучном, гуманитарном, социальном и других типах познания, показать различные способы идентификации гносеологического субъекта, и, вместе с тем, выявить основания целостности субъекта познания.

В соответствии с этапами развития эпистемологии (классический, неклассический и современный, постнеклассический) прослеживаются следующие тенденции в осмыслении единства сознания: от рационалистической трактовки единства сознания — к культурно-исторической его обусловленности; от трансценденталистской интерпретации «Я» — к коммуникативному пониманию «Я», от онтологического, субстанциального подхода к пониманию единства сознания — к функциональному подходу; от «простого» единства сознания к единству сознания как внутренней согласованности, связанности сложной, многомерной и многоуровневой структуры субъекта познания (несовпадение понятия субъекта и «Я»); от статического понимания «Я» к «Я» как процессу (коммуникативная интерпретация «Я», динамическое понимание субъекта и даже «смерть» субъекта).

Методологически продуктивным представляется выделение субстанциалистских и релятивистских концепций единства сознания, к которым, как к двум полюсам, объективно тяготеют перечисленные выше подходы, и между которыми существует напряженность методологического противостояния. Субстанциалистские концепции единства сознания тяготеют к естественнонаучному обоснованию проблематики познания, в них выражаются рационалистическая и натуралистическая традиции в эпистемологии. Релятивистские концепции опираются на гуманитарную и социальную традиции и установки в эпистемологии, на коммуникативную рациональность.

Субстанциалистские трактовки единства сознания основаны на представлении о сознании как особой самостоятельной субстанции и идее автономности гносеологического субъекта, и восходят к классической новоевропейской философии XVII–XVIII вв. Единство сознания в данном случае мыслится как единство, взаимосвязь, согласованность существующих внутренних и внешних компонентов субъективного опыта, всех уровней, слоев сознания и субъекта.

В классической эпистемологии индивидуальное сознание, включающее в себя «Я», изучалось вне его отношения к внешнему миру, другим людям и их сознанию, а также безотносительно к телу субъекта, обладающего сознанием. «Я» субъекта выражало момент единства сознания. При этом считалось, что все содержание сознания известно субъекту, оно очевидно для «Я», имеющего к сознанию непосредственный интроспективный доступ. В нем нет закрытых для человеческого познания, скрытых от «внутреннего взора» уголков, таких, например, как бессознательное и т.п. Внутренний субъективный мир для «Я» открыт, в отличие от внешнего мира, сущность которого от познающего субъекта скрыта, и необходимы усилия для ее познания. Данная трактовка «Я» соответствовала пониманию субъекта как независимого и автономного, доверяющего

в познании мира самоочевидным данным собственной интеллектуальной интуиции и сознания, и поэтому способного к свободному и ответственному самоопределению.

Дальнейшая эволюция представлений о единстве сознания в рамках субстанциалистского подхода происходит в направлении от «простого» единства сознания, в котором субъект и «Я» фактически совпадали, к единству сознания как внутренней согласованности, взаимосвязи различных компонентов и элементов сложной, многомерной и многоуровневой структуры субъекта познания (несовпадение понятия субъекта и «Я»).

На развитие представлений о сложной структуре сознания повлиял ряд факторов. Прежде всего, накопились разнообразные данные в тех направлениях неклассической и современной эпистемологии и философии, которые подвергали критике классическую философию (экзистенциально-антропологический и коммуникативный подходы к трактовке субъекта познания, психоанализ). Парадоксальным образом именно в них был накоплен материал для обновления критикуемого рационалистического подхода. Так, например, в экзистенциально-антропологическом подходе к субъекту познания привлекается внимание к сложной структуре субъекта, утверждается равноценность рациональных и иррациональных познавательных способностей человека. Данный подход исходит из доверия субъекту как целостному познающему человеку, «ответственно поступающему в получении истинного знания и в преодолении заблуждений»⁶. Принцип доверия субъекту познания включает в себя требование исходить в философском осмыслении познания из живого, непосредственного, реального познания, учитывать всю полноту жизненного опыта, в том числе иррационального. Подчеркнем важность признания когнитивной «нагруженности» иррациональных компонентов познания, роли неявного знания, здравого смысла, телесных компонентов, невербальных и т.п. в познавательном процессе. Основанием для принятия принципа доверия субъекту служат данные эволюционной эпистемологии, согласно которым субъективные структуры познания, сформированные в процессе эволюции, объективно соотнесены с реальным миром.

Отметим, кстати, что в отечественной философии и психологии советского периода также предпринимались попытки (начиная с 60-х гг. XX в.) осмысления сознания и бессознательного (концептуальными средствами теории отражения) как взаимодополнительных, а не конфликтующих начал. Ряд исследователей подчеркивает также, что в многомерную картину сознания необходимо включить и те его элементы, которые были выделены в восточной философии.

Другим важным фактором является развитие во второй половине XX в. экспериментальных исследований когнитивных структур и механизмов в нейрофизиологии, психофизиологии и т.д. В результате в распоряжении исследователей находится огромный массив естественнонаучной информации о функционировании когнитивной системы человека, и появляются новые возможности экспериментальной проверки ряда умозрительных положений философии.

С этой точки зрения, интерес представляют работы, посвященные системному рассмотрению психической деятельности (Ю.И. Александров, А.В. Бруш-

⁶ Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М., Прогресс-Традиция, 2002. С. 159.

линский, К.В. Судаков), изучению физиологических основ психики, позволяющие найти «некоторые пути решения проблемы мозговой основы Я, определения того, что выступает в качестве субъекта» (А.М. Иваницкий). В исследованиях известного психолога Ю.И. Александрова, развивающего единую концепцию сознания и эмоций, показывается, что в поведении человека сознание и эмоции актуализируются одновременно, не бывает поведения без эмоциональной основы. Эмоции — это равноправный «участник» познавательного процесса. В трудах этого же исследователя приводятся научные данные, свидетельствующие о множественности уровней сознания, о специфике сознательных и бессознательных психических процессов. В трудах нейрофизиолога А.М. Иваницкого приводятся результаты экспериментов по изучению механизмов восприятия, свидетельствующие о том, что память входит в ощущение как его составной элемент. По мнению автора, та инстанция, которая мыслится как внутренний субъект, «представляет собой совокупность актуализированных в данный момент памятных следов. Внешнее и внутреннее при том неразрывно связаны».

Для осмысления сложной структуры субъекта существенный интерес представляет концепция инактивированного и телесного познания, развиваемая в современной эпистемологии и когнитивной науке (Ф. Варела и др.). В соответствии с данной концепцией, познание телесно, оно зависит от строения тела и его конкретных функциональных особенностей, способностей восприятия и движения в пространстве. Когнитивные способности живого существа формируются через телесную и двигательную активность. Инактивация представляет собой совместное становящееся бытие субъекта и познаваемого им объекта.

По мере накопления данных о сложной структуре субъекта закономерно возникают попытки создания интегральных, синтетических концепций сознания, абсолютное большинство которых конструируется в рамках онтологической, субстанциальной трактовки сознания. При этом единство сознания, как уже отмечалось выше, преимущественно трактуется как взаимосвязь, взаимосогласованность, единство всех уровней сознания и бессознательного, всех уровней субъекта, внутренних и внешних компонентов субъективного опыта.

Релятивистские концепции единства сознания (автор понимает условность термина в данном контексте) объединяет интерес к процессуальной стороне познания, его интерпретационным, символическим, темпоральным аспектам. В частности, интенсивно развивается коммуникативный подход к единству сознания. Коммуникация мыслится как основной механизм социального поведения людей, так как процессы социального взаимодействия неотделимы от процессов коммуникации. Коммуникация — это универсальное условие человеческого бытия и познания (Ю. Хабермас). Утверждение коммуникативной рациональности в значительной мере связано с развитием информационного общества, возрастанием роли информационных и коммуникационных технологий в жизни человека.

Субъект познания понимается как процесс, отношение. Единство сознания изучается в контексте межчеловеческих отношений, разнообразных форм взаимодействия человека и мира. «Я» при этом рассматривается не как автономное образование, а как элемент единого отношения «Я» и «Другого», «Я» и внешней среды. Соответственно, все более утверждается точка зрения, согласно

которой внутренний мир индивидуального сознания, включая «Я» создается и существует лишь в процессе коммуникации. «Я» при этом трактуется как культурно-исторический продукт. Единство сознания также формируется вместе с «Я» в конкретно-исторических условиях.

Данные концепции существуют не изолированно друг от друга, и подвержены взаимному влиянию. И, в заключение, хотелось бы еще раз обратить внимание на необходимость дальнейшего развития философских исследований проблемы единства сознания и их практическую значимость.

Научная рациональность:

от парадигмы мышления к парадигме сознания

(постнеклассическая рациональность

как квантовая рациональность)

Необходимость обновления парадигмы научной рациональности диктуется накоплением значительного (в ряде областей знания — критического), с нашей точки зрения, числа аномалий, разрешение которых требует переосмысления существующего понимания процесса формирования субъектом научной картины мира как осуществляющегося преимущественно в гносеологической форме, то есть в форме мышления, в форме отражения. Наиболее серьезной аномалией, не укладывающейся в существующую научную картину мира, представляется осознание рядом выдающихся современных ученых прошедшего и нынешнего столетий, начиная, пожалуй, с А. Эйнштейна, необходимости единой теории, единого знания, способного выразить все богатство взаимодействий, богатство измерений существующей реальности — в том числе, тех измерений, которые не даны непосредственно сознанию, порождают парадоксы сознания. Все это требует как переосмысления самого феномена сознания, так и способа его «взаимоотношений» с миром; радикального переосмысления границ субъектно-объектного дуализма.

Возможность обновления научной рациональности связана, таким образом, с идеей выхода за рамки гносеологии (и абсолютного субъектно-объектного дуализма) и становления на уровень онтологии. Но при этом понимание онтологии как учения о Бытии, последовательно развитое до включения в него сознания, становится иным. Оно становится парадоксальным, включающим по аналогии с принципом дополнительности, развитым в квантовой механике, одновременно как бы два пласта реальности — реальность мира и реальность акта его осознания, или акта познания.

На основе этого возникает идея понимания *постнеклассической рациональности* как «квантовой рациональности».

В данной случае термин «квантовая рациональность» приобретает в определенной степени условный характер, поскольку понятие «квантовая» употребляется нетрадиционно, за рамками физики, а понятие «рациональность», соотносимое с мышлением человека, лишь частично соотносится с более широким понятием сознания, выходящим на первый план в новой парадигме.

В чем смысл введения понятия «квантовая»?

Это понятие указывает на локально-нелокальный, парадоксальный характер сознания по аналогии с характером процессов взаимодействия частиц на уровне микромира.

Парадоксальность сознания обнаружена и описана в традиции философской онтологии сознания, которая имеет истоки еще в античности и последним крупным представителем которой явился М. Мамардашвили.

Эта парадоксальность как несовпадение рефлексии над миром и над самим актом рефлексии ведет к неизбежной неполноте картины действительности, данной сознанию. Это ведет также к пониманию сознания как многомерного, многослойного образования с собственным пространством и временем; сознания, обладающего всеми характеристиками Бытия.

В результате сознание предстает как дополнительность классической составляющей с классическим пространством и временем и неклассической составляющей, с неклассическим временем и пространством. Эта вторая составляющая и есть тот «зазор» (Мамардашвили), который не «ухватывается» рефлексией, но обладает феноменологическим статусом.

Но если обратиться к точному знанию, то мы увидим, что оно со своей стороны проделало путь к собственному осмыслению данной проблемы. Так, ситуацию многомерности, парадоксальности сознания, совпадения характеристик Бытия и сознания на языке физики описывает квантовая механика в интерпретации Х. Эверетта. С точки зрения Эверетта, человек с его сознанием одновременно существует во многих мирах, но классическим образом воспринимает себя лишь в одном мире.

Мы получаем, таким образом, две онтологии сознания — «физическую» и «философскую».

Смысл введения понятия «квантовая рациональность», как видим, заключается в том, что оно отражает уровень понимания мира, на котором выявляется возможность и необходимость *соотнесения* на основе принципа дополнительности двух описанных онтологий. Каждая из них выступает на данном уровне онтологией тождества Бытия и сознания.

Квантовая рациональность, реализуясь через соотнесение физической и философской онтологий, выявляет основное противоречие между ними.

И философия, и физика в данном случае берут сознание как многомерное образование. Но принципиальное различие заключается в том, что в философской интерпретации классическое пространство и время присуще одному миру (или одному измерению) сознания, а в физической (эвереттовской) — одновременно многим.

Соотнесение двух онтологий сознания (а"Бытия, мира), их сопоставление и взаимная коррекция могут иметь результаты и научные последствия, оценить которые возможно лишь на основе *междисциплинарных* усилий.

И здесь встает вопрос о «*переоткрытии*» самого феномена междисциплинарности.

Предлагается выделение гносеологического и онтологического уровней междисциплинарного взаимодействия.

Это характеризует также взаимодействие философии и науки.

На гносеологическом уровне как на уровне *мышления*, на уровне привычного дисциплинарного деления, философия традиционно рассматривается либо как предшествующее, либо как завершающее звено научного исследования.

На онтологическом уровне философия и наука обнаруживают себя как феномены не только мышления, но — шире — *сознания*, в котором они существуют

как взаимодополнительные развивающиеся структуры. При этом неполнота каждой из них постоянно выявляется и компенсируется на основе их соотнесения.

Онтологический уровень взаимодействия философии и науки имеет как бы две ступени.

На первой философия и наука обнаруживают свое соотнесение в общей рефлексии над основами мира, в создании общих матриц сознания.

Вторая ступень включает не только рефлексии над основами мироздания (мышление), но и рефлексии над самой рефлексией (сознание). Это уровень сознания, одновременно выступающего как Бытие-в-мире (по Хайдеггеру).

Будучи соотнесенной по принципу дополнительности с философской онтологией сознания, физическая, эвереттовская, онтология сознания выявляет свою *неполноту*. Она как бы останавливается на первой ступени, фиксируя расщепление сознания на классические миры, но не раскрывая природу и место неклассической реальности в сознании.

Эвереттовская онтология — онтология одновременного существования классических миров сознания, или расщепления сознания на отдельные классические миры. Но здесь встает вопрос об объяснении *динамики* сознания.

Философская онтология сознания — это тоже расщепление сознания. Но не на множество миров, а на два мира — классический и неклассический. Это постоянный *диалог* двух миров сознания — классического и неклассического, что соответствует диалогу двух уровней, двух планов Бытия — эмпирического и трансцендентного, феноменального и ноуменального. И сознание — это постоянный процесс разрешения противоречия между ними через переход в сферу рефлексии того, что являлось условием возможности данной рефлексии.

Квантовая рациональность, выявляя на каждый данный момент конкретные формы соотношения классического (рефлексируемого) и неклассического (нерефлексируемого) в сознании, выявляет тем самым соотношение уровней гносеологии и онтологии; логики и, условно говоря, внелогического пространства сознания. Выявляет также конкретные границы основного вопроса философии, который, очевидно, можно связать только с областью мышления, гносеологии, но не с областью сознания, онтологии.

Исследование квантовой рациональности предполагает решение вопроса о физической интерпретации противоречия между двумя онтологиями сознания (философской и физической), а также, возможно, по аналогии, противоречия между двумя интерпретациями квантовой механики (копенгагенской и эвереттовской). Исследование открывает возможность рассмотрения парадоксов квантовой механики в их соотнесении с парадоксами сознания, которые обнаруживает философская онтология сознания.

И, наконец, «переоткрытие» феномена междисциплинарности в свете квантовой рациональности может, очевидно, осуществляться как процесс, одновременный с процессом становления новой рациональности, тождественный этому процессу и выражающийся в диалоге двух уровней взаимодействия наук; в постоянном соотнесении гносеологии и онтологии; мышления и сознания; дисциплинарного и единого знания; знания, отражающего мир, и знания, включающего не только мир, но и сам акт его отражения в сознании, результатом чего и становится единая, не стесненная рамками дисциплин человеческая мысль.

Новая, монистическая онтологическая научная парадигма органически «вписывает» человека в универсум, формируя возможность создания целостной антропологии, реализующей в полной мере антропный принцип, и целостной гносеологии, в которой, по словам Мамардашвили, «понимание законов мира есть одновременно элемент мира, законы которого понимаются».

* * *

Можно ли в настоящее время говорить о существовании конкретных примеров проявления квантовой рациональности в науке?

На наш взгляд, примером могут служить дискуссии последних лет на физическом факультете МГУ, в рамках семинара «Метафизика» кафедры теоретической физики (руководитель семинара — профессор Ю.С. Владимиров), выявившие дополнительную платоновскую двоичности и аристотелевской троичности первоначала мира.

Их смысл: Существуют два плана реальности: воспринимаемый и невоспринимаемый. Для одних, в продолжение идей Платона, невоспринимаемая реальность содержит «матрицы» физических законов (Ю.И. Кулаков, автор теории физических структур¹). Для других — невоспринимаемая реальность — это иная геометрия, иной аспект воспринимаемой реальности. Физические понятия суть обобщения, стороны материальных явлений, по Аристотелю (Ю.С. Владимиров). Отношение между двумя реальностями — третий элемент целого.

Тем не менее, позиции данных ученых имеют общую точку. Математика Ю.И. Кулакова легла в основу физической, а точнее, метафизической, концепции Ю.С. Владимирова (геометрофизики), изложенной им в работах: «Метафизика»², «Бинарная геометрофизика»³ и др.

Геометрофизика выступает как монистическая парадигма, т.е. исходит из единого и неделимого на части первоначала. Это единое начало, следуя Аристотелю, проявляется в виде трех сторон: два крайних положения системы — начальное и конечное — и переход между ними.

На наш взгляд, фундаментальная дополнительность, заложенная в концепции Ю.С. Владимирова, — это дополнительность, во-первых, холистского и редукционистского подходов к описанию физического мира, а во-вторых, это дополнительность в рамках холистской (монистической) парадигмы двуединства и триединства первоначала (первоосновы) мира.

Однако квантовый принцип дополнительности воплощен в бинарной геометрофизике Ю.С. Владимирова, очевидно, еще одной важнейшей стороной (вторая дополнительность). И эта сторона связана с проблемой сознания. Эту проблему никак нельзя обойти, поскольку именно сознание дает нам свидетельства и образ (форму) всякой дополнительности. Об этом не говорится в «Метафизике», но, возможно, именно эта дополнительность (двуединства и триединства) позволяет «схватить» одновременно двуединство противоположностей класси-

¹ См.: Кулаков Ю.И. Элементы теории физических структур. Новосибирск, 1968.

² Владимиров Ю.С. Метафизика. М., 2002.

³ Владимиров Ю.С. Бинарная геометрофизика. М., 2005.

ческой (выразимой вербально) реальности сознания и неклассической (вербально не выраженной) его области и триединство как объединение этих противоположностей и акта их взаимодействия.

Однако здесь встает проблема нашего собственного воспринимающего мир сознания с его неизбежной неполнотой (о чем говорилось в начале статьи).

Другими словами, неполнота классического образа мира, которая всегда присутствует в нашем сознании, может быть компенсирована и выражена только неклассическим образом. И Ю.С. Владимиров пишет об этом применительно к бинарной геометрофизике: «Следует обратить внимание на неклассический характер первичных отношений бинарной геометрофизики, т.е. таких отношений, которые задаются вне классических понятий пространства и времени. В данном подходе причинность (т.е. классичность — Л.С.) является макропроявлениями первичных понятий и закономерностей»⁴.

Путь к снятию непрерывности оппозиции классического — неклассического пространства и времени, или путь к целостности образа мира, связан в концепции Ю.С. Владимирова с идеей дальнодействия (прямого межчастичного взаимодействия). Как отмечает автор, «в теории прямого межчастичного взаимодействия отражается идея о целостности мира и всеобщей связи всех явлений в нем, что принято называть принципом Маха»⁵.

Мы же в данном случае имеем основания полагать, что теория бинарных и унарных физических структур Ю.И. Кулакова, взятая за основу Ю.С. Владимиром для своей бинарной геометрофизики, может проявить себя также в обосновании характера фундаментальной дополненности, свойственной постнеклассической научной рациональности как квантовой рациональности. Это дополненность человека и мира; субъекта и объекта; содержания реальности и акта сознания, фиксирующего эту реальность; дополненность классической (вербальной) и неклассической (невербальной) составляющих сознания.

* * *

В этой связи вернемся еще раз к вопросу об основаниях современной научной рациональности.

Исследование проблемы рациональности развивается в настоящее время в значительной степени в русле соотнесения различных типов объектов рационального познания. Большую роль сыграли книги и статьи В.С. Степина и его известная классификация типов рациональности (классическая, неклассическая и постнеклассическая), концепция «открытой» и «закрытой» рациональности В.С. Швырева, исследование В.А. Лекторским проблемы рациональности в контексте проблемы классической и неклассической эпистемологии и работы в данном направлении целого ряда представителей современной российской философии.

Вместе с тем, к идее смены типа научной рациональности, активно развиваемой в мировой философии и науке, начиная с Т. Куна, все больше присоединяется проблема сознания. Точнее — проблема «введения» сознания в научную

⁴ Там же. С. 461.

⁵ Там же. С. 372.

картину мира. Еще создатели квантовой механики (например, Гейзенберг и Паули) думали о необходимости введения сознания в квантовую механику. В последние десятилетия эта точка зрения получила значительное распространение (ее поддерживает, к примеру, Р. Пенроуз). Сознание понимается как недостающий элемент науки.

С нашей точки зрения, здесь пересекаются две важнейших проблемы современной философии науки: проблема качественного преобразования научной картины мира (достижение целостности знания) и проблема смены парадигмы научной рациональности. Их «общим знаменателем» становится *сознание*.

Содержанием этого пересечения становится реальное введение человека в научную картину мира, формой же — смена парадигмы научной рациональности. При этом введение человека в научную картину мира рассматривается как введение сознания. Аналогично, смена парадигмы научной рациональности, как показано выше, есть смена парадигмы мышления на более широкую парадигму сознания.

И, наконец, еще раз о том, какой подход к пониманию сознания наиболее адекватен в данной ситуации. Очевидно, что здесь можно вести речь не о традиционном понимании сознания как отражения и как функции мозга, а о сознании, которое для человека выступает тождественным Бытию, то есть сложным, многомерным, парадоксальным феноменом. Сознание берется в своей онтологической ипостаси, поскольку именно здесь оно обладает необходимыми квантовыми характеристиками, объединяя по принципу дополнительности два уровня сознания (вербальный и невербальный) как два мира (классический и неклассический). Квантовая метафора сознания становится ключом для понимания прорыва к новому качеству философии и науки и «мостиком», инструментом для диалога между ними.

Философии сознания:
концепции, подходы и теория интерпретации*

Методологические основания философии сознания сегодня — это поиск и интерпретация смысла того нового подхода к исследованию сознания, который наиболее адекватен тем философским установкам, которые представляются эффективными в связи с особенностью самого объекта. Исследователи сознания все реже заявляют о задачах формулирования широких теорий, и все чаще используют в своих построениях «исследовательские программы». Работа в границах исследовательской программы не снижает философский смысл проблематики, сохраняя в качестве актуального продолжающийся поиск ответа на вопрос «*что такое сознание?*», при этом формулируется позиция, в границах которой осуществляется исследование. Такая методологическая установка обуславливает выбор конкретных методов и подходов по отношению к материалу, на который опираются исследования. И если исследовательская программа — это хороший способ определить границы исследования (его аспекты), то уяснение границ самого феномена сознания — это важнейшая внутренняя установка, по крайней мере, для того, кто выдвигает собственную концепцию сознания.

Описывая сознание, обычно используют такие понятия, как феноменальность, интенциональность, самоактивность, моральность, свобода воли, ответственность и т.д. Только этот перечень показывает, что изучение сознания, понимание природы сознания, дает философии широкое поле для собственных наблюдений. Современное естествознание также оставляет за собой право рассматривать сознание как биологическую систему с определенными границами, определять те границы, где уместен эволюционный подход.

Определение границ феномена сознания — это вопрос для комплекса биологических дисциплин, результаты которых ясно показывают, что понятие биологической границы применимо и в отношении сознания. Перспективными здесь оказываются *методы современной топологии*, которые дают представления о предельно общем (топологическом) образе границы системы. Топология границы биологической системы — это выход на фундаментальный уровень исследования. Полученные предельно-общие представления о биологической системе, рассматриваемой в контексте эволюционной теории, позволяют корректировать иссле-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проект № 04-03-00147а. «Методология философской интерпретации».

довательскую программу, адаптируя новые естественнонаучные положения к общепринятым философским установкам, касающимся вопросов эволюции.

Так неodarвиновская модель рассматривает эволюционное изменение как вытекающее из спонтанного возникновения вариативности и фиксации вариантов в популяции посредством естественного отбора и генетического дрейфа. Эта модель образует определенные рамки для изучения фенотипной адаптации, эволюции последовательностей цепочек генов и процесса видообразования. Тем самым представление о границе биологической системы оказывается связанным с объектами, которые исследуются на генетическом и популяционном уровнях, следовательно, понятие топологии генетической структуры определяется на глубинном уровне и корректируется терминами, с которыми работает эволюционная биология. Для уточнения понятия *граница* используется представление о метрическом пространстве, как оно формулируется в эволюционной биологии. Важным концептуальным конструктом (методом) здесь оказываются так называемые структуры достижимости, или конфигурационные пространства (такowymi являются зоны головного мозга, ответственные за те или иные мыслительные операции или психические функции). Результаты исследования границы биологической системы являются перспективными и в связи с проблемой сознания, по отношению к которому применимы как пространственные характеристики, так и пространственно-временные. Это предполагает использование результатов физических наук — феномен сознания исследуется в более сложной конфигурации «пространство-время», что заставляет учитывать внешние факторы, каким-то образом организованные и способные как сохранить границы биологической системы, так и изменить ее.

Изучение когнитивных процессов и их философское осмысление, построение типологии сознания, описание его феноменологических характеристик, изучение свойств сознания, его границ и т.д., весь этот материал интересен как для развития *науки о сознании*, так и для поиска основ современной *философии сознания*. Перспективы этого направления связаны с выявлением методологической составляющей такого рода построений. По крайней мере, такова задача философского анализа научных результатов в этой сфере.

Философское исследование имеет свою методологию. Это значит, что мы учитываем наличие различных интерпретаций феномена сознания, и понимаем, что использование теоретического опыта исследования сознания не предполагает перечисление известных определений сознания или добавление новых *дефиниций*, умножающих его сущностные характеристики без особых на то причин. Эти дефиниции использовались в конкретных целях и в каждом конкретном случае они были вполне уместны. Поэтому в наших исследованиях мы не обязаны отвечать на вопрос: *что есть сознание?* Опуская дефиниции, мы постараемся проследить развитие методологии исследования феномена сознания — и эта методология будет отражать современное состояние философии сознания.

Когнитивный подход в исследовании сознания состоит в рассмотрении различных когнитивных операций, выявляющих существующие связи, или указывает на отсутствие этих связей в границах сознания, понимаемого как биологическая система. При этом стоит обратить внимание на различные интерпретации традиционных философских взглядов относительно природы, структуры и эволюции сознания. Указывая на существование тесной связи между физическим состоя-

нием человеческого организма и психическими процессами, философы не ограничиваются наблюдениями за деятельностью сознания, подчеркивая мысль о существовании двух миров природного и духовного, материального и идеального, телесного и духовного, физического и психического, но рассматривают эти аспекты в контексте их взаимосвязи. Между тем изначально философская по своему происхождению идея тождества физического и психического (единой сущности души и тела) со временем трансформируется в *физикалистскую концепцию*, где идея тождества физического и психического предстает в виде концептуальной гипотезы, основанной на использовании метода редукции, в том числе, в построении моделей человеческой психики.

Современная эпистемология признает тот факт, что существует тесная связь и определенная зависимость между конкретными состояниями сознания и соответствующим состоянием всей когнитивной системы человека. Практически все высшие психические процессы способствуют специфической организации сознания, венцом развития которого (вместе с участием высших психических функций) является самосознание. Такие качества, как границы константности внутренних образов сознания, свойства памяти и внимания, которые придают устойчивость нашим реакциям во времени, обеспечивая реализацию избирательности — эти качества направляются внутренними потребностями человека при любых переменных воздействиях извне, и именно эти качества психических процессов составляют необходимое условие развития самосознания. Авторы, формулирующие свою концепцию, исходя из признания этой идеи в качестве основополагающей, делают это все более осторожно и менее однозначно, например, в использовании современной лексики и терминологии в описании деятельности сознания.

Конечно, мы должны понимать, что философы в своих интерпретациях могут возвращаться к тем концепциям, которые были сформулированы в прошлом столетии и затем благополучно забыты или отброшены из научного обихода. Но облегчает ли нашу задачу возвращение к старой терминологии или сращивание несовместимых идей в отношении нашего понимания сознания? Отвечая на поставленный вопрос, начну с уточнения смысла некоторых терминов и некоторых позиций в отношении используемой терминологии. Так английское слово *emergence* (*возникновение, появление нового*) используется англо-американскими теоретиками шире, чем его буквальный смысл. **Философская теория «эмерджентной эволюции»**, используя данный термин, прокламирует принципиальную непознаваемость и непредсказуемость возникновения качественно нового свойства, поскольку **не признает появление нового как следствие проявления естественной закономерности развития**. Термин «эмерджентный» философы относят к понятиям с определенным и устоявшимся смыслом (в частности, понимаемом именно в контексте идей «эмерджентной эволюции»). Однако часто случается так, что этот термин используют, добавляя совершенно иные оттенки смысла. В этом случае нам следует признать, что термин уже занят! В иных случаях рассматривать сознание как «эмерджентное» свойство (т.е. как качественно новое появившееся свойство) есть ни что иное, как использование термина в его первоначальном, буквальном смысле.

Другое дело, когда речь идет об использовании данного термина в более широком контексте, например, когда речь идет о философии *эмерджентизма*. «Не в его классической форме 20–30-х годов, представленной в философии Альфреда Уайтхеда, — пишет Н.С. Юлина, — а с обновленным языком, проблемати-

кой и техникой. В нем сохраняется главный тезис, что ментальное является новым эмерджентным качеством, возникающим из физического, но не редуцируемого к нему. Идея эмерджентизма является центральной и в книге Джона Сёрла «Открывая сознание заново» (1992), и у многих других авторов. Однако очень многие критики справедливо замечают, что концепции эмерджентизма создают только иллюзию объяснения, вызывая не меньше вопросов, чем функционализм или теория тождества. Откуда и почему эмерджентизм? У Уайтхеда, широко пользовавшегося этим понятием для обозначения эволюционной новизны, оно было логичным в его системе: под ним было метафизическое основание — идея Бога или творческого процесса Вселенной¹. Сторонники идеи эмерджентизма философии сознания, старательно избегая теолого-метафизических понятий, невольно оказываются в затруднении. Они не в состоянии ответить на вопрос, каким образом от биологической новации возникает «бытийность» сознания как способность «означивать», наделять смыслами предметы окружающего мира и создавать мир артефактов.

Концепция коэволюции, разрабатываемая в последние годы, заставляет обратить внимание участие важного аспекта — на взаимодействие сознания и окружающей среды. В контексте этой концепции позволительно говорить о координированном развитии различных сложноорганизованной системы и исследовать их взаимодействия, учитывая участие развивающейся внешней среды. Если мы хотим рассматривать актуально развивающиеся системы, то принципиальная координация развития уровней и внешней среды необходима для полноты описания. Принимая определенные модели развития внешней среды и сложной биосистемы, мы должны учитывать изменения параметров взаимодействия среды и системы, т.е. их *коэволюционное* отношение, поскольку это изменение на каждом уровне организации биологической системы приводит к необходимости рассматривать границы эволюционирующих биосистем. Перспективы такого подхода в том, что он позволяет вводить новые факторы, влияющие на организацию границ системы. Это делает важным рассмотрение устойчивости внешних факторов с точки зрения их участия в сохранении и/или изменении границы биологической системы, что приводит к изменению связи с фенотипом. Для описания таких систем требуется новая концепция — интеракционизма. Под *интеракционизмом* в теории развивающихся систем подразумевают рассмотрение раздельных вещей или категорий (например, врожденное и приобретенное, тело и разум, биология и культура), способных влиять друг на друга, но существующих как таковые отдельно друг от друга.

Концепция конструктивного интеракционизма (сформулирована С. Оямой²) рассматривает *взаимодействия* и *системы* как конструктивные процессы развития и эволюции. Различают границу объекта и границы каузального комплекса, для которого и в котором этот объект создан. Поскольку такой подход избегает обычного рассмотрения развития и эволюции как контрастирующих процессов: одного, контролируемого изнутри («запрограммированного»), а второго снаружи («случайного», «исторического»), то смысл конструкции схож — это появле-

¹ Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания. М., 2004. С. 42.

² Oyama S. Boundary Issues // Boston Colloquium for Philosophy of Science. Explanatory Models in Developmental Biology, Boston, October 15, 2001.

ние с течением времени продукта взаимодействия. Их появления не предопределены, но эмерджентны: гены (и клетки) не содержат плана организма, который, в конце концов, возникает из каузального комплекса, включающего в себя эти гены, клетки, организм и его окружение, а окружение (среда) не представляет собой нишу, эволюционирующую вместе со своим экологическим окружением.

Интеракционистское рассмотрение взаимодействия сознания и среды не может ограничиваться исключительно биологическими аспектами. По мнению Д. Деннета, попытки разгадать тайны сознания и нейрофизиологами, ищущими в мозгу ответственный за сознание «главный нейрон», и физиками, ищущими сознание в явлениях квантовой механики, являются методологическими заблуждениями и не достигают своей цели. Ученый замечает, что «каждое человеческое сознание, на которое вы когда-либо обращали внимание, включая, в частности, и ваше собственное, рассматриваемое вами «изнутри», — это не только продукт естественного отбора, но и результат культурного переконструирования огромных масштабов. Легко понять, почему сознание кажется загадочным тому, кто не имеет представления обо всех его составляющих частях и о том, как они создавались. Каждая часть имеет долгую историю своего конструирования, иногда длиной в миллионы лет»³. Поэтому следует принимать во внимание содержательный аспект сознания, то, как мысли себя мыслят в языково-культурной, социальной среде.

Человек познает и одновременно осознает то, что он познает. Мышление усваивает культурные и социальные стереотипы, делая их узнаваемыми и адекватными. «Узнавание» (опознание) знакомых элементов (имен, знаков, символов) окружающей действительности возможно благодаря способности к целостному восприятию мира. Отдельные элементы мира воспринимаются человеком в их целостности только как адекватные тому, что воспринято в процессе его тесного контакта с другими, благодаря социальным контактам и коммуникации. Психические процессы, проявление которых мы выделяем как феномены, наблюдая за развитием ребенка: восприятие, память, внимание, речь, мышление, эмоции являются различными гранями сознания. Сознание объединяет в себе эти психические процессы и не может существовать без любого из них. Практически все психические процессы вносят свой вклад в специфику организации сознания, но именно благодаря сложному процессу взаимодействия эмоций, мышления, памяти и, в особенности, речи формируется сознание.

Особое место в структуре сознания занимает **символическая интерактивность**. Термин подразумевает определенную форму восприятия взаимодействия мира, и одновременно **процесс интерпретации нашим сознанием символического содержания интерактивности**. Сущность символической интерактивности состоит в том, что между индивидуумом и действительностью лежит система смыслов, приписываемых элементам окружающей среды (объектам, абстрактным идеям). Использование указанного термина предполагает описание процессов получения смыслов, связывая его с социальной интерактивностью. Это позволяет рассматривать отношение между элементами интерактивности как взаимоотношение, которое не до конца детерминировано культурой и которое, тем не менее, остав-

³ Деннет Д.С. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М., Идея-пресс, 2004. С. 158.

ляет участникам возможность осуществлять согласование (достигать понимания и взаимопонимания) в процессе диалога. Согласования являются исходным пунктом в создании новых смыслов в результате коммуникации (как с партнерами, так и с окружающим миром).

Любая интерпретация, осуществляемая в осознаваемом акте коммуникации, отделяет субъекта от коммуникативного символа. *Символ*, используемый в интерактивном акте, становится предварительно интерпретированным, а его содержание само становится предметом его дальнейшей интерпретации. Для того чтобы один партнер увидел другого как объект, он придает ему смысл (понимает другого), который позволяет первому партнеру определить вид поведения, к которому тот может прибегнуть. Этой же самой процедурой пользуется и другой партнер, приписывая смысл действиям первого. Следствием «взаимности», превращающей интеракцию в социальный акт, является *указание самому себе* в процессе коммуникации.

Интерактивная деятельность сознания не является реагированием типа «раздражитель—реакция», но разворачивающейся во времени и пространстве конструкцией. Конструированию подлежит предмет деятельности, наделенный смыслом в результате указания *самому себе*; полученный смысл модифицируется в ходе позднейших оценок под влиянием контекстов интеракции. Интерактивная деятельность сознания протекает постепенно, шаг за шагом, по мере разворачивания диалога, и на каждом этапе взаимного согласования участник диалога оценивает смысл ситуации. Символическая интеракция приобретает *интенциональность* в силу того, что каждый из партнеров стремится к своим целям, действуя в силу собственного понимания намерений другой стороны, а также в силу объективных условий, независимых от участников диалога.

Внутренняя природа предметов действительности не содержит семантического аспекта, но сознание «считывает» знаки, соотносит их смысл и вызванные ими результаты. Смысл знака формируется в сознании в результате взаимных действий людей (и знаков), преобразуясь, превращаясь тем самым в общественное явление.

Интерпретативная символическая интеракция придает смысл явлениям посредством сознания, опосредуя отношение человека к окружающему его миру объектов. Специальную роль посредничества играет конструктивный *смысл самого себя*, и *концепция самого себя*. Этой концепцией мы обязаны взглядам Д. Дьюи. Восприняв его идею «человечности» как тождественную социализации, Д.Г. Мид конструирует схему, в которой социальное действие рассматривается как первичное по отношению к сознанию. С этого момента действие становится необходимым условием сознательного действия, и индивидуального самосознания⁴. В результате происходит введение объектов социального мира в сферу индивидуального восприятия.

Изначально установленные отношения между внутренним *Я*, самосознанием *себя* и указываемыми *объектами*, протекают в среде, эмоционально насыщенной. В соединении с детским *протореализмом* это приводит к довольно длительной ориентации относительно понимания смыслов и получения дефиниций, идущей от более поздних интерактивных партнеров (индивидуальных и групповых). Фаз

⁴ См. Mead G.H. Mind, self and society, Chicago, 1934.

первичной социализации заканчивается выделением *самого себя*, а самооценка происходит относительно независимо от влияний партнеров (или «*обобщенного Другого*», чей смысл дорисовывает воображение пол влиянием интерактивного восприятия). С этого момента человек находится в таком состоянии, что готов дать самому себе указания относительно протекания интеракции. Способность «давать самому себе указания» осознается и трактуется как процесс, в котором индивид противопоставляет себя и внешний мир. Это подразумевает также непрекращающееся перетекание информации, способность наблюдать объекты, оценивать и наделять их смыслом. Рефлексивности как свойство человеческого сознания составляет основу положения о возможности восприятия собственного смысла аналогично смыслам других предметов. При этом категория «концепция самого себя» истолковывает индивидуальную личность как смысл, подключаемый в процессе диалоговых согласований, а понятие *предпонимание*, вводимое в описание процесса интерпретации, указывает на предпочтение субъективности понимания; оно указывает на процедуры создания внутри сознания интерактивного «текста», осознаваемого как нечто понимаемое. Такая интерпретация делает возможным согласование смысла, содержащегося внутри себя, со смыслом мира, интерпретируемым как создаваемый в сознании «текст».

Итак, исследователи сознания, на мой взгляд, перешли в фазу переоценки некоторых фундаментальных положений; наблюдается стремление к диалогу и согласованию концепций. По-видимому, стоит обратить больше внимание и на методологические инварианты конструирования этих концепций, что позволит выдвигать догадки о возможностях феномена сознания.

IV

Междисциплинарные аспекты философии сознания

Когнитивный подход к сознанию

В рамках современного научного исследования наблюдается стирание границ в сознании между субъектом и объектом. Это связано с тем, что что бы ни говорили об объективности описания мира, все равно мы не можем полностью абстрагироваться от субъективности, «человеческого, слишком человеческого», как сказал бы Ф. Ницше. Антропоморфность знания подчеркивалась еще древними мыслителями. Следовательно, современная научная парадигма мышления должна учитывать когнитивные предпосылки.

В целом, процессы, происходящие в сознании, описывает когнитивная наука. Ее интересуют познавательные процессы и высшие психические функции человека, то, как он описывает мир, себя в нем. Иными словами, когнитивную науку интересуют процессы, протекающие в мозге. В связи с этим можно очертить проблемное поле исследования следующими вопросами: насколько зависят друг от друга субъект и объект описания, насколько наше сознание зависимо от среды. Общепринятым является тот факт, что сенсорная сфера зависит от органов чувств, а познание ограничивают возможности нашего мозга, что связано не с объемом памяти, а со способностями сознания самого человека думать и описывать мир.

Когнитивная наука исследует высшие психические функции сознания. Во-первых, это прежде всего естественно-логические функции. Это связано с тем, что модели описания деятельности мозга исследуются по аналогии с математическими процедурами. Поэтому принято считать, что математические способности характеризуют высокий интеллект. Интеллектуальные тесты во многом направлены на выявление этих способностей.

Гипертрофированное внимание к компьютерным технологиям, проводимым ими вычислительным операциям, привело к тому, что сознание и разум человека стали рассматриваться по аналогии с компьютером. В обиход даже вошло понятие «искусственный интеллект». Но такой узко ориентированный подход дал сбой, так как невозможно описать все многочисленные мыслительные процессы человека подобной метафорой. Более того, этот угол зрения исключает у человека наличие врожденных мыслительных способностей и ставит его в один ряд со всеми другими живыми существами.

Но на рубеже XX–XXI вв. рациональный подход к сознанию стал более гибким: он стал включать интуицию, эмоции, креативные способности, озарения. Стало ясно, что сознание нельзя описать искусственным математическим путем.

Более того, изучение великих открытий привело к выводу, что все они — продукт правополушарного сознания, работу которого связывают с гештальтами, невербализуемыми кодами, неподдающимися категоризации и классификации. В этом случае на помощь приходит язык. Если мы хотим описывать сознание объективно, то мы должны освещать и языковую сторону процесса сознания. Понимание и изучение языка как средства формирования и выражения мысли, хранения и организации знания в человеческом сознании, обмена знаниями и лежит в основе когнитивного подхода к языку¹. Главным объектом изучения когнитивизма является язык. Главная способность человека — языковая, способность говорить и понимать услышанное. Именно человек как познающий и говорящий на определенном языке субъект формирует значения, а не воспроизводит их в готовом виде. Более того, говорящий субъект сознательно осуществляет выбор языковых средств выражения для описания той или иной ситуации. Сам когнитивизм возник в США примерно в 60-е годы прошлого века. У его истоков стояли психолог Дж. Миллер и американский лингвист Н. Хомский². Интеллектуальный климат 1950—60-х гг. за рубежом был ознаменован взрывом интереса к процессам мышления.

Немалую роль в этом деле сыграла потребность в разработке компьютерных моделей, связанных с созданием «искусственного интеллекта». Технические нужды и технические потребности пробудили к жизни новую науку — когитологию (от лат. *cogitare* — «мыслить»), представляющую собой междисциплинарную область исследований. Перед когнитивной наукой встала задача: понять, каким образом человек с его относительно ограниченными возможностями оказывается способным перерабатывать, трансформировать и преобразовывать огромные массивы знаний в крайне ограниченные промежутки времени. В свете указанной задачи когитология оценивается как наука об общих принципах, управляющих мыслительными процессами. Базовые разработки когнитивной науки были заложены когнитивной психологией, которая стремилась проанализировать различные ментальные образования или структуры. Их называли по-разному: когниции, репрезентации, но главное, что присутствовало понимание того, что от их содержания зависят интеллектуальные способности человека. Когнитивная психология пришла к выводу, что все области сознания: восприятие, мышление, память, язык неразрывно связаны между собой. Таким образом, можно утверждать, что когнитивность сознания нуждается в междисциплинарном подходе.

Когнитивная наука выявляет механизмы мышления, определяет структуру категорий, присутствующих в сознании. Огромное внимание в ней уделяется процессам категоризации, так как любая модель человеческого поведения основывается на категориях, как конкретных, так и отвлеченных. Категории классифицируют по общности, исходя из способности человека к созданию ментальных образов. На основании категорий сознание конструирует когнитивные модели. Важность момента категоризации в сознании подчеркивали такие когитологи, как Браун, Э. Рош, Дж. Лакофф. Можно выделить различные уровни категоризации. Среди них основным является естественный (базовый) уровень категори-

¹ Болдырев Н.Н. Концептуальное пространство когнитивной лингвистики // Вопросы когнитивной лингвистики, № 1, 2004. С. 7.

² Chomsky N. The Making of Cognitive Science. New York: Academic Press. 1988, p. 18.

зации, который включает познание объектов и их называние³. Исследование стратегий категоризации на базовом уровне приводит к предположению, что опыт человека еще до его концептуального осмысления структурируется именно на этом уровне. Мы способны взаимодействовать с объектами реального мира, структурируя их по оппозиции «часть—целое», с помощью основанного на гештальтах восприятия, двигательной активности и создания богатых ментальных образов. Это взаимодействие является источником доконцептуальной организации нашего опыта. Наши концепты базового уровня согласуются с этой доконцептуальной структурой, присутствующей в сознании, и осмысляются в ее терминах.

На этом уровне основывается весь процесс познания, основывающийся на способности сознания к созданию образов, вспоминанию. Процесс восприятия, происходящий в сознании, базируется на гештальтах. Он отражает то, как сознание классифицирует информацию. При восприятии в сознании происходит разграничение предметов на общем уровне. Например, мы можем отличить бегемота от слона. Дальнейший процесс восприятия происходит на частном уровне и достаточно труден. Так, сложно разобраться в отличии одного вида слонов от другого.

Но о содержании когнитивных структур можно судить только при помощи языка, потому что он кодирует когнитивные процессы. Когнитивная лингвистика важна для получения данных о деятельности разума. Когнитивизм — это направление в науке, в котором объектом изучения является человеческий разум, мышление и те ментальные процессы и состояния, что с ним связаны. Когнитивные состояния сознания — это понимание, интерпретация, верование (ментальные репрезентации). Когнитивизм исходит из того, что человек активно воспринимает и продуцирует информацию, оперируя символами. Концепты — это ментальные сущности. Существует множество определений концептов. Так, Лихачев Д.С. считает, что это посредники между словами и действительностью. Кубрякова Е.С. определяет концепт как оперативно содержательную единицу концептуальной системы мозга (*lingua mentalis*). Все ныне существующие определения концепта постоянно подчеркивают его ментальную сущность. Концепт является главной единицей сознания. В ментальном мире человека концепт — это ячейка культуры. В коллективном языковом сознании они занимают центральное место, поэтому их изучение наиболее актуально, так как они закладывают понимание культуры на ментальном уровне. В современной литературе концепт (от латинского — *conceptus*) определяется как акт схватывания смысла вещи в единстве речевого высказывания. Его частями являются восприятие, рассудок. Существует несколько точек зрения на природу концепта.

Несомненно, что концепт есть ментальная система, которая имеет в своем составе определенное количество сегментов. Бытие концепта находит свое проявление в трех процессах: формирование концепта, его вербализация, интерпретация вербализованного текста. Существование концепта как сферы сознания возможно только благодаря тому, что последнему присуща такая важная черта, как интенциональность (направленность). Концепт — это своеобразная структура сознания, в которой содержится информация и о мире, и о самом человеке.

³ Лакофф Дж. Когнитивное моделирование // Язык и интеллект. М., «Прогресс». 1996. С. 168.

Концепты заставляют человека видеть мир под определенным углом зрения. Иными словами, они детерминируют восприятие мира человеком.

Можно продолжить эту мысль, сказав, что концепты — ментальные сущности, которые имеют имя в языке и отражают культурно- национальное представление человека о мире. Это главные единицы картины мира, константы культуры.

Мы рассматриваем концепт под культурологическим углом зрения, делая упор на то, что усвоение определенных концептов обусловлено жизнью человека в определенной культурной среде. Культура оказывает решающую роль в возникновении и развитии концептов, характеризующих ее, выделяющих ее индивидуальные особенности. Культурная семантика незримо присутствует в языке, в исторических спецификациях частей речи, а это находит свое выражение в формировании концептов. Те явления, которые наиболее актуальны для культуры, постоянно содержатся в пословицах и поговорках, становятся концептами культуры. В этом плане культура понимается как совокупность концептов и отношений между ними⁴. Концепт — это основная ячейка культуры в ментальном мире человека. В коллективном языковом сознании они занимают центральное место и поэтому их изучение наиболее актуально. Это то, что закладывает понимание культуры на ментальном уровне. Для всех подходов в изучении концепта общим является утверждение о взаимосвязи языка и культуры. Концепт выражается в языке и содержится в категориях культуры. Свое содержание он черпает из культуры. Вся культура конституируется в концептах. Именно поэтому любой тип культуры можно охарактеризовать через концепты. По мнению Арутюновой Н.Д., концепт — это понятие, погруженное в культуру. То, что наиболее ценно в культуре, закрепляется в концептах. Существует несколько базисных когнитивных концептов (пространство, время), являющихся универсальными, так как в разных языках они имеют одинаковые когнитивные значения. Язык — это порождение культуры, именно с его помощью выражаются ее ключевые концепты.

Мы будем правы, если предположим, что концепты и их содержание меняются от эпохи к эпохе, а поскольку концепт является главной единицей сознания, то можно предположить, что содержание сознания меняется вместе с содержанием концептов. Следствием этого является разное восприятие сознанием внешнего мира в различных периодах истории культуры.

Мы считаем, что концепт — это форма бытия когнитивных структур человеческого сознания, мышления и познания, которые находят свое отражение в культуре. Это структура, охватывающая все познавательные способности человека. Концепт включает логическое содержание, аффекты и экзистенциальные рецепции.

Сознание проявляется через язык. Американский лингвист У. Чейф отдаст языку должное, считая, что в нем совершаются процессы дискретизации, объективации и интерпретации. Концепты при этом выступают как совокупность всех смыслов, схваченных словом. Понимание языкового выражения осуществляется как его интерпретация в различном контексте. Оно не осуществляется без концептов, за счет которых происходит отождествление и различение объектов. Они как бы подводят итог в этом случае. Концепты, появляющиеся в глубокой древности и существующие до наших дней, становятся константами культуры. Сознание,

⁴ Степанов Ю.С. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.

с точки зрения когнитивизма, представляет собой процесс порождения и трансформации концептов. Мы считаем, что самые важные концепты отражены в грамматике языка.

Как считает Дж. Лакофф, язык — это окно в духовный мир человека, в его интеллект, средство доступа к тайнам мыслительных процессов. Именно такой цитатой можно охарактеризовать новый подход к изучению языка. Самый надежный доступ к сознанию человека обеспечивает язык. Частично это происходит потому, что язык отражает познание, выступая как основное средство выражения мысли, так что изучение языка — это есть косвенное изучение процесса познания и сознания. Поэтому в когнитивной науке лингвистика оказывается в более чем выгодном положении, потому что знание языка ведет к множеству очевидных и обозримых последствий, более того, оно оказывается гораздо более открыто изучению.

Новая парадигма научного познания — когнитивизм предполагает новую систему научных взглядов на язык. В ее основе лежит установка о том, что человек эволюционировал в мире, устройство которого явно подчиняется некоторым закономерностям, поэтому его развивающийся интеллект тоже должен быть устроен в соответствии с некими общими принципами. Когнитологи исходят из того, что среда детерминирует восприятие, формы познания мира, а познание и его результат материализуются в языке, то есть получают языковую форму воплощения. Когнитивная лингвистика исследует язык как средство организации, обработки и передачи информации. Язык в когнитивной лингвистике изучается как когнитивная способность и неотъемлемый элемент сознания. В теории когнитивной лингвистики присутствует немало высказываний на эту тему. Например, язык — есть когнитивная деятельность, язык является неотъемлемой частью человеческой когнитивной способности, и он в то же время — часть мира. Прежде всего, нужно отметить взаимосвязь когнитивных и языковых структур языка. Когнитивные структуры сознания категоризируются и репрезентируются в языке. Неважно, как мы изучаем язык: в целях общения или в научных целях, в повседневной жизни, мы всегда имеем дело с различными структурами сознания, важнейшие из которых объективированы и сохранены именно в языковой форме. Поэтому цель когнитивного исследования заключается в том, чтобы посредством постижения языка проникнуть в формы разных структур знания и описать существующие между ними и языком зависимости.

Концепт сознания в онтологическом каркасе антропного принципа

«Одной из труднейших — и наиболее важных — задач философии является прояснение различия между теми свойствами мира, которые внутренне присущи ему... и теми, что зависят от наблюдателя».

Дж. Серл¹

Изучать сознание — пожалуй, одно самых парадоксальных занятий. Парадокс ситуации в том, что сознание изучает само себя. Сознание выполняет функции инструмента, критерия и понимающей инстанции в процессе собственного познания. Однако, нет иного способа работы с сознанием, кроме вопрошания его о нем самом.

Возможно, космические одиссеи будущего откроют другие формы разума, узнавая которые, человек полнее поймет себя. Однако, межзвездные полеты — это дело отдаленного будущего, но уже сегодня человек-астроном, вооруженный техникой, охватил своим наблюдением гигантские просторы вселенной и с удивлением обнаруживает ее загадки, которые могут оказаться ключами к тайнам человека. Именно это утверждает антропный космологический принцип (АП). АП фиксирует загадочную согласованность двух крайних точек универсума — самой вселенной и наблюдающего ее человека.

Однако, АП сосредоточенно разрабатывает космологические вопросы, оставляя в небрежении концептуализацию наблюдающего сознания. Указанный пробел предполагается, по мере сил, восполнить в данной статье. В статье предполагается выявить онтологические схемы АП, исследуя которые, можно попытаться найти конгруэнтные концепции сознания.

Концептуальное разнообразие антропного принципа

АП был предложен в 70-х годах XX века как ответ на вопрос: почему вселенная устроена такой, какой мы ее наблюдаем? Какой «механизм» отбирает сущее из бесконечности его потенциального разнообразия в ограниченность актуального существования? АП утверждает в этом качестве человека.

Было предложено множество формулировок, объединяемых в две магистральные версии — «слабую» (СЛАП) и «сильную» (СИАП). Значительно различаясь между собой, обе версии АП фиксируют важность наблюдателя в системе «вселенная-человек». И СЛАП и СИАП предполагают, что, возможно, наблюда-

¹ Серл Дж. Открывая сознание заново. М., Идея-Пресс. 2002. С. 21.

тель имеет самое непосредственное отношение к тому, что он наблюдает; возможно, наблюдаемое определяется наблюдателем.

Версии АП различаются мировоззренческой наполненностью, что фиксируется уже на уровне названий — «слабый» и «сильный» АП. СлаАП содержит «несильные» утверждения о системе «человек-вселенная» и принимает современную естественнонаучную картину мира. СиАП предлагает дерзкие концептуальные проекты системы «человек-вселенная», порой экзотические, идущие вразрез с современной научной картиной мира.

В СлаАП предполагается, что, возможно, наблюдатель видит все таким, каким видит, потому, что наблюдает вселенную, находясь в особенном месте или особенном времени вселенной. Наблюдатель в другой точке пространства-времени увидит все устроенным иначе. Возможно так же, утверждает СлаАП, что наши организмы работают как фильтры и отбирают только такую информацию о внешнем мире, которую они могут воспринять. Таким образом, загадка гармонического устройства вселенной кроется либо в особенных пространственно-временных условиях наблюдения, либо в особенности устройства тела наблюдателя. Телесно-пространственно-временные условия искажают результаты наблюдений человека, внося в них, возможно не существующую в реальности, гармоничность.

В СиАП, допускающем более «сильные» утверждения о вселенной, разрабатываются четыре варианта ответа о загадочном устройстве вселенной. Во-первых, наиболее активно и плодотворно разрабатываются космологические версии АП, известные по формулировке Б.Кратера, среди которых наибольшим авторитетом пользуется идея Мультиверсума — космологической бесконечности миров, в которой существование одной особенной вселенной уже не загадка. Во-вторых, предложены две квантовые версии вселенной: первая — на основе «многомировой» интерпретации квантовой механики Х.Эверетта, вторая — на основе концепции Дж.Уиллера о квантовом «соучастии» наблюдателя в творении вселенной. В-третьих, выдвинут футурологический вариант АП, в котором разум понимается как движущая сила развития вселенной. Четвертый вариант СиАП — теологический, трактующий АП в духе аргумента от замысла.

*Онтологии антропного принципа:
квантовая и макрообъектная схемы*

Все концептуальное богатство АП укладывается в две альтернативные онтологии: первая строится на основе физики макрообъектов; вторая — на основе теорий квантовых объектов, квантовой механике.

Вселенная, понятая как система макрообъектов, подразумевается в СлаАП и в космологических версиях СиАП. СлаАП формулируется, например, так: «Наблюдаемые значения всех физических и космологических параметров не являются случайными, их числовые значения ограничены требованием существования таких областей во вселенной, где углеродная жизнь может возникнуть, и тем условием, что вселенная достаточна «стара» для этого»². Космологический вариант

² Barrow J.D., Tipler F.J. The Anthropic Cosmological Principle. Oxford. New York.: Oxford University Press. 1996. P. 16.

СиАП наиболее известен в формулировке Б. Картера: «Вселенная должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей»³.

Макрообъектная онтологическая схема АП раскрывается, по меньшей мере, в трех тезисах. Во-первых, утверждается субъект-объектная структура действительности в системе «наблюдатель — вселенная». Во-вторых, субъект понимается в рамках деятельностной парадигмы: наблюдатель есть активная компонента, «занятая» созерцанием вселенной. В-третьих, СиАП есть сущностно эволюционный принцип: вселенная понимается как темпоральная система, имеющая в своем космологическом развитии, по крайней мере, две вехи — дочеловеческую и человеческую.

Квантовая концепция вселенной составляет ядро двух версий СиАП: антропного принципа соучастника (АПС) и АП в сочетании с моделью квантового многомирия.

Дж. Уиллер так формулирует АПС: «Наблюдатели необходимы для того, чтобы сделать вселенную существующей»⁴. Дж. Уиллер исповедует классическую версию квантовой механики, в соответствии с которой при взаимодействии наблюдателя и квантовой системы происходит редукция всех состояний системы за исключением одного, фиксируемого наблюдателем. Человек есть редуцирующий трансформатор квантовой неопределенности в классичность действительности.

СиАП в формулировке Б. Картера, совмещенный со многомировой интерпретацией квантовой механики Х. Эверетта, иначе описывает поведение вселенной при взаимодействии с наблюдателем. Согласно Х. Эверетту, в результате взаимодействия реализуются все возможные состояния квантового объекта, но в разных мирах. Мир ветвится, реализуя все состояния. Субъект, наблюдатель, находит себя только в одном классическом мире, не подозревая о существовании других миров.

Несмотря на различие в понимании квантовых механизмов, оба варианта квантовой механики одинаково трактуют вселенную — как квантовый объект, приобретающий классические свойства только после взаимодействия с наблюдателем. Из двух квантовых версий СиАП наибольшее внимание специалисты уделяют многомировому варианту квантовой механики. Именно он и будет рассматриваться далее.

*Концепт сознания в макрообъектной онтологии:
эволюционно-деятельностный подход*

Макрообъектная онтология АП определяет возможные пути концептуализации сознания, совместимые с этой онтологией: это должно быть решение в рамках эволюционизма и в рамках деятельностного подхода. Эволюционная эпистемология К. Поппера, К. Лоренца и Г. Фоллмера; радикальный конструктивизм Э. фон Глазерсфельда, а так же Сантьягская теория познания, разрабатываемая Ф. Варелой и У. Матураной — исходят как раз из эволюционно-деятельностных

³ Там же. Р. 21.

⁴ Там же. Р. 22.

представлений о действительности. Есть основания полагать, что последняя из перечисленных концепций во многом суммирует тезисы К. Поппера, К. Лоренца, Г. Фоллмера, излагая их в образной, афористичной манере. Научная позиция Э. фон Глазерсфельда близка концепции Ф. Варелы и У. Матураны, с той лишь разницей, что Э. фон Глазерсфельд не считает возможным говорить о какой-либо реальности, за исключением сконструированной человеком, в то время как Ф. Варела и У. Матурана исходят из существования некой базовой, фундаментальной реальности.

Сантьягская теория познания возводит свое здание на концептуальном фундаменте оригинальной теории жизни — автопоэзисе. Термин автопоэзис, предложенный У. Матураной в 1973 году, составлен из греческих слов *auto* (само) и *poiesis* (создание, производство). Автопоэзис отличает живое по двум свойствам: по способности постоянно самовоспроизводиться и способности сохранять автономность от внешней среды. Концепция автопоэза рассматривает живое как систему, существующую в вечном потоке замен материальной структуры при неизменности формы сети — неизменности паттерна системы. Паттерн системы определяет циклы ее жизнедеятельности, алгоритм операций, позволяющий воспроизводить ей саму себя.

Сантьягская теория познания, принимая тезисы автопоэзиса, добавляет, что живое имеет еще один признак: живые системы обладают свойством самообучаться. Область познания живого совпадает с областью «проживания». Жизнь длится как процесс познания. Мир не существует до познания как готовый набор сущностей, расположенных для познания. Мир творится в процессе его узнавания-проживания самой автопоэзной системой.

Однако, система творит не в полном произволе. Мир автопоэзной системы предзадан биологией самой системы. Жизнь-познание детерминирована биологией. «Весь когнитивный опыт, — утверждают Ф. Варела и У. Матурана, — включая познающего на личностном уровне, коренится в его биологической структуре»⁵. Внешний и внутренний миры познающего утверждаются в своих свойствах биологией.

Действительность конструируется наблюдателем. Конструктор опыта запрятан в наблюдающем теле. Биология наблюдателя вырезает слой действительности из бесконечного разнообразия непознаваемой реальности: реальность, согласная с биологией наблюдателя, им познается; реальность, не нашедшая опор в биологии наблюдателя, для него не существует. Наблюдающее тело — автопоэзная система, способная познавать — живет в мире, созданном ею самой по лекалам, заготовленным ее биологией.

Но автопоэзная познающая система — это не случайный сгусток живой материи, а закономерный результат длительного развития, размеченного вехами эволюции. Таким образом, закономерность системы детерминирована эволюционной историей ее развития.

Важно подчеркнуть, что человеческий язык также возник в результате эволюционного развития человека. Отсюда следует радикальный вывод о том, что область использования языка ограничена и совпадает в своих границах с областью функционирования познающего тела: «Язык никогда никем не изобретался

⁵ Матурана У.Р., Варела Ф.Х. Древо познания. М., Прогресс-Традиция. 2001. С. 14.

только для того, чтобы воспринять внешний мир. Следовательно, — утверждают Ф. Варела и У. Матурана, — язык не может быть использован как орудие для открытия этого мира»⁶.

Таким образом, понимание сознания, конгруэнтное макрообъектной онтологии АП, концептуализируется в рамках эволюционно-деятельностного подхода: сознание есть продукт эволюционного развития биологического вида *homo sapiens*. Сознание функционирует как процесс конструирования действительности, процесс, заданный направляющими биологической эволюции.

*Концепт сознания в квантовой онтологии:
многомировая концепция сознания*

В 1957 году Х. Эверетт выдвинул многомировую концепцию квантовой механики альтернативную копенгагенской интерпретации. Х. Эверетт предложил отказаться от постулата редукции, принятого в копенгагенской интерпретации, гласящего, что в момент измерения происходит редукция квантовой системы, и она принимает одно состояние из множества возможных, утрачивая, редуцируя, прочие состояния. Согласно Х. Эверетту, редукции не происходит: в результате взаимодействия квантового объекта и измеряющего прибора происходит реализация всех возможных квантовых состояний объекта, но в различных мирах. Вселенная «ветвится», порождая изолированные миры, в которых реализуются все потенциально-возможные состояния объекта.

Несмотря на свою экзотичность, интерпретация Х. Эверетта находила и находит именитых сторонников, среди которых такие крупные физики как ДеВитт, Дж. Уиллер. В России идеи Х. Эверетта развивает физик М.Б. Менский в так называемой Расширенной Концепции Эверетта. Ядро его концепции в тезисе «отождествления»: сознание отождествляется с механизмом по отбору действительности из квантового множества реальностей. «Функция сознания состоит в том, — постулирует М.Б. Менский, — чтобы выбрать один из альтернативных эвереттовских миров»⁷.

М.Б. Менский предлагает понимать многомировую модель Х. Эверетта как двухуровневую реальность: «неквантовая», классическая действительность, в которой живет человек, есть лишь фрагмент фундаментального квантового мира. Согласно М.Б. Менскому, классический мир — это только иллюзия, образованная сознанием на основе квантовой реальности. «Представление о том, что лишь один, выбранный сознанием, мир реален — это лишь иллюзия, возникающая в сознании»⁸. Сознание наблюдателя отслаивает из бесконечности квантового мира лишь один, который воспринимается наблюдателем как действительность.

Действительность есть иллюзия, но иллюзия необходимая. Очевидно, что жизнь может существовать только в предсказуемом, классическом мире. «Видя вокруг себя предсказуемый мир, живое существо может выработать оптималь-

⁶ Там же. С. 207.

⁷ Менский М.Б. Человек и квантовый мир. Фрязино: «Век 2», 2005. С. 644.

⁸ Там же. С. 177.

ную стратегию выживания в этом мире»⁹. Квантовый мир непригоден для жизни по своим свойствам: он сущностно неклассичен, а значит непредсказуем.

Обоснование своей радикальной концепции М.Б. Менский видит в возможности оригинального решения труднейших проблем естествознания и философии: проблемы уменьшения энтропии в развивающихся системах, проблемы направленности времени, проблемы свободы воли. Согласно М.Б. Менскому, энтропия убывает только в «классических» мирах, в самом же квантовом мире, лежащем в основании всех «классических», энтропия остается постоянной: «Квантовый мир как целое, — поясняет М.Б. Менский, — обратимый и его энтропия остается постоянной. Энтропия ограниченных регионов квантового мира может возрастать»¹⁰.

Направленность времени, утверждает М.Б. Менский, есть свойство иллюзорного мира, образованного сознанием на основе фундаментального квантового мира, где нет направления времени: для квантового объекта нет различия между прошлым, настоящим и будущим.

Ссылкой на квантовые свойства фундаментального мира автор решает и парадоксы свободы воли.

Итак, проблема сознания в рамках квантовой онтологии АП концептуализируется в двухуровневой реальности, в которой сознание функционирует как фильтрующая перегородка, трансформирующая неопределенность квантовой реальности в предсказуемость классической действительности, путем выбора-стесания единственного варианта из множества альтернатив.

Концептуализация сознания в антропном принципе

В каркасе АП концепт сознания выстраивается как конструктор реальности, приводимый в движение требованиями биологической эволюции. В концепции Ф. Варелы и У. Матураны сознание, вооруженное приспособлениями, доказавшими действенность в ходе эволюции, создает действительность на основе неведомой реальности: человеческая действительность, таким образом, есть конгломерат эволюционно ценных свойств, который есть лишь некая часть бесконечно большой реальности.

М.Б. Менский начинает свою концептуальную работу там, где останавливаются Ф. Варела и У. Матурана. Неведомая реальность — это квантовый мир, фундирующий человеческую действительность. Сознание конструирует действительность, работая как механизм актуализации классической действительности, из бесконечности альтернатив квантовой реальности. Движущей силой, толкающей

⁹ Там же. С.188—189.

¹⁰ *Mensky M.B.* Reality in quantum mechanics, Extended Everett Concept, and consciousness. physics/0608309. <http://arxiv.org> (arXiv — электронный архив публикаций по физике, математике, компьютерным наукам, количественной биологии. Содержание архива отвечает академическим стандартам Корнельского университета (Cornell University). Каждая статья архива имеет уникальный буквенно-цифровой номер, по которому сообщение находится на сайте архива. Номер статьи стоит в библиографической строке перед названием сайта).

человека к созданию классического мира, оказывается, опять же, эволюционная необходимость. Классический мир создается сознанием в целях выживания.

Обе онтологии понимают сознание как «вторичную» онтологическую сущность, свойства которой задаются более фундаментальным процессом — биологической эволюцией. Сознание в целях собственного выживания выкраивает классический мир объективной действительности из безбрежности, немислимости фундаментального мира. Таким образом, свойства сознания формируются эволюционным потоком.

Эволюция понимается как более старший онтологический процесс по сравнению с сознанием. Отсюда следуют два важных вывода. Во-первых, в концептуальном каркасе АП сознание не есть изначальная, субстанциальная сущность. Сознание понимается как результат развития органического мира. Во-вторых, сознание, будучи результатом эволюционного развития, предназначено для применения в целях выживания человека — то есть человек познает действительность лишь постольку и настолько — насколько это необходимо для его выживания. Область человеческого познания ограничена областью жизнедеятельности, направленной на выживание человека.

Значит, все тайны сознания скрыты в загадках эволюции, эволюции мира как целого, прошедшего ряд трансформаций от элементарной частицы до разумного человека. В концептуальном каркасе АП вопрос о том, что же такое сознание, превращается в вопрос о сущности эволюции: откуда приходит новое и куда устремлены метаморфозы эволюции?

Концептуализация сознания в рамках АП имеет существенный недостаток. Рассмотренные концепции сознания не рассматривают внутренний план сознания. Сознание понимается в ряду феноменов физической действительности.

Возможно, внутренний план сознания может получить свою концептуальную разработку в этической версии АП, согласно которому вселенная имеет этическое измерение, находящее свое отражение в человеке. Этическая версия АП строится на радикальных, с точки зрения современного естествознания, допущениях. Если в рассмотренных версиях АП человек конструирует физическую вселенную из некой фундаментальной реальности, работая по лекалам, заготовленным эволюцией, то этическая концепция АП допускает существование еще одного аспекта вселенной. Этическая версия предполагает, что наравне со звездами, человеку предзадан и нравственный закон. Отсюда следует, что внутренний план сознания есть лишь фрагмент внутреннего плана вселенной.

Логический функционализм и проблема сознания*

Основную идею функционализма — возникшего в 60-70-х гг. прошлого столетия направления в философии сознания — кратко можно охарактеризовать как утверждение о том, что «виды ментальных состояний следует считать не видами физического и вообще не какими-либо свойствами, материальными или идеальными, а функциональными состояниями»¹. Среди разновидностей функционализма можно обнаружить, например, теоретический (каузальный) функционализм, машинный или вычислительный функционализм (психика — это вычислительное устройство, а ментальные состояния — вычислительные состояния) и т.п. Притягательность функционализма кроется в том, что сознание рассматривается как чистая функция, безотносительно к породившим эту функцию свойствам, феномен «сознания» может быть функционально реализован в человеке, компьютере или каких-либо иных вещах и устройствах (аргумент множественной реальности). Заметим, что последнее положение близко по своему духу к антипсихологическому тезису логики: логика не является наукой о мышлении (в отличие от психологии, эпистемологии, нейрофизиологии и других наук о мышлении), но наукой о правильном мышлении, а правильно думать может человек, компьютер, робот и т.д.

Подобная декларативная «нейтральность» функционализма породила с течением времени неизбежные вопросы: можно ли понимать «функцию» в отрыве от свойств ее носителей? Каков механизм «реализации» функции, все ли свойства сознания в состоянии имитировать компьютер? И естественным образом возникли подозрения: не имеем ли мы тут дело с подменой понятий, действительно ли функционализму удалось снять проблему об отношении духовного и телесного, или она просто объявлена неактуальной?

Пытаясь ответить на эти вопросы, функционалисты выдвинули ряд концепций, способных, по мнению их создателей, дать ответы на эти вопросы в рамках функционализма. Одна из них — это концепция супервентности, являющаяся, по мнению некоторых исследователей, ключевой в понимании сознания.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Философия сознания: перспективы развития и возможные ограничения», проект № 04-03-123а.

¹ Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания. М., 2004. С. 39.

Сам по себе термин «супервентность» появился довольно давно (мы обнаруживаем его еще у Дж. Мура); в философии науки он использовался для обозначения особого типа объяснения законосообразного и вместе с тем нередуктивного отношения между наукой большей общности (например, физикой) и науками меньшей общности (биологией, психологией, социологией и т.д.). Философы сознания и когнитивисты термин «супервентность» стали использовать для объяснения особого типа психофизической связи, когда психическое является следствием физического, сопутствует ему, но не сводится к тем или иным конкретным процессам мозга. При этом в зависимости от ответа на главный вопрос о том, какой характер связи имеется в виду, когда говорят об отношении супервентности (является ли она логической, физической, необходимой, законосообразной и т.д.), используется «сильное» или «слабое» ее истолкование.

В целом слабое понимание супервентности удивительно близко к концепции расслоения, используемой в математике. Само понятие расслоения и расслоенного пространства тоже не ново: оно возникло в 1930-х гг. в связи с задачами топологии и геометрии многообразий. Расслоенное пространство проще всего представить себе как совокупность двух пространств, связанных между собой специальным отображением. Одно из двух пространств выбирается в качестве базы расслоенного пространства и в каждую точку базы проектируется экземпляр второго пространства (слой).

Эта математическая конструкция получила широкое распространение к концу XX в. в физике элементарных частиц, в частности, в теории калибровочных полей. Для нас, однако, важно то обстоятельство, что сама по себе конструкция расслоения явным образом не налагает каких-либо ограничений на вид пространств базы и слоя. Иначе говоря, природа этих пространств ничем не обусловлена — это могут быть просто множества, векторные пространства, пространства симметрии и т.п.

Если вспомнить теперь, что английское прилагательное *supervenient* в буквальном смысле означает «возникающий как нечто новое в дополнение к чему-либо», то отсутствие ограничения на вид пространства в конструкции расслоения (новизна слоя в отношении базы) позволяет рассматривать расслоение как некую математическую разновидность супервентности. В этом случае роль отношения супервентности играет проектирующее отображение, к виду которого опять же никаких требований не предъявляется.

Таким образом, если попытаться интерпретировать отношение супервентности между физическими и ментальными событиями в рамках конструкции расслоения как отображение пространства физических событий в пространство ментальных событий, то отсутствие каких-либо предварительных требований к этому отображению можно расценивать как принятие его в качестве особенностей природы, как постулирование наличия связи между физическим и психическим просто в качестве особенностей природы. Понятно, что подобная аналогия сводит феномен сознания к психофизическому «расслоению», при этом сознание получает интерпретацию в рамках функционалистского подхода.

Заметим, однако, что хотя психофизическое расслоение толерантно к принимаемому виду пространств базы и слоя, однако эта декларируемая толерантность чисто внешняя — после фиксации конкретного вида пространств между свойствами ваших пространств неминуемо возникает внутренняя корреляция,

навязываемая принимаемым интерпретирующим его математическим аппаратом. Вы вольны выбирать ваши физические и ментальные структуры и связь между ними (слабая супервентность), однако сделав этот выбор, вы получаете формулировку некоторых структурных ограничений и связей (сильная супервентность), вызванных математическими особенностями вашего расслоения (ваше описание влияет на вид отношения супервентности). Как следствие, чем более абстрактный аппарат вы выбираете, тем слабее влияние самого описания на отношение супервентности, и тем более общим получается ваше понимание психофизической супервентности.

Попробуем теперь повысить уровень абстрактности психофизической супервентности, прибегнув к логическим построениям. Воспользуемся с этой целью тем обстоятельством, что в последнее время конструкции расслоения проникли и в современную логику.

В работе [Юрьев 2001] описана трехзначная логика, разработанная с целью моделирования работы нервной клетки — нейрона, которая позволяет описать нейрон как простейший элемент сложной системы (например, головного мозга). В качестве значений истинности здесь фигурируют значения постсинаптического потенциала реального биологического нейрона, закодированные следующим образом: значению 1 (истина) соответствует возбуждающий постсинаптический потенциал, значению S (неопределенность) соответствует потенциал покоя, а значению 0 (ложь) — тормозной постсинаптический потенциал. Даются табличные определения основных логических операций этой логики, однако свойства этих операций в высшей степени необычны: была показана невозможность получения соответствующих операций классической двузначной логики в рамках подобной системы. Видимо мы имеем в этом случае дело с «логикой» физических состояний нейрона, а не ментальных состояний сознания, поскольку именно классическая логика по умолчанию принимается как логика нашего правильного мышления (и, следовательно, сознания).

Чтобы получить классические двузначные операции, можно пополнить язык за счет новой одноместной логической q -операции, которая, по сути дела, превращает трехзначные формулы в классические двузначные. Возникающий вопрос связан со статусом q -оператора. Учитывая, что, значению 1 соответствует возбуждающему постсинаптическому потенциалу, S — потенциалу покоя, а 0 — тормозному постсинаптическому потенциалу, то, принимая во внимание, что q -оператор имеет дело только с потенциалами возбуждения и торможения, можно было бы рассматривать его как своеобразный модальный оператор «необходимости», когда потенциал обязательно есть, либо его обязательно нет, но промежуточного состояния покоя для q -формулы не существует. С другой стороны, наличие оператора подразумевает существование механизма, когда некоторые из нейронов переводят сигналы от других нейронов только в «двузначные», образующие области с классической, а не трехзначной логикой (например, области коры мозга в отличие от областей подкорки).

Существует и еще одна возможность интерпретации q -оператора. В так называемых комбинированных логиках предложений и событий, разработанных В.А. Смирновым, вводится q -оператор, переводящий события (образующие алгебру событий) в формулы, так что, например, q -а можно истолковать как высказывание «а является актуальным событием» (см. [Vasyukov 1999, p. 130]). Поскольку в

нашем случае мы имеем дело не с логическим исчислением, а с некоторой алгебраической семантикой, то, учитывая направление интерпретации, можно было бы скорее говорить об «обратных» комбинированных логиках, когда высказывания переводятся в события и рассматривается алгебра событий. Однако в этом случае изменяется смысл нашего q -оператора, поскольку теперь он действует на элементы подобной булевой алгебры. Можно предположить, что это булева алгебра представляет собой алгебру ментальных состояний, которая согласно концепции психофизиологического дуализма связана с физическими процессами в нейроне. Последнее станет еще более очевидным, если предположить, что наша булева алгебра является алгеброй множеств: результат действия q -оператора будет описывать связь между множеством ментальных состояний, соответствующих данному потенциалу при наблюдении, и самим сигналом (потенциалом) нейрона.

Такая интерпретация подразумевает конструкцию алгебраического расслоения, которое можно было бы рассматривать как описание психофизической супервентности, основанное на логических конструкциях в рамках функционализма, т.е. как некоторую версию «логического» функционализма. При этом, однако, само отношение супервентности носит алгебраический характер, да и, собственно говоря, в роли базы и слоя выступают не логические системы, а алгебры (алгебра формул трехзначной логики и булева алгебра ментальных состояний). Получить чисто логическую (синтаксическую) формулировку не удастся ввиду того, что с самого начала трудно было как-то квалифицировать саму трехзначную логику нейрона.

Заметим, что тот факт, что наша булева алгебра действительно должна быть алгеброй множеств, подтверждается следующим обстоятельством. Против введения супервентности в объяснительные схемы были высказаны в свое время возражения, сводящиеся к тому, что нет оснований вводить понятие «супервентность» и делать из него «последнее убежище современного физикализма», поскольку для него нет никакой эмпирической очевидности: два человека могут иметь одни и те же внутренние физические состояния, но еще не факт, что их ментальные состояния будут одинаковыми (Д. Меллор и Т. Крейн, Дж. Серль). С точки зрения рассмотренной выше конструкции психофизического расслоения этот аргумент бьет мимо цели: если у двух человек одни и те же нейроны находятся в одинаковом физическом состоянии (например, их постсинаптический потенциал имеет одно и то же значение), то это действительно не означает, что они находятся в одном и том же ментальном состоянии, однако это нисколько не влияет на отношение супервентности. Согласно конструкции расслоения, если в роли слоя выступает булева алгебра множеств ментальных состояний, то физическому состоянию нейрона у двух людей могут соответствовать разные ментальные состояния из множества эквивалентных ментальных состояний: от них требуется лишь только то, чтобы они были элементами этого множества, они неразличимы в этом отношении.

Воэн Пратт в работе «Рациональная механика и естественная математика» [Pratt 1995] обращает внимание на следующее обстоятельство, способное, по его мнению, служить основой для функционального рассмотрения проблемы психофизического дуализма. Если мы будем различать тела и сознания, кодируя их с помощью переменных типа A, B и X, Y соответственно, то следует различать, как они преобразуются друг в друга. Тела связаны между собой помощью функций, в то время как сознания связываются с помощью антифункций, представляющих

собой бинарные отношения, обратными к которым являются наши функции (заметим, что функция тоже является отношением, главное различие, которое нас интересует, заключается лишь в том, что функция не допускает сопоставления «одно-многое», разрешая лишь сопоставление «многое-одно», т.е. разным точкам в области определения функции может соответствовать одна и та же точка в области ее значения, но не наоборот).

Функции отождествляют и сопрягают, в то время как антифункции копируют и удаляют. Отождествление функцией означает, что некоторые элементы отображаются в один и тот же элемент; сопряжение появляется в том случае, когда множеству результатов действия функции сопоставляется его дополнение. Антифункция копирует в том случае, когда обратная ей функция отождествляет, «склеивает» свои результаты. Антифункция удаляет, если соответствующая ей функция не всюду задана, т.е. антифункция удаляет в точности дополнение множества значений функции. Таким образом, отождествление и сопряжение характерны для области физического, в то время как копирование и удаление являются характерными признаками ментального.

Пратт предлагает использовать основанную на функциях и антифункциях математическую конструкцию так называемых Чу-пространств (или пространств Чу) для описания феномена психофизического дуализма: она, по его мнению, позволяет учесть в одной структуре вышеописанные свойства физических тел (нейронов) и сознаний (ментальных состояний). Чу-пространство строится над некоторым множеством K , оно состоит из множества точек (тело), антимножества состояний (сознание) и матрицы, образуемой элементами исходного множества, в которые отображаются пары точек и состояний. Множество состояний названо антимножеством, так как его элементы связывают не функции, но антифункции, а матрица призвана описать психофизическое взаимодействие.

На первый взгляд подобное Чу-пространство можно легко адаптировать для описания трехзначной логики нейрона, полагая $K = 3$ (т.е. трехэлементное множество — ввиду трехзначности рассматриваемой логики нейрона). Первое уточнение, которое сразу же приходится сделать, заключается в особенностях употребления термина «состояние». Ибо когда речь шла о состояниях нейрона при рассмотрении истинностных таблиц трехзначной логики, то под состоянием понималось просто истинностное значение. В рассматриваемом же Чу-пространстве под состояниями понимается уже совокупность истинностных значений всех нейронов (столбец матрицы). В этом случае понятно, что, несмотря на то, что два нейрона могут находиться в одном и том же «физическом» состоянии (иметь одно и то же значение постсинаптического потенциала), они одновременно могут находиться в разных «ментальных» состояниях. Тем самым уже даже в такой «примитивной» функциональной модели сознания видно, что утверждение Меллора-Крейна-Серля (о том, что нет никакой эмпирической очевидности того, что два человека могут иметь одни и те же внутренние физические состояния, но еще не факт, что их ментальные состояния будут одинаковыми) справедливо (в нашем Чу-пространстве нет даже теоретической очевидности), но, тем не менее, мы в состоянии учитывать все возможные ментальные состояния, коррелирующие с данным внутренним физическим состоянием.

Однако, хуже выглядит другое обстоятельство особенностей употребления термина «состояние». Являются ли состояния нашего Чу-пространства «менталь-

ными» состояниями? Вспомним, что наш q -оператор был введен для описания связи между сигналом (потенциалом) нейрона и множеством ментальных состояний, соответствующих данному потенциалу при наблюдении. Необходимость его введения мотивировалась результатом о невыразимости классических двузначных операций на основании принятых таблиц, т.е. внутри нашей логики нейрона не содержится классической логики. Это означает, что и наши состояния не подчиняются классической логике (на модели это можно проверить, переходя к дуальному Чу-пространству, т.е. с обратной матрицей, и проверяя на ней действие табличных операций).

Следовательно, состояния рассматриваемого Чу-пространства не являются настоящими ментальными состояниями, но лишь физическими состояниями нейрона. Чтобы связать эти состояния с ментальными состояниями, нам следует ввести в рассмотрение Чу-пространства с двузначной матрицей, т.е. с множеством K , состоящим из двух элементов. В этом случае можно определить классические операции на значениях потенциалов нейрона и получить действительно «ментальные» состояния, подчиняющиеся классической двузначной логике.

Связь между ментальными и физическими состояниями можно описать, основываясь на понятии Чу-преобразования, состоящего из функции f (из тела одного Чу-пространства в тело второго Чу-пространства) и антифункции g (между соответствующими множествами состояний). Для наших целей требуется Чу-преобразование из Чу-пространства A_1 с двухэлементным K_1 в Чу-пространство A_2 с трехэлементным K_2 , при том, что в A_1 определены булевы операции, а в A_2 — операции трехзначной логики нейрона. Функция f преобразует точки (нейроны), отождествляя некоторые из них и сопрягая другие, но не удаляя и не удваивая их. Антифункция g преобразует ментальные состояния в физические состояния, удаляя некоторые из состояний, ограничивая степени свободы пространства точек, и копируя другие так, чтобы не нарушить степеней свободы новосопряженных точек (нейронов). Преобразования, таким образом, должны сохранять структуру и не несут ответственность за то, что происходит в сопряженных нейронах.

Такая формулировка определяет связь между нейронами и ментальными состояниями двояким образом: через связь нейронов с двумя значениями потенциала с нейронами с тремя значениями потенциала и через связь ментальных и физических состояний. При этом условие непрерывности гарантирует, что значение потенциала двузначного нейрона в ментальном состоянии совпадает со значением потенциала трехзначного нейрона в физическом состоянии, отвечающем этому ментальному состоянию.

Нетрудно прийти к выводу, что сама по себе наша конструкция Чу-преобразования дает нам не что иное, как отношение психофизической супервентности. Таким образом, связь между психическими и ментальными состояниями описывается с помощью комбинации идей подхода Пратта к проблеме психофизического дуализма и обратной комбинированной трехзначной логики нейрона как расслоение с базой A_1 , слоем A_2 и отображением (f, g) . Если бы трехзначная логика нейрона допускала бы синтаксическую формулировку, то конструкция подобного Чу-расслоения описывала бы, по сути дела, семантику комбинированной трехзначной логики нейрона.

Что же можно сказать о достоинствах и недостатках логического функционализма? Скорее всего, против логического функционализма можно выдвинуть

все те же возражения, которые выдвигались против функционализма вообще. Джон Серль, например, в свое время критиковал Д.Деннета за то, что сознание у него сведено к функционированию когнитивных информационных процессов (в человеке или компьютере) и лишено самого главного свойства — осознанности себя как живого сознающего существа. На первый взгляд логический функционализм явно грешит тем же самым недостатком — ведь логика всегда безлична и безразлична к тому, кто мыслит.

Однако если просто говорить об осознанности как о способности к самосознанию, как о самосознании, то положение здесь не столь уж безнадежно. Во-первых, самосознание формально можно симулировать с помощью конструкции вложенного (двойного последовательного) расслоения. В этом случае в качестве слоя нужно выбирать уже расслоенное пространство, причем это расслоение второго уровня осуществляется за счет выбора одинаковой базы и слоя. В рассмотренном случае трехзначной логики нейрона расслоение второго уровня должно производиться за счет рефлексивной конструкции Чу-преобразования, где база и слой совпадают. Антифункция в этом случае преобразует ментальные состояния в ментальные состояния, удаляя некоторые из состояний, ограничивая степени свободы пространства точек и копируя другие так, чтобы не нарушить степеней свободы новосопряженных точек (двухзначных нейронов).

Вторую часть упрека Серля — отсутствие осознанности себя как живого сознающего существа — можно было бы точно так же парировать посредством двойного расслоения, однако теперь, принимая в качестве базы наше расслоенное пространство, а в качестве слоя — Чу-пространство двухзначных нейронов. В этом случае антифункция финального Чу-преобразования будет преобразовывать антифункции преобразования физических состояний в ментальные состояния самосознания, т.е. подразумевая, что ментальные состояния самосознания детерминированы актами соответствия физических состояний ментальным.

Ясно в этом случае лишь одно: логический функционализм, в том виде, как он здесь представлен, приводит к излишне громоздким формальным построениям, что вряд ли можно поставить ему в заслугу. С другой стороны, ясно и направление дальнейших исследований: они должны быть направлены на устранение этой громоздкости.

Литература

Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания. М., 2004.

Юрьев Д.Н. Новая трехзначная логика // Труды научно-исследовательского семинара по логике. Вып. XV. М., 2001. С. 120—125.

Pratt V.R. Rational Mechanics and Natural Mathematics // Proc. TAPSOFT'95, LNCS 915, 108-122, Aarhus, Denmark, May 1995.

Vasyukov V.L. Combined da Costa Logics (world according to N.C.A.da Costa) // Logique et Analyse 165-166 (1999). P. 127—138.

Потенциальный и актуальный интеллекты в теориях психологии интеллекта

Когнитология неразрывно связана с понятием информации, что очевидно. «Получить/передать информацию (знания)» — привычный оборот речи при описании когнитивных функций. Вместе с тем, в процессе информационного обмена может передаваться только вещество и/или энергия и ничего более. А раз так, то возникает естественный фундаментальный вопрос в когнитологии: как можно объяснить процесс познания, если иметь в виду, что в процессе «информационного обмена», фактически, никакого такого обмена, кроме как веществом и энергией, нет?

Самым естественным ответом на поставленный вопрос является допущение, что понятие «информация» следует интерпретировать как некоторое внутреннее свойство объекта. В частности, это свойство может рассматриваться как присущая объекту модель его поведения во внешней среде. Если ограничиться при этом моделями поведения человека, то следует допустить, что все они генетически детерминированы, то есть присутствуют в познавательной нейронной сети с рождения. Аналогично тому, как любая клетка организма не может менять свое поведение (функционирование) вне пределов (моделей), детерминированных в ее генах. Детальное обоснование этой концепции изложено в книге Древаль А.В. «Интеллект ХХХ»¹.

Возвращаясь к человеку, процесс познания можно интерпретировать как активацию потенциальных знаний (моделей поведения в широком смысле), которые он имеет от рождения. С этой точки зрения, структура нервной познавательной сети человека может быть разделена на три основных виртуальных компонента: 1) потенциальный интеллект — вся сумма знаний (познавательных моделей), которая потенциально доступна человеку, генетически детерминирована и в неактивированном состоянии находится в нервной познавательной сети человека с рождения; 2) долговременная память (актуальный интеллект) — познавательные модели потенциального интеллекта, которые активированы в процессе интеллектуальной деятельности человека; 3) кратковременная память — структура нейронной познавательной сети, контролируемая сознанием, основной задачей которой является регулирование процесса активации познавательных моделей потенциального интеллекта.

¹ Древаль А.В. Интеллект ХХ. Изд-во «Элекс-КМ», 2005. Интернет-версия по адресу: <http://www.diabet.ru/IntellectXXX.htm>.

В соответствии с предложенной концепцией структуры интеллекта, все познавательные модели, доступные человеку, находятся у него в неактивном состоянии, а познавательный процесс заключается лишь в их активации. Следовательно, в нервной системе человека долговременная память (ДВП) и потенциальный интеллект (ПИ) топографически совпадают, то есть находятся в одном и том же месте, и их отличие заключается в том, что ДВП это совокупность активированных познавательных моделей, а ПИ — пока еще не активированных.

С нейрофизиологической точки зрения любая познавательная модель представляет собой особым образом организованную сеть нейронов, в которой кодируется представление о каком-то явлении природы и интеллектуальная реакция на него организма. При этом такая сеть нейронов может быть особым образом активирована (этот процесс рассмотрим подробно ниже), что и является трансформацией потенциальной (неактивированной) в актуальную (активированную) познавательную модель.

В области исследования интеллекта сегодня выделяются две конкурирующие гипотезы, которые были предложены Spearman C. [2,3] и Thurstone L.L. [4,5]. По Spearman C. интеллект представляет собой «...некоторую единую характеристику (черту, свойство), которая представлена на всех уровнях его функционирования»². По Thurstone L.L. «нет общего начала интеллектуальной деятельности, а есть лишь множество независимых интеллектуальных способностей»³.

Но тогда, с учетом предложенной структуры интеллекта, определение интеллекта по Spearman, можно рассматривать как описание процесса актуализации (активирования) потенциальных (неактивных) познавательных моделей, что, по его мнению, не должно зависеть от того, какую интеллектуальную задачу решает человек.

С другой стороны, очевидно, что в процессе профессионального обучения может сформироваться у человека «автономный» комплекс активированных познавательных моделей (допустим, освоен какой-то из разделов математики, топонимика, например), который никак не влияет на полученное им музыкальное образование, то есть другой «автономный» комплекс. Тогда Thurstone тоже прав, так как с его точки зрения, у человека имеется, по крайней мере, два независимых и по-разному развитых интеллекта — математический и музыкальный. Следовательно, определение Thurstone отражает, в соответствии с нашей концепцией, насыщенность ДВП активированными моделями и связи между ними.

Итак, казалось бы, противоречащие друг другу точки зрения на интеллект Thurstone и Spearman, на самом деле, отражают различные и не сводимые друг к другу аспекты функции и структуры единого интеллекта, если его рассматривать с точки зрения новой концепции деятельности интеллекта.

Чтобы привести в соответствие классические теории интеллекта с предложенной новой концепцией, детализируем процесс активации познавательной модели. Будем при этом различать активацию познавательной модели в процессе обучения и самообучения (творчества).

² Spearman C. General intelligence, objectively determined and measured. «Am.J.Psychol», 1904, v. 15, p. 201–293.

³ Thurstone L.L. The nature of intelligence. N.Y.: Harcourt. Brace and Company, Inc., 1924.

При обучении новая для учащегося познавательная модель, с одной стороны, известна учителю, а, с другой стороны, ученик учителем помещается в искусственно созданную интеллектуальную среду, которая вынуждает так работать нервную познавательную сеть ученика, что из его ПИ извлекается ожидаемая учителем познавательная модель. При самообучении процесс активации познавательных моделей совершается в естественной интеллектуальной среде, то есть в процессе обычной жизни человека.

Рассмотрим процесс активации познавательной модели на простом примере выучивания строки таблицы умножения: « $2 \times 3 = 6$ ». Эта строка таблицы умножения является познавательной моделью и если ее ученик не знает, значит, она у него неактивирована. «Заучивание» этой строки и представляет собой процесс активирования потенциальной познавательной модели ученика.

Допустим, что у ученика ранее сформировались представления о числах 2, 3 и 6, а также об операции «равно». Следовательно, до знакомства с операцией умножения « $2 \times 3 = 6$ » в ДВП активированы только указанные познавательные модели (представления о числах 2, 3 и 6, а также операции «равно»). Тогда неактивированной познавательной моделью является цепочка взаимоотношений чисел 2, 3, 6, а также операторов «умножения» и «равно» и сам оператор «умножения».

Пусть теперь ученику показывается операция умножения 2 на 3, что вызывает в зрительном анализаторе образование электрических импульсов, которые по нейронной сети передаются в КВП (кратковременную память). При этом «двойке», например, соответствует не такая структура связей возбужденных в сетчатке глаза нейронов, как, например, «тройке». Это обусловлено разной конфигурацией светового пятна, попадающего на сетчатку от цифры «два» и «три». То есть для каждого элемента интеллектуальной задачи формируется специфической структуры нервный импульс, попадающий в КВП от любого органа чувств (не обязательно зрительного как в этом примере), который назовем информационным активатором. Его роль заключается в специфическом взаимодействии с информационным рецептором познавательных моделей ДВП/ПИ. Результат взаимодействия активатора и рецептора естественно назвать «возбуждением» познавательной модели.

Поскольку у ученика нет представлений об операции умножения, то активатор сначала переводит познавательную модель «умножение» из неактивного в активное состояние. Внешне это выглядит как усвоение учеником представлений об операции умножения.

С нейрофизиологической точки зрения, структура *информационного активатора* определяется пространственным взаимоотношением возбужденных нейронов, которые проводят электрический импульс от сетчатки глаза к КВП. *Информационный рецептор* это группа нейронов, которые могут воспринять информационный активатор как особой структуры нервный импульс. Или нейрофизиологически, нервный импульс в форме информационного активатора легко и без помех проходит через группу нейронов, составляющую информационный рецептор. Причем эта проводящая нервный импульс-активатор группа нейронов (рецептор) является частью сети нейронов, которая кодирует познавательную модель. В этом отличие информационного рецептора от нейронов, которые только проводят электрические импульсы от глаза к КВП (назовем их нейроны-маршрутизаторы) и не кодируют какую-либо познавательную модель. Взаимодействие информа-

ционных активатора и рецептора возбуждает всю нервную сеть, кодирующую познавательную модель, которой принадлежит информационный рецептор. Аналогично тому, как активация специфического рецептора клетки организма вызывает в ней процессы строго определенного типа. Например, взаимодействие гормона инсулина («информационный активатор») с инсулиновыми рецепторами мышечных клеток стимулирует захват этими клетками глюкозы.

То есть если нервный импульс, в форме информационного активатора, достигает нейронной сети, в которой закодировано, например, неактивированное представление об операции умножения (потенциальная познавательная модель), то его взаимодействие с информационным рецептором неактивированной модели «операция умножение» вызывает возбуждение всех нейронов, которые кодируют генетически детерминированное представление об операции умножения. Неоднократное возбуждение информационным активатором через рецептор потенциальной познавательной модели «операция умножение» и переводит ее из неактивного в активное состояние, то есть она становится частью ДВП, а следовательно к ней облегчен доступ из КВП. Фактически, активация познавательной модели — это процесс облегчения нервной связи между КВП и генетически детерминированными познавательными моделями, которая осуществляется тем легче, чем чаще эта связь задействуется.

После того как все модели, необходимые для усвоения строки « $2 \times 3 = 6$ », активированы, «заучивается» вся строка в целом, то есть активированные познавательные модели связываются в активированную познавательную сеть. Чтобы смогла сформироваться активированная сеть познавательных моделей, информационные активаторы должны одновременно возбудить модели, которые должны объединиться в сеть. Многократно повторяемое одновременное возбуждения активированных познавательных моделей в ДВП и есть, вероятно, необходимое условие их объединения в сеть. Аналогично механизму образования условного рефлекса. Субъективно это воспринимается учеником как «заучивание» и выглядит как многократное повторение учебного материала.

С позиции нейрофизиологии, одновременное возбуждение двух участков нервной сети способствует обмену нервными импульсами между ними, то есть образованию нервной связи. При неоднократном возбуждении нервного пути, прохождение по нему нервного импульса облегчается — это и есть материальное воплощение механизма формирования новой нервной связи между структурами мозга, кодирующими ранее независимые познавательные модели (механизм условного рефлекса). Несколько нервных структур, кодирующих познавательные модели, соединенные облегченными для проведения нервного импульса связями, и составляют сеть активированных познавательных моделей.

Рассмотрим процесс использования таблицы умножения, после того, как она уже выучена. Когда учитель показывает ученику изображение « $2 \times 3 = ?$ », то ученик должен, фактически, воспользоваться активированной в процессе обучения сетью познавательных моделей, чтобы дать правильный ответ на поставленный учителем вопрос. Как и при обучении, от зрительного анализатора в КВП поступают нервные импульсы в виде информационных активаторов для всех активированных познавательных моделей задачи, за исключением части модели, отражающей результат умножения (то есть число «6»). В результате в ДВП все познавательные модели сети одновременно возбуждаются активаторами, за ис-

ключением модели, представляющей число 6. Далее естественно предложить следующий механизм разрешения интеллектуальной задачи с помощью нервной познавательной сети активированной у обученного ученика:

информационные активаторы блокируют поступление из ДВП в КВП импульсы от своих познавательных моделей, объединенных в сеть;
 взаимодействие информационного активатора с рецептором возбуждает соответствующую познавательную модель и при этом возникшее возбуждение передается другим познавательным моделям (но не в КВП!), объединенным активированной познавательной сетью;
 возбужденные сетью познавательные модели и не заблокированные информационным активатором, передают возбуждение в КВП;
 поступившее в КВП из ДВП от моделей познавательной сети возбуждение воспринимается как сигнал к использованию незаблокированных моделей сети в качестве решения интеллектуальной проблемы. Эти модели предъявляются сознанию и используются как алгоритм действия.

В частности, в нашем примере, КВП, в качестве решения задачи, получает импульс от единственной незаблокированной активатором познавательной модели, которая содержит представление о числе 6. Следует заметить, что в активированной нервной сети познавательных моделей могут осуществляться и гораздо более сложные алгоритмы решения интеллектуальных задач, по сравнению с рассмотренной простой арифметической задачей. Но принцип взаимодействия органов чувств, КВП, ДВП и сознания, в рамках предложенной структуры интеллекта, достаточно очевиден, что позволяет нам перейти к интерпретации других классических гипотез функционирования интеллекта с новых позиций.

Thompson [6] утверждает, что общий интеллект характеризуют «задачи на выявление связей, которые требуют выхода за пределы усвоенных навыков, предполагают детализацию опыта и возможность сознательного умственного манипулирования элементами проблемной ситуации». Это определение последователя идеи Spearman с очевидностью указывает на то, что предметом его научного интереса были процессы актуализации (активации) познавательных моделей.

Выявленная Spearman высокая корреляция между сходными по содержанию тестами легко объясняется особенностями структуры и функции нашей модели интеллекта. Корреляция отражает участие у испытуемых пересекающегося набора активированных познавательных моделей (сетей) в решении сходных тестов. Поскольку задачи сходны, то сходны и информационные активаторы, генерируемые тестом, а, следовательно, возбуждаются в ДВП сходные сети познавательных моделей. Отсюда между схожими тестами возникает корреляция.

Thurstone⁴ отвергает идею общего интеллекта и выделяет 7 «первичных умственных способностей»:

- S — «пространственную» (оперирование пространственными отношениями)
- P — «восприятие» (детализация зрительных образов)
- N — «вычислительную» (оперирование числами)
- V — «вербальное понимание» (значение слов)
- F — «беглость речи» (выбор нужных слов)

⁴ Thurstone L.L. Primary mental abilities. Chicago: The Univ. of Chicago Press. 1938.

М — «память»

Р — «логическое рассуждение» (выявление закономерности в ряду цифр, букв, фигур).

С точки зрения структуры и функции нашей модели интеллекта, качества от S до М характеризует взаимодействие КВП и ДВП, то есть работу интеллекта с активированными познавательными моделями (сетями) и поэтому взгляд на интеллект Thurstone никак не может совпадать с воззрениями Spearman С. Они исследовали абсолютно разные стороны интеллектуальной деятельности. Только R-способность, когда она не связана со стереотипными умозаключениями, типа оперирования числами, могла бы характеризовать активацию потенциальных познавательных моделей.

Вместе с тем, трудно себе представить, чтобы при выполнении любого из тестов типа S-R испытуемый не генерировал новые для него знания (активировал потенциальные познавательные модели). Следовательно, в той или иной степени, у испытуемого должны были включаться механизмы активации потенциальных познавательных моделей. И действительно, в дальнейшем оказалось, что между этими способностями обнаруживается высокая корреляция и они могут быть объединены в обобщенный, характеризующий интеллект фактор, аналогичный предложенному Spearman.

В дальнейшем Cattell R. B.⁵ спирменовский показатель интеллекта (g-фактор) разделил на 2 составляющих:

- а) «кристаллизованный интеллект» — запас слов, чтение, учет социальных нормативов;
- б) «текущий интеллект» — выявление закономерностей в ряду фигур и цифр, объем оперативной памяти, пространственные операции и т.п.

С точки зрения Cattell, кристаллизованный интеллект — это результат образования и различных культурных влияний, и его основная функция заключается в накоплении и организации знаний и навыков. Это определение «кристаллизованного» интеллекта в точности соответствует описанию свойств ДВП. С другой стороны, текущий интеллект, по Cattell, характеризует биологические возможности нервной системы и его основная функция — быстро и точно обрабатывать текущую информацию. Следовательно, текущий интеллект — это эффективность взаимодействия КВП и ДВП.

Ниже перечисленные три дополнительных способности интеллекта, выявленные Cattell, характеризуют деятельность КВП:

- манипулирование образами («визуализация»);
- сохранение и воспроизведение цифр («память»);
- поддержание высокого темпа реагирования («скорость»).

Очевидно, что функционирование КВП непосредственно связано со структурой познавательных моделей, составляющих ДВП, и, следовательно, выявленная в дальнейшем корреляция между кристаллизованным и текущим интеллектами не удивительна. В частности, КВП взаимодействует с ДВП тем лучше, чем более исчерпывающая познавательная модель находится в ДВП. Или в терминах информационных рецепторов, чем больше информационных рецепторов содержит активированная сеть познавательных моделей, отражающая какое-то явление

⁵ Cattell R. B. Abilities: their structure, growth and action. Boston: Houghton Mifflin. 1971.

природы. В противном случае, то есть если для информационного активатора не находится рецептора на активированной познавательной модели, КВП приходится обращаться к ПИ для активирования нужной потенциальной модели, что представляет собой медленно текущий процесс.

Сравним, например, процесс разучивания музыкального произведения и его исполнение на концерте профессионалом. В обоих случаях КВП взаимодействует с ДВП, но у исполнителя на концерте не происходит помимо этого обращения и к ПИ, а у разучивающего — постоянно.

Следовательно, наблюдаемые исследователем «плохие» характеристики КВП отражают не только свойства самого КВП, но и наполнение ДВП познавательными моделями. Отсюда, корреляция между тестами, направленными на изучение КВП и ДВП, просто неизбежна. Особый интерес представляет тест Raven J.C.⁶, так как с его помощью изучаются механизмы активации познавательных моделей, то есть их перемещения из ПИ в ДВП. Raven выделяет две умственные способности:

- продуктивность, то есть способность выявлять связи и отношения, приходиться к выводам, непосредственно не представленным в заданной ситуации;
- репродуктивность, то есть способность использовать прошлый опыт и усвоенную информацию.

С точки зрения предложенной структуры интеллекта, репродуктивность характеризует взаимодействие КВП и ДВП. Но продуктивность — активацию познавательных моделей. Для изучения продуктивности Raven создал особый тест («прогрессивных матриц»), ориентированный на диагностику способности к научению на основе обобщения (коцептуализации) собственного опыта в условиях отсутствия внешних указаний. Переведем это определение теста Raven на язык новой концепции. В ДВП испытуемого представлен некоторый набор познавательных моделей (сетей), в частности, отражающий представления о геометрических фигурах разной степени сложности. Однако до тестирования в ДВП у испытуемого отсутствуют познавательные модели, отражающие возможные связи между геометрическими фигурами, которые испытуемый должен обнаружить, принуждаемый к этому условиями теста. «Принуждение» заключается в том, что условия теста вызывают возникновение в органах чувств комбинацию ранее не сочетавшихся информационных активаторов, которые одновременно возбуждают познавательные модели ДВП. Это необычное для испытуемого одновременное возбуждение познавательных моделей ДВП активирует между ними новую связь (подчеркнем, что новую для ДВП, но не для ПИ!). В результате неоднократное обращение испытуемого к условиям задачи формирует в ДВП новую сеть познавательных моделей, что ощущается испытуемым как «научение», а исследователем оценивается как «на основе обобщения».

Таким образом, Raven удалось разработать тест, исследующий процесс извлечения из ПИ новых для испытуемого знаний. Так как в жизни процесс обучения и самообучения реализуется подобным образом, то не удивительно, что «продуктивный» тест очень хорошо предсказывал интеллектуальные достижения человека по сравнению с репродуктивным тестом.

⁶ Raven J.C. Guide to the progressive matrices. London: Lewis. 1960.

Для оценки интеллекта Guttman L.⁷ было введено понятие «сложность теста». Отсюда «мощность» интеллекта можно рассматривать как способность решать сложные задачи. Рассмотрим, как можно интерпретировать «сложность» теста (познавательной задачи) с точки зрения новой концепции. Попробуем ответить на вопрос, является ли задача — «Сколько будет дважды два?», сложной? И да, и нет! Если у испытуемого нет никаких представлений о математике, эта задача для него является не только сложной, но и неразрешимой. С другой стороны, для ее успешного решения необходим очень небольшой объем математических знаний. И в этом отношении она не является сложной. А теорема Ферма? Ее формулирование не намного сложнее задачи умножения 2×2 . Вместе с тем, доказательство теоремы Ферма считается одним из сложнейших в математике. Оказалось, что для ее решения у математиков не было до последнего времени достаточных математических знаний. Не были сформулированы и доказаны необходимые для решения теоремы Ферма вспомогательные теоремы. Итак, задача легко решается, если у испытуемого в ДВП имеются для ее решения подходящие познавательные модели (сеть). Отсюда, сложность познавательной задачи можно рассматривать с разных точек зрения.

Во-первых, допустим, что у любого человека в ДВП имеются познавательные модели для успешного решения предлагаемых тестов. Тогда тот тест является более сложным, для решения которого используются из ДВП более сложная познавательная модель. Как определить сложность познавательной модели, описано в работе Древалю А.В.⁸.

Во-вторых, пусть для решения теста познавательная модель должна быть вначале активирована (то есть она находилась у испытуемого до теста в ПИ). Тогда сложность теста можно определить через число информационных активаторов, которые необходимы для ее активации.

Итак, сложность задачи сводится к сложности познавательных моделей, находящихся в ДВП, которые испытуемый использует для решения теста. Следовательно, с описанной точки зрения, силу интеллекта можно определить через сложность предлагаемого теста. Но это будет лишь сила на текущий момент, а не потенциальная, поскольку снабдив любого испытуемого одинаковым набором познавательных моделей, необходимых для решения теста, исследователь всегда будет наблюдать его успешное преодоление, то есть фактически, будет не в состоянии указать, у кого интеллект сильнее.

Потенциальная сила интеллекта может быть определена лишь через способность активизировать необходимый набор познавательных моделей для решения теста. Но возникает естественный вопрос, существуют ли нормальные люди, которые в принципе не в состоянии активировать познавательные модели своего ПИ? Более того, кажется неясным, является ли очевидная неспособность детей дошкольного возраста решать интеллектуальные «взрослые» задачи «технической» или «физиологической»? Если дети не в состоянии справиться со «взрослой» интеллектуальной задачей лишь потому, что ДВП просто не оснащена нужными

⁷ Guttman L. A new approach to factor analysis: The radex. In://Lazarsfeld P.E. (Ed.). Mathematical thinking in the social sciences. Glencoe (III): Free Press. 1955.

⁸ Древалю А.В. Интеллект XX. Изд-во «Элекс-КМ», 2005. Интернет-версия по адресу: <http://www.diabet.ru/IntellectXXX.htm>.

для этого познавательными моделями, тогда это чисто «техническое» препятствие. С этой точки зрения, никакие тесты не могут отразить силу детского интеллекта. Хорошим примером являются гениальные дети, которых, например, заставили заниматься музыкой с ранних лет. Они уже в детском возрасте в этой узкой области знаний не только не уступают, но и превосходят многих взрослых (Моцарт, например).

Но если нервные структуры мозга, ответственные за интеллектуальную деятельность, продолжают развиваться с возрастом (хотя бы до периода полового созревания), тогда должно существовать физиологическое препятствие развитию интеллекта.

Установленная Дружининым В.Н.⁹ иерархическая очередность формирования интеллекта не обязательно должна быть связана с морфологическими изменениями нейронной сети. Он и его коллеги установили, что вначале формируется вербальный интеллект (усвоение языка), затем на его основе складывается пространственный интеллект и, наконец, последним по времени появляется формальный (знаково-символический) интеллект.

В соответствии с нашей концепцией, выявленная последовательность отражает лишь особенности активации познавательных моделей. Следовательно, эти данные не дают ответа на вопрос, является ли интеллект на стадии вербального развития менее мощным, чем на стадии формального интеллекта. В обоих случаях ПИ у испытуемого не меняется, а значит, на потенциальные возможности интеллекта не может влиять заполнение ДВП познавательными моделями. Итак, если мощность интеллекта определяется неактивированными познавательными моделями, то на всех диагностируемых психологами стадиях его развития он остается потенциально неизменным, а лишь актуально.

Не ясно также, является ли обнаруженная последовательность формирования ДВП естественной, т.е. генетически детерминированной, или всего лишь культурный феномен? Не существует ли альтернативных, и не менее, а может быть и более эффективных путей наполнения ДВП познавательными моделями, например, вначале пространственными, а затем вербальными?

Поставим еще более общий вопрос. Может ли один человеческий интеллект (допустим, психолога-исследователя) сформулировать другому человеческому интеллекту (допустим, испытуемому) такой сложности задачу, чтобы последний с ней ни при каких обстоятельствах не справился? При этом предполагается, что психологу решение задачи доступно. Допустим, испытуемый не в состоянии решить задачу (тест) психолога. Указывает ли это на менее мощный интеллект испытуемого по сравнению с психологом? Полагаю, что нет, а лишь свидетельствует о том, что в ДВП психолога есть такая подходящая для решения теста познавательная модель, которая отсутствует у испытуемого. Но стоит только помочь испытуемому активировать подходящую познавательную модель, и он тут же справится с поставленной задачей.

Рассмотрим, в качестве примера, известную головоломку — соединенные особым образом два металлических кольца, которые фокусник легко разъединяет, а зритель — нет. Но стоит зрителю показать способ разъединения таких ко-

⁹ Дружинин В.Н. Когнитивные способности. Структура. Диагностика. Развитие. М.—СПб., Per Se, Иматон. 2001.

лец, как он ту же становится в состоянии повторить фокус. Был ли до «обучения» интеллект зрителя менее мощным, чем интеллект фокусника? Очевидно, что нет. Зритель был лишь менее осведомленным. Или, в соответствии с предложенной концепцией, у него в ДВП не было подходящей познавательной модели.

Итак, фактически любое тестирование или оценка способа решения задачи определяет не мощность интеллекта, а лишь наполнение ДВП познавательными моделями. Реальная мощность сосредоточена лишь в ПИ — чем больше там содержится познавательных моделей, тем интеллект мощнее. В результате, мощность человеческого интеллекта может быть сопоставлена с мощностью интеллекта, допустим, животного, если оценить доступные человечеству и животному знания. Но сравнение мощностей двух отдельных человеческих интеллектов, в принципе невозможно, если под этим подразумевать познавательные модели, содержащиеся в ПИ, то есть неактивированные. А все исследования мощности интеллекта на сегодня сосредоточены на оценке «осведомленности» испытуемого относительно той или иной познавательной проблемы. И если в итоге оказывается, что в какой-то области знаний кто-то недостаточно осведомлен, это совсем не означает, что испытуемый не может или не мог бы в свое время насытить свою ДВП необходимыми познавательными моделями, которые он черпает из ПИ.

Выше были сопоставлены с новой концепцией классические теории исследователей, которые признают наличие единого интеллекта (последователи Spearman). Теперь перейдем к анализу теорий, отражающих множественность интеллектуальных способностей. Фактически, исследователи этого направления тестировали у испытуемого структуру ДВП и ее взаимодействие с КВП. В отличие от исследователей общего интеллекта, основные усилия которых были направлены на изучение взаимодействия КВИ и ПИ. Но так как в первом случае испытуемый, в той или иной степени, включал при решении тестовых задач ПИ, а во втором случае при работе КВП с ПИ подключается и ДВП, то в итоге исследователи общего интеллекта должны были признать его некоторую неоднородность (характерная черта ДВП, по определению), а исследователи множества интеллектов выявили некоторое обобщенное качество интеллекта (характерная черта ПИ, по определению). Отсутствие четкого разделения тестов, направленных на исследование свойств ПИ и свойств ДВП, и привело, в конечном счете, к конвергенции этих двух направлений в исследовании интеллекта и к пессимистическому заключению: «...бессмысленно обсуждать вопрос, на который нет ответа, — вопрос о том, что в действительности представляет собой интеллект»¹⁰.

Разберем некоторые примеры. Gardner H.¹¹ выделяет несколько независимых типов интеллекта: лингвистический, музыкальный, логико-математический, пространственный, телесно-кинетический, межличностный и внутриличностный. Очевидно, что такое деление касается текущей структуры ДВП испытуемого, которая формируется у него в результате «рафинированного» извлечения из ПИ соответствующей познавательной модели (лингвистической, музыкальной и т.п.).

Meili выделяет 4 интеллектуальных способности:

¹⁰ Jensen A.R. How much can we boost IQ and scholastic achievement? // Harvard Educational Review. V. 39 (1). p. 1–123. 1969.

¹¹ Gardner H. Frames of mind: the theory of multiple intelligence. L. Heinemann. 1983.

- различать и соединять элементы тестовой задачи (сложность);
- быстро и гибко перестраивать образы (пластичность);
- из неполного набора элементов выстраивать целостный осмысленный образ (глобальность);
- к быстрому порождению многообразных идей относительно исходной ситуации (беглость).

Очевидно, что «глобальность» характеризует взаимодействие КВП и ПИ, так как недостающие познавательные модели для решения задачи КВП черпает из ПИ. «Беглость», скорее всего, отражает эффективность взаимодействия КВП и ДВП, когда тестовая задача стимулирует вызов из ДВП в КВП наиболее подходящую в качестве решения познавательную модель. Но если этот перебор оказывается безрезультатным, то КВП, в конечном счете, обращается к ПИ. То есть, отчасти, «беглость» затрагивает и ПИ. «Сложность» также характеризует взаимодействие КВП и ДВП.

Таким образом, новая концепция позволяет в значительной мере «материализовать» представления о деятельности интеллекта, что дает возможность содержательно моделировать его функционирование и в дальнейшем использовать в прикладной психологии.

Естественный интеллект
в свете кибернетического опыта
по созданию интеллекта искусственного

О псевдо-жизни

Сознание — самая фундаментальная черта, отделяющая живую материю от косной, поэтому понятие сознания немыслимо вне контекста жизни вообще. Наука кибернетика, начав с по-юношески задорной и амбициозной цели «научить машину мыслить», или, другими словами, создать «искусственный интеллект», фактически решила повторить подвиг Бога по созданию Жизни из Не-Жизни.

Среди достижений кибернетики — огромное богатство устройств, своего рода «интеллектуальных протезов», позволивших переложить рутинные действия ума на машину; сюда же относятся и побочные достижения кибернетики, такие как компьютерный вирус, первый в истории достоверный *homunculus*, сегодня, правда, существующий только в узком ареале компьютерных сетей, но которому грядущие супертехнологии сулят, к сожалению, фантастические перспективы.

Главный негативный результат — стало ясно, что первичная цель недостижима. И дело не в недостаточности технического обеспечения задачи; напротив, технический прогресс в этой области движется не семи-, а семидесятисемимильными шагами. Дело в другом — стал ясен масштаб проблемы, и забрезжила догадка о принципиальной непреодолимости ряда важнейших трудностей; прежде всего того, что неформальные аспекты фундаментальных атрибутов подлинно живого — субъектности (осознания своего «Я»), семантических гештальтов, волевых мотивов и талантов всегда выходят за границы пространства их формальных моделей, и какими бы изощренными и впечатляющими ни были артефакты имитационной жизни, подлинной жизнью они все же не будут.

Стало ясно — венцом усилий в лучшем случае будет «болван» — физико-химическая имитация жизни, которую можно усложнить и усовершенствовать настолько, что ее будет невозможно отличить от подлинной жизни с помощью формальных тестов (Тьюринга и ему подобных). Но эти тесты представляют собой всего лишь меры близости имитации к оригиналу, т.е. реализуют сомнительную философию, согласно которой «хорошая подделка — это и есть подлинник», и таким образом проблему в целом не решают.

Проблема может быть решена только философско-научным анализом таких целостных явлений, как жизнь и сознание, и пока что первый философский вывод из своего опыта кибернетика может назвать своим аналогом принципа Реди:

естественный интеллект только от естественного интеллекта, а искусственный от обоих.

Второе следует из того, что если мир живых организмов можно описать на языке некоторого формального алфавита, то устройство, реализующее действия, в математике называемые общерекурсивными функциями над словами этого алфавита, порождает робота, способного на любую имитацию жизни, в том числе и ее самовоспроизведения и формально прогрессирующей эволюции.

Однако на неформальную жизнь такой робот неспособен. Впрочем биология, верящая, что жизнь возникла из стихийной самодеятельности углеводородных полимеров, тоже не очень высоко ценит неформальные способности тех, кого она называет живыми организмами.

Назовем поддельную разумную жизнь Псевдо-Жизнью и зададимся вопросом: так какими же представляются нам подлинная жизнь и сознание в свете проведенного впервые в истории подлинного опыта по созданию псевдожизни?

О жизни

Часть Вселенной образуют подлинные живые организмы — материальные тела, которые, однако, от других материальных тел резко отличаются такой чертой поведения, как целесообразность, не редуцируемая ни к игре случайностей, ни к «шестереночному» детерминизму, — «разумная материя» (О.К. Базалук). Этим организмам присущи субъектность (осознание ими их «Я»), семантика, таланты и волевые мотивы, среди которых один выделяется особо — это иррациональный мотив к существованию, выступающий вкуче с аффективными семантиками экстаза и боли. Впрочем, этот ансамбль в рациональном истолковании и не нуждается — он первичен и задан.

Биология, охотно рассуждающая о «борьбе за существование», о «победе наиболее приспособленных» и т.д., и при этом отрицающая витализм участников этой «борьбы», т.е. в принципе не отличающая их от, скажем, камней, странным образом не задается вопросом: «А зачем все это нужно этим, в сущности, камням, — эта жизнь, эта борьба, победы в ней?» Кибернетика, замахнувшаяся на сотворение жизни, сразу же выяснила раз и навсегда: роботам при любой степени их организованности ни жизнь, ни борьба, ни победы в оной и т.д. не нужны в принципе. Однако реальным живым существам жизнь и много чего другого еще как нужны!

Заменитель мотива к существованию у робота — приказ. Конечно, и у живых существ есть аксиология долга, но кроме нее им присуща и аксиология добродетели, которую нельзя свести к действию «неодолимых законов природы». У живого существа кроме «надо» есть и принципиальное «хочу». Чего нет ни у камня, ни у робота.

Достичь «многого» в огромном мире не так-то просто. Грандиозные силы внешнего Хаоса грозят раздавить отдельный организм просто в силу свойств этого Хаоса, т.е. имманентного ему роста энтропии вещества, энергии и технологий, и неустойчивости равновесия между средой и живым организмом, для поддержания которого в его распоряжении из механизмов и силовых ресурсов есть лишь

Но у живых существ есть семантики — аффективные и рациональные, и есть талант — способность с помощью семантик построить наполненный смыслом образ мира и своих подчас весьма амбициозных целей в нем, и построить образы мышечных действий, позволяющих живому существу эти цели достичь, и есть воля, побуждающая его к их достижению.

Роботы в противостоянии «Голиаф Хаоса — Давид Жизни» на роль последнего не годятся. Они, правда, могут имитировать рациональную компоненту психической деятельности, но аффекты им недоступны, равно как недоступны ценностная мотивация и талант. Тем не менее, наблюдения над псевдо-жизнью, т.е. имитацией жизни роботами и компьютерными программами, позволили кибернетике лучше всех других наук понять главные черты жизни подлинной и роль сознания при ее выживании в противостоянии с миром неживым.

Кибернетическая психология

Психосоматической единицей структуры и функции подлинной Жизни (не обязательно человеческой) является живой организм, в котором мы различаем 2 части: 1. психику (душу) — составляющую «Мира смыслов» (В.В. Налимов). 2. сому (тело), — составляющую «Мира материи». «Я» организма — это субъект и объект автоидентификации, и источник/сток его пассивной и активной деятельности. Организм способен провести границу между внутренним миром его «Я», и внешним («миром материальных объектов» и «миром других Я»). Душа является целостным понятием, а ее атрибуты — это индивидуальный набор семантик, волевых мотивов и способностей к пассивной и активной реакции на «Я» и внешний мир.

Семантики — это субъективные субстанции («смыслы»), из элементов которых состоят специфические для данной семантики образы (гештальты): семантики видеообразов, аудиообразов, образов других ощущений; семантики абстрактных образов, эмоций, образов болевых и экзистенциальных ощущений, образов эстетических и нравственных семантик, рациональных (логических) категорий и т.д.

Все семантики можно разделить на когнитивные (рациональные) и аффективные. Но хотя невозможно в общем случае провести четкий водораздел между обоими категориями, одна не редуцируется к другой, и, скажем, выразить болевой пароксизм или оргазм в рациональных терминах нельзя в принципе.

Мотивы являются причинно — целевой основой наших действий, и их система образует Волю.

Система наших способностей образует Талант.

Тело обладает сенсорами и эффекторами и ограниченным запасом физической энергии, необходимой для жизнеобеспечения нашего организма. Внешний мир входит в наше «Я» через сенсоры нашего тела хаосом бесконечного множества сигналов. Пассивная реакция «Я» состоит в приписывании этим сигналам «смыслов» и формировании из них семантических образов (гештальтов); решение о том, «адекватны» ли получающиеся образы сигналам или нет, принимает Воля, которая, хотя и учитывает дискурсивные критерии, но в принципе автономна.

Активная реакция «Я» — это психосоматический акт, при котором семантические образы средств достижения целей, диктуемых нашими мотивами,

преобразуются в целесообразные действия эффекторов — мышц нашего тела.
Формула

деятельность — соответствующие ей **мотив, семантика, талант**

раскрывает логику реализации и условие успеха такого акта. Родовых критериев качества целей и средств их достижения — два: класс когнитивных и класс ценностных критериев. Ценностные критерии не редуцируются к когнитивным, поэтому роботу в принципе невозможно объяснить «зачем вообще надо жить, и почему жить лучше, чем умереть».

Упорядочение сигналов начинается с «разметки» — порождения контекстно-зависимых таксономических единиц («я») окружающих объектов (как живых, так и неодушевленных); т.е. образ «объекта» всегда есть часть пары «объект — окружение (иначе фон, контекст и т.д.)».

ВАЖНО: не набор атрибутов порождает «я» как субъекта, так и объекта, а, наоборот, их «я» обрастают атрибутами. Сигналы (точнее, иерархии систем сигналов), статические и динамические, получают как правило полисемантическую интерпретацию. Среди семантик важнейшая — семантика логического (или разумного) упорядочения.

ВАЖНО: сами по себе сигналы ничего нам не сообщают: семантические значения они получают от нас (а не наоборот!). Волевые действия также полимотивны, и в них особого упоминания заслуживают т.н. «осознанные», а также сублимированные мотивы. Психическая активность живого существа осуществляется через интуицию и дискурс. Интуиция дает нам целостные семантические гештальты для осмысления ситуации (инсайт) и целостные же синергии (иначе инстинкты, рефлексy и т.д.), т.е. образы действий, для достижения наших целей; дискурс формализует наши семантики и мотивацию, т.е. снабжает нас вместо гештальтов понятиями, а вместо синергий алгоритмами (технологиями).

Дискурс протекает в реальном времени и сопровождается затратами энергии и применением алгоритмов. Вопреки расхожему мнению о некоей «элементарности» и «первичности» ощущений как форм сознания по сравнению с рациональными образами дискурса, кибернетическая практика выявила факт неизмеримо большей легкости моделирования как раз рациональных конструкций, нежели эмоциональных, что заставляет усомниться в логике рассуждений «об эволюции от чувств к разуму». Восприятие всегда целостно и целостный образ всегда полисемантичен и содержит обе составляющие — аффективную и когнитивную, хотя и выраженные в разной степени. Просто когнитивные семантики универсальны, а аффективные специализированы, но в реальной жизни одних без других не бывает, что почувствовала, например, физика, столкнувшаяся с явной недостаточностью одних рациональных конструкций для описания объектов Микро- и Мегамира, для которых у нас нет наглядных иллюстраций.

Добавим сюда факт, что даже такие понятия как порядок, хаос, прогресс, регресс и т.д. — и те неотделимы от своей эмоциональной основы, хотя и относятся к высоким когнитивным категориям разума.

Дискурс более универсален и его деятельность требует меньших затрат Таланта, так что в рутинных областях жизни он незаменим своей экономичностью и методичностью; это и позволило «разумным организмам» занять лидирующие позиции в Биосфере.

Важная особенность «живого» восприятия — в дискурсе живут образы как прошлого опыта (через память), так и прогнозируемого будущего; его «настоящее» очень сильно зависит от обоих; для роботов здесь ситуация хуже: например, запрограммировать им т.н. «инстинкт самосохранения» практически невозможно.

Еще одна важная особенность — иерархическая организация взаимодействия субъектов: каждый субъект использует объем знаний, далеко выходящий за пределы его личного (как правило, ограниченного) опыта.

Еще один важный момент. Видимая (осознаваемая) часть деятельности «Я» не исчерпывает ее полное содержание. Можно не сомневаться, что наряду с таким «Я» есть еще скрытое «Я» (иначе, административно-техническое), ведающее вопросами, например, нашего морфо- и психогенеза; нельзя же всерьез принимать веру современной генетики в то, что, образно говоря, кирпичи сами по случайно оказавшимся под рукой чертежам (генам) способны складываться в здание.

Фундаментальной основой дискурса является идея базиса: набора элементов, из которых могут быть с помощью определенных операций составлены все формальные образы и алгоритмы. Это исключительно плодотворный прием, т.к., он позволяет создать близкий, но упрощенный вариант исходного образа; с другой стороны, позволяя оценить удельный вес каждого элемента базиса в образе объекта, он описывает Качество объекта в терминах категории Количества.

Но идея базиса имеет и негативные последствия: она способствует укоренению иллюзий о том, что Мир — это незамысловатый набор нескольких основных элементов; что любое Сложное — это комбинаторика Простого, что Многое не имеет своего онтологического статуса, т.е. его всегда можно заменить Единичным и т.д. Этими редукционистско-монистскими иллюзиями особенно сильно грешат физики, биологи, генетики и многие другие.

Фундаментальными частями дискурса являются

1. элементарные логические операции: построение целого понятия и его части, отрицание (или дополнение), конъюнкция (инструмент обобщения) и дизъюнкция (инструмент ассоциации); и правила применения этих операций.
2. элементарные алгоритмы: идентификация, аннуляция, нумерация и результаты таких действий над ними, как суперпозиция, рекурсия и обращение связи.

Произвольные дискурсивные образ и алгоритм строятся через эти базисы на этапе формализации интуитивных гештальтов и синергий. Содержание образов и алгоритмов раскрывается с помощью их атрибутивной идентификации двумя способами: перечислением предикатов и импредикативно. Второй способ соответствует неявному заданию предикатов (образно говоря, нелинейным уравнением), главной чертой которого является присутствие в нем элементов дефиниционной тавтологии, т.е. «определения» типа «А это А». Импредикативность вообще-то для дискурсивного мышления является чужеродным телом — именно она порождает логические парадоксы (типа «лжеца», «парикмахера», «всемогущего», и т.д.), и именно на ней основано доказательство знаменитой теоремы Геделя о формальной неполноте числовой арифметики. Но импредикативность — неизбежное средство для полноты охвата дискурсивным мышлением живой семантики интуиции.

Другой чертой формальной атрибутизации, ведущей к логическим противоречиям, является то, что многие атрибуты относятся к некомпаративному типу, т.е. к ним нельзя подойти с мерой «больше — меньше», а лишь с «да — нет»: конечное и бесконечное, дискретное и непрерывное, истинное и ложное, внешнее и внутреннее, случайное и необходимое, формальное и неформальное, и т.д.

Некомпаративность атрибута фактически означает неконструктивный характер определения им объекта: осмысленным оказывается только один из двух атрибутов; ему противоположный получен «зряшным» отрицанием и «своего» содержания лишен (пример: мы знаем, что означает «конечный», а вот о «бесконечном» мы знаем лишь то, что он не конечный, а какой-то другой). Именно это лежит в основе многих математических и логических парадоксов и проблем (апории Зенона, крайности интуиционистских теорий в математике, и т.д.).

Философским достижением математики XX-го века явилось то, что в ходе развернувшейся широкой дискуссии по вопросам ее обоснования сложилось убеждение в принципиальной невозможности свести содержательную теорию к формальной, хотя, конечно, ясно было и то, что возможности формализма имитировать содержательность поистине беспредельны. Это говорит о том, что наше Знание может быть успешным только в результате совместных действий Интуиции и Дискурса, но верить в познаваемость Мира — это все же прежде всего верить в способность нашего Таланта производить нужные для этого гештальты, т.е. верить в нашу Интуицию. Впрочем, весьма ободряюще звучит то, что такие свойства, как непознаваемость, недостижимость и т.д., являются некомпаративными, т.е. определенными неконструктивно.

Резюмируя, назовем то, что можно считать основными характеристиками подлинного сознания. Это не самосознание (формальным «Я» обладают и образцы Псевдо-Жизни); это не сигнальная интерпретация и мотивация (формальными аналогами их обладают и тела косной материи); это не умение достигать успеха — случайно или алгоритмически это могут делать и неживые существа.

Атрибут подлинного Сознания — это все эти сущности вместе — субъектность, семантики, мотивы и таланты, но проявляющиеся не только в формальном виде, но и в неформальном тоже. Или, подлинное Сознание — это поле существования дополнительной к физической виртуальной реальности, образующей вместе с первой абсолютно полное (трансформальное) Бытие.

Жизнь как вселенская иерархия метасубъектов

Организация (для кибернетики Мир — это организация) всегда антропоморфна и иерархична, и представляет собой синтез двух способов реализации иерархичности: фрактального и специализации. Первый порождает иерархию метасубъектов — «Я» всех уровней этой иерархии. Такая форма служит основой как устойчивости организации, так и предпосылкой ее эволюции; второй способ обеспечивает эффективность соответствующих частей иерархии. Гибкое сочетание обоих способов резко поднимает возможности организации для достижения ее целей, поскольку метасубъект высших уровней всегда эффективнее субъектов нижних уровней и может быть эффективным, даже если он состоит из неэффективных субъектов.

Переходы от субъектов нижних уровней к метасубъектам — самая типичная и разумная форма прогрессирующей эволюции (В.Ф. Турчин, С. Joslin.). Примеры метасубъектов. Когда-то первый автомобиль собирался целиком его автором, знавшим и понимавшим (почти) все стороны процесса. При конвейерном способе сборки автомобилей отдельный рабочий прикручивает определенную гайку и в принципе может совершенно не понимать сути и цели своей работы. Его можно без всякого ущерба для дела заменить роботом. И кто же производит в этом случае автомобиль как целостность? Это делает метасубъект.

Другой пример: в науке сегодня нет «энциклопедистов» — каждый ученый знает лишь свою область и не компетентен в областях своих коллег. Образно говоря, он тоже лишь «прикручивает научную гайку», и здесь мы видим, что целостный продукт «наука в целом» снова производится метасубъектом.

Правда существование таких метасубъектов выглядит чрезмерно виртуальным и абстрактным. Но ведь и человек представляется атомарной целостностью лишь глазу, а если взглянуть на него через микроскоп, то мы увидим сложнейшую иерархическую организацию, отдельные элементы которой — клетки — обнаруживают все черты индивидуальных живых существ. И у нас нет гарантий, что наше «Я» не является таким же метасубъектом по отношению к этим клеткам.

Эмерджентность организации — понятие, являющееся выдающимся достижением кибернетики, позволяет понять, что любой метасубъект обладает своим специфическим синкретизмом, не сводящимся к линейной сумме сущностей его составляющих — его собственной субъективностью.

При этом как в физике Материя существует в двух видах — дискретной атомной и непрерывной аморфной, так и вселенское Сознание присутствует в нас двояко — атомарно (как «Я» субъектов) и непрерывно, как базисная субстанция системы Живого. А иначе не объяснить такой фундаментальный феномен Жизни, как неформальная коммуникация (мета)субъектов между собой.

Это Сознание всемирной иерархии метасубъектов — самое грандиозное и впечатляющее богатство Вселенной; это непредставимая для нас, людей, роскошь и изощренность волевых мотивов, семантик и талантов, и самой увлекательной задачей человека было бы конечно проникновение в тайны двух Больших Целей Большой Жизни:

1. осмысление мира в терминах мегасемантик этой Большой Жизни;
2. упорядочение мира на основе ее мегамотивов и мегаталантов.

Очень хотелось бы узнать подробности этих Мега-Целей. Но...

Логико-семантические предпосылки исследовательской программы искусственного интеллекта¹

Вряд ли тем, кто участвует в работе конференции, посвященной теме сознания в современной философии, нужно доказывать, что любая проблема, которая претендует на то, чтобы стать предметом обсуждения на теоретическом уровне (тем более философском) имеет предысторию, и потому предмет обсуждения, даже если он сформулирован максимально четко, имеет немало предпосылок, которые так или иначе определяют предмет обсуждения. Даже те из них, которые в начале обсуждения выглядят настолько очевидными, что начинать разговор с их фиксации представляется пустой тратой времени, в ходе обсуждения сложного вопроса могут быть подвергнуты сомнению, скорректированы или заменены другими, которые теперь будут уже называться постулатами или эвристическими предположениями. И каждая из таких перемен изменяет (иногда радикально) предмет и направление дискуссии.

Подобные ситуации типичны для исследований «на стыках наук», или тогда, когда имеют место и начинают конкурировать разные исследовательские программы. В этих случаях, по большому счету, предмет сам становится (или должен стать) предметом обсуждения, и здесь вопросы языка, на котором говорят участники обсуждения, волей-неволей выходят на авансцену. Об этом обычно говорят и сами участники дискуссий, когда разъясняют свои позиции, не столько противопоставляя свое мнение другому по одному и тому же вопросу, сколько избавляя друг друга от неявных двусмысленностей, чреватых пустыми спорами (Кант называл их «амфиболиями»). С этого начинается определение предметных областей в том пространстве дискурса, которое прежде казалось гомоморфным. Собственно, по такой схеме в Европе философия (через натур-философию) превращалась в семейство автономных наук с собственными предметами и коррелятивными им методами. Процесс этот, кстати, продолжается и в наше время, хотя теперь предметный подход акцентирован на искусственную природу, мир, обязанный своим появлением технологиям, связавшим констру-

¹ Этот текст подготовлен в рамках иссл. проекта РГНФ. № гранта 04-03-00355а.

² Его можно определить как биологическое устройство, генерирующие модели объектов любого рода (как реальных, так и воображаемых). Хорошим «отчужденным от прообраза» примером (я бы сказал — репрезентирующим этот источник как в мозгу (ментально), так и во «внешнем мире»), являет собой математика. Хотя не только она, но и любые продукты активности воображения.

тивную активность мозга² с практической (материально — производственной) деятельностью человека как духовно-телесного существа. Этой фазе соответствует широкий спектр «картин мира», мировоззренческих и методологических установок с материалистическим акцентом, среди которых механицизм, позитивизм, теоретико-познавательные программы, а также современный физикализм в широкой трактовке этого термина.³

Хотя явное и обоснованное определение позиций, которое обычно сопровождается корректировкой предметов исследования и, соответственно, разграничением сфер профессиональной компетенции, важно тогда, когда на первый план выходят ценности профессионализма⁴, но эта установка чревата теоретическим и семантическим догматизмом. По сути, об этом, в книге «Характер физических законов» (М., 1968 г.) писал Р. Фейнман:

«Мне кажется, что в будущем произойдет одно из двух. Либо мы узнаем все законы, т.е. мы будем знать достаточно законов для того, чтобы делать все необходимые выводы, а они всегда будут согласовываться с экспериментом, на чем наше движение вперед закончится. Либо окажется, что проводить новые эксперименты все труднее и труднее и все дороже и дороже, так что мы будем знать о 99,9% всех явлений, но всегда будут такие явления, которые только что открыты, которые очень трудно наблюдать и которые расходятся с существующими теориями, а как только вам удалось объяснить одно из них, возникает новое, и весь процесс становится все более медленным и все менее интересным. ... Наступит время философов, которые все время стояли в стороне, делая глупые замечания. ... Ведь как только законы станут известны, они смогут придумать для них объяснение... Но это объяснение уже нельзя будет критиковать за то, что оно не дает нам двигаться дальше. Наступит время вырождения идей, вырождение того же сорта, которое знакомо географу-первооткрывателю, узнавшему, что по его следам двинулись полчища туристов»⁵.

То, что Фейнман назвал здесь «вырождением идей», означает, на мой взгляд, превращение активного творческого поиска в сфере неизвестного в то, что творческие люди с некоторым пренебрежительным оттенком обычно называют «делом техники» и нередко считают эту часть работы другим, которых гуртом называют «техниками» или даже «техническим персоналом». Полезно обратить внимание и на тот факт, что слово «техника» обозначает как орудия труда (механизмы), так и навыки работы в любой области человеческой деятельности (техника быстрого чтения, техника танца, техника лыжного бега и пр.), некоторым образом сбли-

³ В составе этого спектра размещается и широкий «субспектр» исследовательских проектов в составе исследований *mind-body problems*, которые все еще доминируют в философских дискуссиях о сознании.

⁴ Как правило, этот процесс сопровождается распространением негативного отношения в среде ученых-профессионалов к философии не только как «метафизике», но и как стремлению к «системотворчеству», на что философы отвечают обвинениями своих оппонентов в «ползучем эмпиризме» и придумывают, к примеру, такие определения: «специалист — это человек, который знает все о ничем». Так, Э. Шредингер в середине XX века посвятил немало страниц угрозе «варварства специализации», которая грозит самому существованию западной культуры (см., напр., *Science et humanisme*, 1954).

⁵ Фейнман Р. Характер физических законов. М., 1968. С. 190–191.

жают друг с другом человеческого субъекта деятельности, способ его деятельности и используемое в процессе этой деятельности орудие⁶.

Переводя эти размышления в пространство семантики (точнее, философии языка), я надеюсь подойти и к главной теме. И для этого полезно припомнить два высказывания Л. Витгенштейна, которые сделают переход более плавным. Известно, что сначала он питал надежду избавить науку от псевдопроблем (и метафизики) путем конструирования особого языка науки, аппарат которого не позволял бы их формулировать. Первое из них: «Все, о чем можно сказать, можно сказать ясно». Второе: «Границы моего языка суть границы моего мира»⁷. Если бы автором этих высказываний был сам Господь, сотворивший мир по Слову своему, а не философ, т.е. хотя и мыслящее, обладающее интеллектом существо, но не Абсолют, то возникает вопрос о *смысле этих высказываний*, их денотате, их возможных интерпретациях, об их истинности (предметной) или ложности, об условиях и контекстах дискурса, в которых эти высказывания оказываются истинными (или, может быть, ложными, или же, наконец, бессмысленными). Их «вещественная оболочка», которая вместе с тем обеспечивает им предметное бытие⁸ — это материя (звуки, электромагнитные волны, конфигурации вещества, заряды и пр.). То, что придает этим объектам свойство информативности — это «смысл», «значение». Это — не свойство «вещества», которое способно быть носителем смысла, и даже не способ организации, структура этого материала. И это (смысл, значение, информация и пр.) — совсем не то же самое, что масса, заряд или конфигурация вещества. Поэтому язык — тоже не колебания воздуха и не комбинации иного материала, хотя в «физическом мире» он как раз это, и ничего более. И все-таки, в качестве предмета лингвистики, он принадлежит совсем другой сфере реальностей!⁹

И если мы, философы, согласимся со специалистами по математической статистике, которые говорят, что обезьяна, обученная стучать по клавишам пишущей машинки, если бы у нее было достаточно времени, в принципе, могла бы напечатать текст романа Л.Н. Толстого «Война и мир», то и математики эти, видимо, не будут спорить против нашего мнения, что такая обезьяна не только не была бы автором этого романа, но даже не могла бы считаться обезьяной с литературными способностями. Но это значит, что продукт ее деятельности — не текст романа и, скорее всего, не продукт интеллектуальной активности. Однако если бы к этому казусу специалисты по информатике применили знаменитый критерий

⁶ Примечательные факты: древнегреческие мыслители (философы) не сомневались, что рабы — это, вид орудий; правда, в отличие от волов (мычащих орудий) и мотыг (немых орудий), это «орудия говорящие».

⁷ Собрание подобных высказываний, авторами которых были и философы с логикой и лингвистами, и естествоиспытатели, и математики, и поэты (вспомните Тютчева...) и деятели культуры, не причислявшие себя ни к одному из этих профессиональных сообществ, каждый из нас способен пополнить и умножить.

⁸ Т.е. бытие в качестве знаков, символов, сигналов и пр.

⁹ Для примера — та совокупность звуков, которую производит голосовой аппарат певицы, когда она исполняет арию Тоски из оперы Верди, это само по себе тоже далеко не всегда язык, а прежде всего акустическое устройство, «дар природы», обычно развитый еще упражнениями и разными техническими средствами.

Тьюринга, то разве не пришлось бы им делать вывод, что разницы по интеллектуальным способностям «на уровне феноменов» между этой обезьяной и великим русским писателем «на уровне феноменов», который предпочитает объективная наука, представители которой не терпят метафизики, не существует?!

Но вот вопрос: как быть сообществу людей, не чуждых ни науки, ни вполне добропорядочной философии, которые совместно и порознь обсуждают сегодня проблему сознания, да к тому же еще предполагают, что это — начало *комплексного научного исследования*, которое не только способно продвинуть всех нас к пониманию (в научном значении этого слова) этого, так еще недавно просто самоочевидного, феномена? Ведь «все мы» (или *почти все*) согласны в том, что понять — значит суметь построить теоретическую (а лучше — материально-вещественную) модель, которая была бы способна объединить (связать) в некую органичную целостность те очень разные явления, которые, в норме и патологии, (а также отсутствие которых) мы обнаруживаем посредством наблюдения и самонаблюдения в себе и в других, нам подобных существах (не только в людях, принадлежащих разным национальностям, разным социальным группам, разным культурным традициям, разного возраста и пола), но и животным, а теперь еще и в машинах¹⁰? А когда такое понимание будет достигнуто, т.е. такая модель станет техническим проектом, то теоретическую модель можно будет корректировать, совершенствовать, аппроксимировать пр. — тогда наши обсуждения прекратятся, уступив место технике, для которой имя давно уж придумано: *искусственный интеллект*. Тогда все, что говорил Р.Фейнман о науке физике, можно будет применить и к психологии (если сегодня ее все-таки можно определить как «науку о психике», а не как науку о нейрофизиологии).

Отличное понятие! Кажется, сразу ясно, с чего начать и что делать: есть объект — интеллект естественный, *копию* которого следует создать в лаборатории, а потом запустить в серийное производство, ради достижения тех результатов, которые, видимо, можно получить с помощью того, что уже есть в нашем распоряжении — интеллекта естественного; и такой продукт техники может быть полезен в том случае, когда естественный интеллект дает сбой, человек обходится слишком дорого или неспособен функционировать в желательном режиме и в некоторых особых условиях).

Но в том-то и дело, что язык, неизбежное и весьма гибкое средство во всех наших обсуждениях (в нашем случае — в обсуждениях проблемы искусственного интеллекта) исполняет роль не только средства обмена информацией (само собой разумеется, прежде всего полезной), но и (чаще всего незаметно для нас) еще одну роль — некоего «третьего участника», невидимого «совокупного конструктора», который уже взялся за дело соединения разрозненных данных, касающихся описания естественного объекта (т.е. реально существующего) с проектированием его искусственных аналогов. Они, кстати, тоже *выглядят* как уже существующие *реальные* аналоги, подобные выставленным на конкурс проектам реконструкции здания Большого Театра в Москве. Но даже реальность последних — иного рода, чем реальность того, реконструкцией которого

¹⁰ Иначе как бы мог возникнуть вопрос, может ли машина мыслить, можно ли создать, используя и совершенствуя подобные машины, искусственный интеллект, создать био-компьютеры, или использовать в роли компьютера мозг животного или человеческий?

будет один из этих проектов, когда он будет *воплощен* в жизнь, *осуществлен*, или, лучше сказать, *материализован*¹¹.

Философы (среди них и Маркс, и Хайдеггер) давно уж обращали внимание на то, что человек не только «природное», но и «предметное» существо. И хотя все это нам известно, и в российском философском сообществе, с легкой руки Д.И. Дубровского, профессора психологии, стал привычным термин «субъективная реальность»¹², тем не менее, в наших дискуссиях на темы сознания мы нередко, сами того не замечая, соскальзываем в «вещизм» в различных его вариациях (то в «субстанцииализм», то в «функционализм», то в «структурализм»)¹³.

Язык нашего дискурса об искусственном интеллекте, и даже о сознании, как-то незаметно подставляет на место объекта, характеристики которого от наших намерений и познавательных установок не зависят, *предмет*, т.е., говоря кантовским языком, *трансцендентальную конструкцию*, которая имеет место быть, как сказал бы Жиль Делез, «на поверхности бытия»¹⁴. А в такой ситуации, при всей приверженности современного ученого к «научному реализму», ему не следует забывать о своей «двойственной» человеческой природе — хотя бы уж потому, что в процессе дискурса мы *говорим*, а не только производим углекислоту и колебания воздуха. И как раз язык есть «дом бытия»¹⁵.

Немаловажно (и даже примечательно) то, что в том комплексном исследовании, которым, по общему мнению, является программа «искусственный интеллект», в языке, которым пользуется эта часть научного сообщества, явно и неявно, большая часть образов и терминов заимствована из наличного словарного запаса, причем как из словарей специалистов в сфере естественных и технических наук, так и из профессиональных сленгов, жаргонов и из повседневной речи¹⁶. Если здесь применить философский термин, который стал привычным и далеко за пределами философии — «парадигма», то в том словаре, который уже родился в нашем дискурсе, сегодня очевидно сильнейшее влияние физиолого-биологической познавательной парадигмы, которая сравнительно недавно — вплоть до второй трети прошлого века — довлела мышлению психологов материалистической (сеченовско — павловской и бехтеревской) ориентации. Ее влияние и на Западе было очень заметно в школе Скиннера и др., а также у клиницистов-психиатров и невропатологов¹⁷. Ссылки на то, что именно взаимодействие предста-

¹¹ Полезно прислушаться к этим словам, почувствовать их связь и их различия! Тогда, может быть, удастся увидеть и спектр их бытийных значений...

¹² Хотя его денотат, надо сказать, не так уж четко определен в его бытийном смысле...

¹³ Здесь я позволю себе обратить ваше внимание на текст М. Хайдеггера «Das Ding».

¹⁴ Задолго до него великий физик, Д.К. Максвелл, эту область своей науки, «где мысль сочетается с фактом», характеризовал как «туманную»... И в самом деле, что в наблюдении и эксперименте «от природы», а что от ученого, от теории, от ума, от изобретательности, от культурного контекста, от общего состояния науки и культуры — и т.д.?

¹⁵ Даже тот, кому не по сердцу «фундаментальная онтология» М. Хайдеггера, не будет спорить против этой его формулы, коль скоро таким почтением к лингвистическому анализу дышало большинство выступлений моих коллег.

¹⁶ Информатика и информационная (не только вычислительная!) техника, конечно же, не гуманитарные науки, даже когда используются учеными-гуманитариями.

¹⁷ Обратите внимание на этимологию этого последнего слова!

вителей этих школ с исследователями и конструкторами информационной техники идет наиболее эффективно и приносит немалые практические успехи, на мой взгляд, вовсе еще не свидетельствуют в пользу предположения, что это взаимодействие и впредь должно быть «генеральной линией» исследования интеллекта, и притом не только искусственного, и что интеллект и сознание «живут», скорей всего и прежде всего, в биологическом мозговом веществе и тех процессах (главным образом электромагнитных), которые в мозгу имеют место. Я не намерен сомневаться в том, что такая установка дала и продолжает давать мощный импульс развития и психологии, и даже философии сознания. Тем не менее, на мой взгляд, уверенность, что именно изучение работы *биологических* нейронов и нейронных сетей¹⁸, в конечном счете, и даст в наши руки ключ к моделированию *человеческого интеллекта*¹⁹, а не только открывает возможность конструирования таких технических устройств, которые будут выполнять те (может быть, даже все мыслимые) функции, которые способен выполнять мозг человека, организуя его, человеческую, деятельность²⁰. Кстати, как показывает история техники²¹, такие устройства по своим возможностям *обычно* далеко выходят за пределы того, на что способен человек *как природное существо*. Хотя, опять же, «обычно», они при этом все-таки делают это не так, как человек. И их конструкторы, фактически, признают эту установку (т.е. предметный подход) как нечто само собой разумеющееся — за исключением тех случаев, когда они поставили целью имитировать именно человеческое поведение (чаще всего вместе с человеческим обликом, как, например, это делали средневековые часовщики, творцы человекоподобных автоматов, современные инженеры высокой квалификации, «оживляющие» восковые копии исторических персонажей в музее мадам Тюссо в Лондоне, или, наконец, мастера компьютерной техники, достигшие немалых успехов в моделировании виртуальных «двойников» знаменитых актеров). Все подобные имитации суть все-таки не что иное, как овеществления продуктов *мысленной (теоретической), предметной реконструкции* конструкторами тех или иных объектов, которые существовали раньше как прообразы этих технических диких.

Последние связаны со своими прообразами последовательностью переходных звеньев: сначала объект превращается в предмет, который уже есть конструкт, ведь в нем уже произведена выборка ограниченного числа объектных характеристик —

¹⁸ Замечу — они, так или иначе, рассматриваются как случай электронных устройств — систем переключателей и линий связи между ними, которые описываются алгеброй Буля. Не значит ли это, что занимаются они не изучением работы нервных тканей мозга и нервными процессами, а объектами и процессами совсем иной природы — хотя уверены-то совсем в противоположном?!

¹⁹ И более того — самый эффективный способ создать такого робота, который будет обладать всеми человеческими свойствами, не будучи при этом органичным результатом всей — не только природной, но и исторической, социальной и культурной эволюции (я бы назвал ее «историей жизни в мире символов и смыслов»).

²⁰ При этом выполнять их быстрее, надежнее, успешнее, в более широком диапазоне внешних условий, с меньшими затратами энергии, меньшими потерями и т.п. — короче, более эффективно, чем человек с его «телесными рабочими инструментами».

²¹ Включая ту специфическую ее сферу, которая называется бионикой.

назовем это результатом анализа. Потом из этого, *уже обработанного*, материала создается *образ «сырого» объекта*²², который затем превращается в *проект* — и только потом, в заключение, создается *модель* (скорее, ее первичный, лабораторный вариант, заготовка, поскольку, скорее всего, этот продукт придется корректировать, сообразуясь и с конечной целью всего этого предприятия, и с базовыми данными).

Подобно тому, как самый талантливый актер, когда он говорит, что ему приходится *вживаться* в роль, и что этот процесс обычно требует огромных усилий, все-таки сознает, что он не перевоплощается в героя пьесы — так, по всей видимости, и конструктор систем с искусственным интеллектом должен сознавать, что он *не воссоздает* интеллект естественный: ведь все вышеупомянутые моменты, все звенья, которые связывают начало его работы и ее результат здесь наличествуют! Используя традиционную философскую терминологию, можно сказать так: здесь сначала происходит «опредмечивание» и «отчуждение» характеристик объекта в его идеальную модель (которая есть вместе с тем «присвоение» познающим субъектом этого результата собственной деятельности); затем совершается «отчуждение» этой модели (которая теперь уже есть «собственность» субъекта, часть его «субъективного мира»), в *проект*, и завершается процесс таких перевоплощений еще одним «отчуждением»: модель-как-проект становится *новой объективной реальностью*. И вот этот конечный продукт, эта новая реальность, трактуется сразу и как «самостоятельная» объективная реальность, и, вместе с этим, как *реконструкция* исходного объекта, т.е. ему *приписываются* либо важные, либо даже все характеристики исходного.

Так, в общих чертах, устроено человеческое познание. И применительно к научному знанию наиболее разработана эта тема — предметности научного мышления — в самой развитой из естественных наук, физике. За современной физической картиной мира — самый долгий и самый поучительный опыт формирования конструктивного, предметного мышления; и, вместе с этим, осознания факта предпосылочности всякого знания, история которого, с одной стороны, усыпана обломками эвристических идей, моделей и парадигм, а с другой, приводит к тому выводу, что без этих идей, моделей и парадигм, без культурной традиции, как без конструктивной работы изобретательного ума, никакое познание невозможно.

Однако появление каждой новой научной области всегда сопровождается «повторением пройденного». Не составляют исключения и комплексные исследовательские программы. И прежде всего потому, что здесь всегда происходит не простой «обмен информацией», как не происходит и простое объединение усилий специалистов разных профилей, которое полезно при решении некоторых сложных задач, не просто объединение результатов разных исследований, а нечто куда более важное и трудное — конституирование нового предмета. И здесь недостаточно «опираться на факты» — не мешает еще и знать историю и логику всех тех предметов и теорий, которыми «нагружены» достижения специалистов разных отраслей науки, которые решили объединить свои усилия.

²² Он, кстати, тоже не «дан» как совокупность «чувственных данных», которые уже «нагружены смыслами», а некоторым образом «задан» (на что обратили внимание неокантианцы).

Но, как правило, на начальной стадии формирования комплексных исследовательских программ как раз результаты, экспериментальные достижения выдвигаются на первый план! А их предпосылки и их теоретическая нагрузка исчезают из поля зрения, они незаметно сливаются с результатами наблюдений и экспериментов в понятии «научного факта», в том, что называется «новыми данными». Здесь как раз и коренится главная причина (скажу осторожнее — одна из главных причин) трудностей, которые обычно возникают на пути формирования всякой новой предметной области, на первых шагах чуть ли не любого междисциплинарного исследования.

Э. Шредингер, великий физик, посвятил немало внимания теме, которую называл «варварством специализации». Специалист, как он полагает, это, как правило, «...человек, который знаком близко лишь с одной-единственной наукой и знает в этой науке только ту маленькую часть, с которой связаны его собственные исследования. Бывает, что он считает это достоинством, что он не понимает ничего, что осталось за границами узкой области, которую обрабатывает он сам, и он осуждает как дилетантизм тот интерес, который ведет к синтезу всех знаний.

Случается так, что будучи ограничен узким полем своего видения, ему удастся открыть новый факт и продвинуть вперед свою науку (которую он едва знает), и вместе с тем двинуть вперед и весь комплекс человеческого знания, который он решительно игнорирует. Как это возможно, и как это может быть возможно? Следует подчеркнуть неоспоримый факт, который является источником заблуждений: экспериментальная наука развивалась в большой степени благодаря труду личностей удивительно ограниченных и более чем недалеких.

... Мы не могли бы абсолютно избежать специализации; это невозможно, если мы хотим прогрессировать. Тем не менее, мы все лучше понимаем теперь, что специализация не достоинство, а неизбежное зло, и что специализированное исследование имеет ценность не иначе как в контексте всеобщего единого знания. Но обычно, по меньшей мере, осуждают за дилетантизм тех, кто осмеливается размышлять, говорить и писать по вопросам, для решения которых нужно нечто большее, чем специальные знания, для работы в сфере которых «получен патент» или «присвоена квалификация»²³.

Мой опыт участия в собраниях одного семинара, который быстро превращается в нечто похожее на разветвленный междисциплинарный коллектив исследователей проблем искусственного интеллекта, на мой взгляд, подтверждает справедливость того диагноза ситуаций, часто возникавших в истории науки, который поставил Э.Шредингер. Сначала главное (если не единственное), что объединяло участников таких встреч — это некий «размытый» общий интерес к теме. Но еще не была сформирована предметная область, не было определено проблемное пространство. Поэтому-то сначала по сути был, если так можно выразиться, дискурс без дискуссии — были серии разных сообщений профессионалов (причем, как правило, весьма квалифицированных). Эти специалисты рассказывали о том, чем занимаются они и их коллеги, каковы результаты их работы, которые могут быть интересны и для других, если они хотят разобраться в таких любопытных вопросах, что такое сознание и разум, а также какие полезные практические результаты можно было бы получить, объединив усилия для разрешения

²³ *Schroedinger E. Science et humanisme. P., 1954. P. 19–23.*

таких проблем. В этих сообщениях, разумеется, использовалась та терминология, которая была принята в разных профессиональных сообществах. В стремлении сделать свои сообщения понятными для значительной части собравшихся, выступавшим приходилось не только разъяснять смысл своих базовых понятий, но и использовать обычный, обиходный язык в роли языка-посредника, с помощью которого профессиональные понятия (следовательно, теоретически нагруженные) транспонировались в понятия-образы, становились метафорами, появлялись языковые образования, так сказать, «с ослабленной теоретической наследственностью». Из этого материала вырастало и то, что можно, с некоторым преувеличением, назвать зачатками нового профессионального языка, вместе с которым образовывалось и профессиональное сообщество, и формировалось проблемное поле.

В такой атмосфере все чаще участники семинара стали не только знакомиться с результатами, а обсуждать более общие вопросы — например, разные модели человеческого и искусственного интеллекта, отношение Mind-Body problem к компьютерному Soft-Hard — дуализму, и, разумеется, разные вопросы лингвистики. За всем этим уже стояли разные исследовательские программы. Ключевыми терминами дискурса стали «адаптация», «эмерджентность», «обучение» и «самообучение», «жесткая» и «мягкая» логика, «размытые множества» и т.п. Но вот что интересно: даже лингвисты, психологи и философы, участвуя в таких дискуссиях, по большому счету, почти не обращались к темам историчности и социальной природы сознания!

Поэтому при обсуждении проблем искусственного интеллекта, как мне показалось, в основание его структурных и функциональных моделей были положены представления (казалось бы, теперь уже довольно сомнительные), что сущность естественного, человеческого сознания составляет именно «мозговая активность», устройство нейронных сетей, их взаимодействие, физиологические процессы и динамические «зоны активности» в этом субстрате. И создать искусственный интеллект значит построить, так сказать, из подходящего материала, модель, процессы в которой будут однозначно соответствовать тому, что происходит в «нормальном» человеческом мозгу. Понятно, что при таком подходе такие вопросы, как связь интеллекта (сознания) с культурным контекстом, с образованием, с национальными традициями, с тем, что носителем всего этого являются разные языки, разные обычаи и многое другое — все это может быть вынесено за скобки. «Нормальное» сознание, продукт «нормального мозга», функционирующего в «нормальных условиях», которым занимаются те, кто проводит в жизнь такую программу, не имеет ни истории, ни социальных корней...

Но не происходит ли в сознании сторонников такого подхода незаметная абберрация, в результате которой не столько программа «искусственный интеллект» адаптируется к результатам исследования человеческого сознания, сколько стратегия программы изучения *человеческого* разума, коль скоро от нее ждут полезных результатов для, так сказать, «основного исследовательского проекта», обретает контуры того, как видят (каким предвидят, воображают себе) участники проекта конечный продукт своей работы — *искусственный интеллект*? Другими словами — *проект* искусственного интеллекта *превращается в предпосылку* изучения естественного сознания и диктует контуры тому предмету, который должен был бы возникнуть как научная реконструкция объекта — т.е. естественного, человеческого интеллекта.

Ведь даже те из участников наших обсуждений (будь то гуманитарии или естественники), кто понимает, что сближение (не отождествление!) мозга с компьютером — это только «компьютерная метафора», сами все-таки обычно полагают, что компьютерное моделирование интеллектуальных процессов²⁴, по большому счету, и есть именно исследование мышления. Поэтому когда лингвисты и нейрофизиологи, объединив усилия, обнаруживают связь языка (именно — его семантических и грамматических структур) с определенными участками коры головного мозга и (или) с динамикой нервных процессов ней, а по ходу дела также с биохимическими процессами, и тем более если результаты таких исследований проверены экспериментами, хорошо продуманными и поразительно тонкими, с использованием современной техники — они понимают, насколько важны эти результаты и это направление для философов, которые обсуждают *mind-body problem*. В ходе таких совместных работ (пусть они называются междисциплинарными исследованиями), в практике междисциплинарного общения, возникает и общий язык, соответствующий этому формирующемуся (сформировавшемуся?) предметному миру.

Но вот в чем скрывается опасность, к сожалению, для многих незаметная и неожиданная (я бы назвал ее «эффектом Пигмалиона»). Когда группа талантливых ученых строит изучение человеческого сознания, делая предпосылкой своей программы ожидаемые характеристики искусственного интеллекта, когда она изучает патологии сознания, когда она создает все более мощные средства воздействия на мозг, когда она находит способы включения искусственных компонентов (биологических, электронных или иных — не столь существенно) в живой мозг, и обнаруживает (как это давно уж заметили нейрохирурги), что таким образом можно изменить и то, что называют «личностью» — то не открывается ли тогда возможность превращения человека сначала в некий симбиоз искусственного и естественного, а потом...

Уже много лет назад я впервые познакомился с такими проектами космических исследований, в которых предполагалось настолько изменить характеристики членов человеческого экипажа, что они будут оптимально соответствовать их (научному, техническому, военному) предназначению. Тогда осуществление такого проекта планировалось к 2020 году, и он считался вполне реалистичным.

Когда я готовил этот текст, мне представлялось, то «эффект Пигмалиона» генерирует лишь некий класс возможных «ловушек» на пути осуществления программы искусственного интеллекта. Теперь, к сожалению, я понимаю, что такое мнение было слишком оптимистичным, и что задача философа и здесь не сводится к лингвистическому анализу.

²⁴ А тем более нейрофизиологические исследования тех процессов, которые происходят в коре больших полушарий мозга!

Изучение сознания в психологии*

Психология — это эмпирическая наука, которая изучает психику человека. Психика же, в свою очередь, реализуется в двух главных модусах, которые можно условно назвать внешний и внутренний, или модус действия и модус переживания. Первое можно зарегистрировать внешне, второе — невозможно, и оно регистрируется только по самоотчетам испытуемых. Необходимость изучения внутреннего модуса психики приводит к частому обращению к понятию сознания, которое, однако, не получает в психологии четкого определения. В настоящей работе сделана попытка изучения концепта сознания в современной психологии и взаимосвязи между понятиями сознания в психологии и философии.

Будучи эмпирической наукой, психология называет сознанием то, что можно изучать, и поэтому понимание сознания в психологии всегда содержательно. Стремление содержательно определить сознание приводит к тому, что достаточно часто происходит отождествление его с теми или иными компонентами психической деятельности, обычно с познавательными (когнитивистский подход, или феномен отождествления сознания и мышления). Это отождествление лежит в основе многочисленных бесплодных споров о том, есть ли сознание у компьютеров, которые вышли за рамки психологии и ведутся на территории философии сознания и даже среди широких масс заинтересованных участников — читателей научно-фантастической литературы.

Употребление понятия

Для исследования концепта сознания в психологии полезно посмотреть, как употребляется соответствующий термин. И он употребляется достаточно бессистемно для указания на специфику интрапсихической области и ее определенных частных областей. Можно выделить несколько главных значений.

1. Сознание как активное состояние познавательного и действующего субъекта (потерять сознание — быть в сознании).
2. Сознание как область связанной системы знаний субъекта (сознательное — бессознательное — измененное состояние сознания).

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 06-03-00243а.

Иногда в этом же значении говорят о сознании надындивидуального субъекта (классовое сознание).

3. Сознание как структура связи, которая осуществляет самоорганизацию субъекта. Английский язык здесь колеблется между словами Mind и Self, чаще употребляется второе. «Центральной особенностью личности является самоорганизация, или Self»¹.
4. Сознание как самосознание. Иногда такое понимание формулируется косвенно, например, через определение функций сознания: «К функциям сознания относятся: а) наблюдение самого себя и окружения, это позволяет отдавать себе отчет в том, что происходит...; б) контролирование своих действий....», то есть фактически сознание понимается как наличие рефлексии².
5. Сознание как носитель текущего мысленного содержания. «Восприятия, мысли и чувства, переживаемые человеком в любой момент времени, образуют содержание его сознания»³.

Психика и сознание

В психологии несравненно чаще используется понятие «психика», нежели понятие «сознание». Прежде всего следует сказать, что оба термина не имеют устоявшегося значения. Только узкоспециальная терминология более-менее точна, а терминология в глобальных областях запутана; в русскоязычной литературе путаница отчасти связана с проблемой перевода: нет устоявшихся переводов слов «сознание» и «психика» с английского и на английский. В английском употребляются mind, consciousness, cognition, mental (прилагательное), что размывает значение этих слов и в русском языке. Пример с переводом книги Д. Деннета «Виды психики» для «Kinds of minds» кажется мне курьезом путаницы понятий, но этот курьез отражает реальную проблему перевода в области философии сознания: в русском языке меньше терминов, чем в английском, и когда в английском тексте содержательно используются все, в русском не хватает слов. В данном случае перевод «сознание» был зарезервирован для слова consciousness, и для mind не нашлось ничего лучше чем «психика» (а были еще «раздражимость» и др.). В результате создается впечатление, что сознание является одним из «видов психики», что в общем не так.

Есть противоположная традиция — противопоставление этих понятий. Вот что пишет Василюк: «Основная проблематичность жизни в легком и сложном мире не внешняя (Как достичь цель? Как удовлетворить потребность?), а внутренняя (Какую цель поставить? Ради чего действовать?). Если в реалистическом мире развивается психика, то в легком и сложном — сознание, как “орган”, предназначение которого — согласование и сопряжение различных жизненных отношений»⁴.

¹ Ingham J. M. Psychological Anthropology Reconsidered. Cambridge, 1996.

² Аткинсон и др., «Введение в психологию», СПб, М., 2003, С. 232.

³ Там же.

⁴ Василюк Ф. Е. Жизненный мир и кризис: типологический анализ критических ситуаций. Психологический журнал, № 3. 1995.

Здесь, конечно, мы имеем пример личной терминологии, возможность которой дает нечеткость терминов. Но это нам позволяет обратить внимание на то, что сознание можно и нужно рассматривать как несводимое к психике. Если психика — это, в общем случае, явление природное, то сознание не является природным феноменом. Думается, что его скорее следует определить как феномен организации или структуры. Хотя, конечно, это вопрос открытый.

Однако если это различие будет адекватно для философии, то для психологии оно не адекватно, поскольку она все равно будет изучать определенный феномен, свойственный природе человека, будет называть его сознанием и пытаться его содержательно наполнить.

Бихевиоризм в психологии и философии

Был довольно долгий период времени, когда в психологии господствовало мнение, что изучать научными методами можно только то, что возможно зарегистрировать внешне, то есть только действие. Это было радикальным образом постулировано в подходе бихевиоризма.

В непосредственной связи с психологическим бихевиоризмом находится философское направление логический бихевиоризм, которое совершает попытку логическими средствами показать, что понятие сознания является категориальной ошибкой, у него нет референции.

Имеются две версии логического бихевиоризма. Согласно слабой версии, распространенной среди философов психологии (Халл, Спенс), всякий осмысленный психологический язык оказывается языком описания поведения. В этой версии обосновывается возможность для психологии быть точной наукой, предоставляющей проверяемое знание, и указывается, что для этого из терминологического словаря психологии должны быть исключены «ментальные предикаты» («больно», «радостно»), доступные только интроспективному отчету. В этой форме логический бихевиоризм позволяет привести аргументы против скептической посылки, согласно которой никакое знание о ментальном состоянии других людей невозможно. Сильная версия логического бихевиоризма состоит в утверждении, что ментальными терминами не следует пользоваться, так как у них нет референтов — ментальных состояний. Сильной версии придерживались основоположники психологического бихевиоризма Э. Торндайк и Дж. Уотсон, представитель необихевиоризма Б. Скиннер, у которых она служила идеологической базой экспериментального метода; философскую разработку этой версии осуществили К. Гемпель и Г. Райл. Неверифицируемые предложения, содержащие данные интроспекции, квалифицируются как бессмысленные, научная работа с ними невозможна, и поэтому они не являются предметом для обсуждения. Термин «сознание» является сокращенным термином для телесного поведения. По мнению Райла, употребление ментальных терминов в естественном языке является категориальной ошибкой, гипостазированием, наделением некой сущностью слова, которое обозначает на самом деле способ поведения или предрасположенность к поведению. Отрицается существование внутреннего мира: например, воображение не есть продуцирование образов, но вид притворного поведения; убежде-

ние — это не существующая в сознании мысль либо сила, но предрасположенность вести себя определенным образом и т.п.

Трудно отделаться от чувства, что логический бихевиоризм в версии Райла — это нарочито парадоксальная философия, наподобие зеноновских апорий или солипсизма, потому что нельзя утверждать что-либо подобное всерьез. К тому же подобный ход мысли чреват, если можно так выразиться, матом в один ход на собственном поле: например, легко показать, что понятие «категориальная ошибка» является такой же по типу ошибкой, так как просто гипостазировало определенное поведение (речевого поведения по гипостазированию, скажем, сознания). Тот, кто желает идти в бихевиоризме до конца, никак не может привлекать для обоснования логику, ибо она рождается и плодотворно функционирует совсем в другой, в противоположной парадигме. «Логический бихевиоризм» — это оксюморон по природе своей.

Тем не менее, в философии эти споры привели к тому, что современная аналитическая философия сознания, хотя и активно пользуется этим понятием, ищет альтернативные стратегии его деконструкции / объяснения / переформулирования / редукции. Направление это достаточно продуктивное, так как за века господства картезианской парадигмы о сознании как об особой сущности было сказано достаточно, и вполне разумным представляется поискать, не скрывается ли за этой сущностью какая-то иная сущность. (Ответ, думается, будет отрицательным, но сам поиск — плодотворным).

Исследования переживания

Эмпирическая психология сегодня вернулась к использованию понятия сознания в связи с возрождением в семидесятых годах интроспекционизма, следовавшим после краха программы бихевиоризма.

Более того, даже если бы не было этого краха, интроспекционистские исследования все равно развивались бы, потому что наука по своей природе не может запретить себе исследовать какой-либо предмет, если его реально и объективно можно исследовать; а переживание исследовать можно, несмотря на неточность получаемых данных, потому что оно все же представляет из себя вполне объективный феномен.

Как выше было сказано, в примерном приближении объекты изучения психологии можно разнести на два класса: те, которые сводятся к действию, и те, которые сводятся к переживанию. Интересную мысль о границе между ними высказывает отечественный исследователь Ф.Е. Василюк⁵: действие возникает в сфере возможности, переживание — в сфере невозможности. Я употребляю термин «переживание» намеренно, хотя для того, что он обозначает, употребляется не только он; в современной аналитической философии чаще говорят о «ментальных состояниях» (mental states). Однако смысловая область термина «переживание» шире, и этим я хочу подчеркнуть, что полезно обращаться и к старым разработкам основоположников психологии, например, В. Дильтея, который пользовался понятием «переживание» (Erlebnis), и к феноменологии, оперирующей понятием

⁵ Василюк Ф.Е. Переживание и молитва. М., 2005.

«опыт» (Erfahrung / experience), и к современным психологическим школам, изучающим переживание (experience). В аналитической философии вокруг качественной специфики переживания развернулся так называемый спор о qualia, в существо которого сейчас мы вдаваться не будем.

Закономерности, которые управляют деятельностью и переживанием, по-видимому, разные, хотя по сей день не прекращаются попытки трактовать переживание как один из видов действия. Для психологии существенно то, что изучение переживания невозможно без обращения к данным интроспекции.

Это обращение в свою очередь сопряжено с рядом эффектов. Прежде всего, при обращении к интроспекции приходится сталкиваться с тем, что, как было показано еще Гуссерлем, основное свойство сознания есть полагание смысла. Смысл же неотъемлемым образом представляет собой связь. Как бы ни трактовать эту связь — как связь между объектом и знаком, как связь между знаком и его ментальной репрезентацией, как отсылку к прошлому опыту, как указание на элемент поведения, как ассоциацию между похожими мыслями, как аналогию между похожими структурами, как синтаксическую связь, в конце концов — все равно так или иначе оказывается, что между собой многообразными связями соотнесены элементы разных уровней и едва ли не всё связано со всем. Поэтому выделение атомарного переживания «в чистоте» психологическими методами невозможно. В связи с этим внутри психологии не утихает стремление обратиться к психофизиологии и зарегистрировать переживание приборными методиками (нейрохимически, электрофизиологически, томографически или еще как-либо). Однако и приборные методики, при всей их объективности, не могут обойтись без интроспекции хотя бы для установления первоначального соответствия между внутренними и объективно регистрируемыми состояниями.

Итак, критерием сознания в психологии чаще всего является а) наличие мышления (в специфически человеческом виде: абстрактного, вербального, понятийного и т.п.), что позволяет отличить человека от животных, и б) наличие переживания, что позволяет отличить человека от компьютера. Таким образом, можно заметить, что человек мыслится чем-то средним между животным и компьютером: с животными его роднит переживание, с компьютерами — мышление. Вопрос о том, имеют ли переживания человека качественную специфику по сравнению с переживаниями животных, а также широко дискутируемый вопрос, можно ли моделировать мышление человека на компьютере, я предлагаю не рассматривать. На мой взгляд, сознание следует искать в принципе не там.

Почему? Давайте обратим внимание, что сознание можно помыслить и без мышления, и без переживания.

а) Сознание без мышления

Отдаю себе отчет, что предположение «помыслить без мышления» звучит на первый взгляд самопротиворечиво, однако думаю, что ничего особо противоречивого в этом нет. Почему бы не представить себя кем-то, кто, допустим, только видит, но ничего про это не думает? Мне кажется, это возможно, и так же возможно представить себя в сознании, но без мыслей. Такое состояние, например, знакомо тем, кто занимался медитацией. Про мышление можно сказать множество вещей, которые будут сказаны именно про мышление и не будут относиться к сознанию. Скажем, Выготским было показано, что к 12 годам мышление пре-

терпевает, некоторым образом, понятийное созревание, и в дальнейшем мышление взрослого принципиально не изменяется. Но из этого неверно было бы делать вывод, что сознание так же «созревает» к 12 годам и не меняется дальше. Еще пример: возможность говорить о вынесении мышления за пределы индивидуального мозга не означает, что параллельно выносятся и сознание; а возможность говорить, что сознание бывает надындивидуальным, не означает, что возможно надындивидуальное мышление. Еще пример: мышление может протекать бессознательно (во сне, во фрейдовском бессознательном, интуитивно). Сознание может приходить в измененное состояние при внешне сохранном мышлении. Примеры можно продолжать.

Вообще, на мой взгляд, когнитивистская редукция сознания глубоко ошибочна. Настолько очевидно, что сознание и мышление суть разные вещи, что удивительно, что их смешивают. Поскольку это, несомненно, идет от Декарта, то хочется сказать, что именно отождествление сознания и мышления, а вовсе не дуализм сознание/тело, является подлинно тяжелым наследием картезианской парадигмы.

б) Сознание без переживания

Отделить сознание от переживания сложнее, но тоже возможно. Так, самоотчет о переживании отделен от переживания. Возможны особые состояния сознания, которые тоже отделены от переживаний. Если бы человек не способен был подняться над переживаниями, то не было бы оснований говорить о его свободе, но такие основания есть. Кант, скажем, доказывает, что долг не является чувством (переживанием): он не основан на желании удовольствия, а представляет собой моральный закон, основанный на свободе. Вообще, переживание — природно обусловленный феномен, и свести сознание человека к переживанию означает попытку объяснить его природной причинностью. Но природная причинность делает ненужной, собственно, сам феномен сознания.

Важно не ограничиваться бинарной оппозицией «мышление — переживание», ибо ни то, ни другое, ни они вместе, хотя ими и сопровождается большинство состояний сознания, не исчерпывают его.

Сознание и самосознание

Как указывает Г. Хант⁶, споры о природе сознания в рамках когнитивных наук заходят в тупик. Для того, чтобы понять человеческое сознание, нужно привлечь новые подходы (сам он предлагает взять за основу «экологический» подход Дж. Гибсона, который объясняет сознание необходимостью символической репрезентации информации ради обмена ею между анализаторами).

Но мне кажется, что главный признак, делающий человеческое сознание именно человеческим — это наличие самосознания и связанной с ним трансценденции.

Само по себе самосознание вытекает из наличия обратной связи, необходимость которой диктуется управляющими функциями мышления. То есть об-

⁶ Хант Г. О природе сознания. М., 2004.

ратная связь входит в управляющую схему и в достаточно сложной компьютерной системе. Звенья обратной связи, возможно многочисленные, не обязательно стянуты в центр, поэтому из одного факта наличия обратной связи мы не можем сделать вывод о появлении Я и сознания. Человеческая управляющая система формирует такой центр, возможно, вследствие необходимости сообщать о себе как о единичном индивиде в системе социальных отношений. Обратим внимание, что достаточно даже минимальной неопределенности, наличие которой ведет к появлению широкого диапазона свободы. Первоначально свобода появляется как возможность принять то или другое управляющее решение. Очевидно, что чем больше управляющие звенья связаны друг с другом и чем больше они могут обмениваться информацией, тем больше свобода в смысле широты диапазона принятия возможных решений. Поэтому стягивание управляющих связей в точку выгодно целому системе в смысле расширения диапазона ее свободы.

Но и наличие управляющего центра, стянутого в точку, не дает возможности еще говорить о сознании в подлинном смысле этого слова.

Сознание в подлинном смысле появляется вместе с трансценденцией. Под этим понимается способность формулирования вечных, определенных лишь самими собой идей и законов, управляющих свободой. Например, такова автономная этика. Кант показывает, что категорический императив не определяется никакими целями, помимо собственно моральных. Способность человека формулировать такие цели, которым должно следовать ради них самих — это способность к трансценденции. Ее нельзя объяснить посредством сведения сознания ни к мышлению, ни к переживанию.

Может ли психология оперировать таким концептом сознания? Возможно ли его изучать эмпирически? Этот вопрос пока нужно оставить открытым.

Априори психолога*

В традиционном разделении «наук о природе» и «наук о духе» место психолога все еще не найдено. В пределах одного университетского факультета психологии можно найти мирно уживающихся и даже находящих общие темы для разговоров и исследований представителей и тех, и других наук. В нашей работе делается попытка дать психологу не просто промежуточную позицию, но совершенно особый горизонт психологических явлений, задаваемый соответствующим профессиональным априори, корнящимся в донаучном и допсихологическом «жизненном мире»: направленность на понимание человека, опосредованное объективным психологическим знанием.

В своем позднем труде «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерль вновь вернулся к вопросу об отношениях философии и психологии, впервые поднятому в «Логических исследованиях», но теперь рассмотрел его в новом ракурсе. Общим для обеих работ является отношение к попыткам научной психологии (физикалистской, натуралистической — называет ее Гуссерль) вторгнуться на поле человеческих сознательных переживаний. Эта психология приписывает душе «способ бытия, принципиально схожий со способом бытия природы»¹, стремится описать дескриптивно выделенные душевные феномены в духе естественных наук, как закономерные последовательности явлений. В «Логических исследованиях» борьба с «психологизмом» имела целью высвободить из-под этой экспансии логические и математические истины. В «Кризисе» Гуссерль ставит другие цели: исследовать структуры «жизненного мира» — смыслового каркаса и реальной среды человеческой жизни. Теперь Гуссерль не столько стремится «очистить» поле своей мысли от вторжения физикалистской психологии, но показать, что физикалистская психология недостаточна именно как психология. Развиваемый им феноменологический способ мышления открывает область собственно психологического знания, которая до сего момента не была ясным образом выделена и понята как таковая.

Рассматривая историю европейских наук, Гуссерль показывает, что непродуманная натуралистическая позиция в психологии неизбежно должна была

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 04-06-00274.

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 93.

привести науку к казавшимся поначалу только неприятными, а по сути к неразрешимым проблемам отношений физики и психологии, порождая парадоксальный скепсис, который, хотя и ощущался как абсурдный, но никак не поддавался правильному толкованию. Этот скепсис направлялся прежде всего против образца рациональности, против математики и физики, и даже пытался обесценить смысл их областей (математическое пространство, математическая природа), трактуя их как психологические фикции (Беркли, Юм). В высшей степени успешные и ежедневно преумножаемые результаты в целом ряде наук, при новой направленности взгляда, а именно при взгляде со стороны психологии, в области которой эти свершения осуществлялись, стали совершенно непонятны².

Действительно, при натуралистическом подходе к психическим и сознательным явлениям вопрос об истинности представлений познающего субъекта не может быть даже поставлен. Если психические явления лишь вещи в ряду других вещей, если психические состояния чередуются законосообразно, подобно физическим явлениям, то знание может появиться только заключенным в кавычки, как «знание». Именно в таком виде оно обсуждалось в связи с проблемами «искусственного интеллекта» во второй половине XX века. Здесь в принципе наиболее сильным аргументом в пользу «мышления» компьютеров был признан так называемый тест Тьюринга, описанный им в книге «Может ли машина мыслить»³: если вы, задавая какие угодно вопросы, не сможете отличить ответы компьютера от ответов человека, то и утверждать, что человек мыслит, а машина нет, у вас не остается оснований.

Я не утверждаю здесь, что в какой-то альтернативной ненатуралистической, «правильной» психологии вопрос об истинности знаний, напротив, поставить и решить легко. Однако Гуссерль совершенно точно указывает на непреодолимый конфликт, порожденный научной установкой XVIII века: с одной стороны поразительная успешность и эффективность математического естествознания, где слова «книга природы написана на математическом языке» вместе с верой в безграничные возможности человека расшифровывать эту книгу не кажутся преувеличением; с другой — бледная, отравленная скептицизмом тень, которой это познание представляется объективной психологии.

В «Кризисе» и в «Амстердамских докладах» Гуссерль разъясняет роль трансцендентальной феноменологии для психологии. Трансцендентальная феноменология выявляет смысловые структуры данности мира человеку. Разумеется, «объективно существующий мир» никакого смысла иметь не может, смысловые структуры «появляются» в нем благодаря субъекту. Но трансцендентальная феноменология заключает в скобки вопрос о существовании «объективного мира», и тогда смысловые структуры приобретают по меньшей мере равный онтологический статус: они не менее «существующие», чем протяженные вещи.

Что касается психологии, то работа трансцендентальной феноменологии проясняет ее понятийный аппарат. Трансцендентальная феноменология становится к психологии в отношение, подобное отношению математики к естествознанию, становится «чистой психологией». Однако вопрос об онтологическом статусе смысловых структур психология решать не обязана. Собственно так и понимают

² Там же. С. 98–99.

³ Тьюринг А.М. Может ли машина мыслить? М., ФизМатГИЗ, 1960.

роль феноменологических описаний в психологии некоторые современные психологи⁴. Таким образом, феноменологический подход в духе Гуссерля до определенных границ действительно расширил поле психологии. Однако — лишь до определенных границ. За этими границами оказались достаточно представительные психологические направления (например, психоанализ во всех формах), за эти границы вышли также и философы следующего за Гуссерлем поколения. Новые мотивы в феноменологию вводит М. Хайдеггер. К.-О. Апель так характеризует изменение: Гуссерль знает лишь формально-логическую и семантическую истину некоторого «сознания вообще», Хайдеггер же придает прагматическому измерению значения радикальное преимущество перед формально-логическим измерением и фактической правильностью⁵. Но на этом новация не останавливается. Смысловые структуры данности мира человеку прагматически обусловлены (в этом вопросе Хайдеггер находится в согласии с американским прагматизмом и европейским марксизмом). Но по Хайдеггеру, не только формы этой «усредненной повседневности озабоченного имени дела», но даже смысловые ориентиры практики историчны.

Но это ставит под вопрос также и само трансцендентальное предприятие Гуссерля (как и всякую трансцендентальную философию). В. Дильтей в свое время писал о возможностях трансцендентального метода давать внеисторическое знание: «Никакая магия трансцендентального метода не может сделать возможным то, что само по себе невозможно. Никакое заклинание из школы Канта тут не поможет. Кажущаяся возможность это сделать сводится, в конце концов, к тому, что гносеолог располагает этой связью (связью переживаний — А.К.) в своем собственном живом сознании и переносит ее оттуда в свою теорию. Он предполагает ее. Он пользуется ею. Но он ее не контролирует»⁶. Это значит, по Дильтею, что приоритет в раскрытии смысловых структур принадлежит психологии — правда, психологии «понимающей», которая до сих пор так и не обрела твердый методологический фундамент. Тем не менее, даже максимально общие смысловые структуры, такие, как экзистенциалы Хайдеггера, в принципе не могут считаться (в соответствии с собственной хайдеггеровской мыслью) незыблемыми и непреходящими.

Тем не менее, феноменологические процедуры, извлекающие способы данности мира действующему субъекту из его (субъекта) собственного опыта, хотя и не дают столь же совершенный, как платоновские идеи, результат, все же, согласимся, задают некую «чистую психологию» в гуссерлевском смысле.

Однако подобные рефлексивные процедуры не исчерпывают смысловых структур, интересующих и уже введенных в психологию. Может быть, для нас бо-

⁴ См., например: *Мэй Р.* Происхождение экзистенциальной психологии // *Экзистенциальная психология*. М., Апрель-пресс, 2001. С. 31.

⁵ *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., Логос, 2001. С. 58–59. Впрочем, данная Апелем характеристика эволюции феноменологии не учитывает один важный момент в эволюции самого Гуссерля: в «Кризисе...» и особенно в «Началах геометрии» он сам описывает смысловые структуры как историчные — в процессе оседания порожденных смыслов в знаковые формы и их реактивации (всегда не тождественной исходному смыслу) в череде поколений.

⁶ *Дильтей В.* Описательная психология. СПб., Алетея, 1996.

лее, чем историчность «чистой психологии», важна другая тема. Хотя Ж.-П. Сартр в книге «Бытие и ничто» называет свой подход феноменологическим, его отличие от феноменологического метода Гуссерля существенно. Сартр показывает, что смысловые структуры сознания не исчерпываются способами данности мира, а самые важные смыслы — это способы отнесенности сознания к самому себе. Одна из таких структур — самообман (*mauvaise foi*). Сознание, пребывающее в самообмане, должно быть одновременно и лжецом и обманутым, скрывать от себя нечто, что должно быть хорошо известно, чтобы быть скрытым. Не буду излагать примеры Сартра, которые потребуют слишком большого объема текста. Психологам же хорошо известны совершенно аналогичные структуры сознания, описанные Э. Берном в книге «Игры, в которые играют люди» — не столь тонкие, как сартровские, но зато очень компактные. Вот один из примеров.

Дама приходит в гости и задает вопрос, что ей предпринять в некоторой сложившейся ситуации. Присутствующие предлагают различные выходы, а дама аргументирует, почему каждый данный совет неприемлем. Будучи совершенно искренна, она не осознает, что настоящий ее выигрыш в том, что ее советчики оказываются несостоятельными, она же находится в центре внимания.

Чтобы не понимать очевидную цель игры, при этом уверенно эту цель достигая, сознание должно само себя обманывать. Но каким же способом психологи Сартр и Берн могли вообще прийти к пониманию и описанию этой самой себе не данной структуры сознания? Рефлексия, как пишет Сартр, неминуемо разрушает самообман, переводя его либо в прямой и циничный обман, либо разрушая как форму сознания и поведения. Это значит, что такой способ данности сознания самому себе не может появиться благодаря феноменологической редукции по Гуссерлю. В таком случае здесь осуществляется понимание смысловой структуры другого сознания, которое опосредуется восприятием поведения⁷ обладающего этим сознанием индивида, но не может быть прямым восприятием, а может быть только находчивой интерпретацией поведения. Мы имеем здесь дело с одной из *исходных форм отношения сознаний*, которую, надеясь на дальнейшие уточнения, пока назовем *опосредованным внешним знанием вчувствованием*.

На самом деле и исторически обусловленные формы самопонимания, и формы понимания другого имеют общий знаменатель: в онтогенезе они опираются на первичное понимание *себя и другого*, актуализирующееся посредством языка. Исторически изменчивые средства (обыденного) языкового описания смысловых форм не могут быть актуализированы субъектом вне его опыта понимания — себя и других одновременно. Такие слова, как воля, желание, терпение и др., могут осваиваться ребенком только в единстве, где понимание поведения другого опосредуется собственными переживаниями и языком, самопонимание опирается на язык и понимание поведения другого (возможно, непрозрачного для этого другого), а овладение употреблением слова — обоими видами понимания⁸.

Понимание себя и понимание другого «равноисходны» и взаимосвязаны. Но при этом понимание другого не является только лишь более или менее точ-

⁷ Э. Берн считает себя последователем бихевиоризма.

⁸ Принципиальная позиция «позднего» Витгенштейна — приватный язык невозможен. Для нас это значит, что языковое самопонимание и самоописание возможны для человека только в коммуникации.

ным воспроизведением и повторением его переживания — это становится ясно, если обратиться к языковой коммуникации. Понять сказанное и понять говорящего — разные вещи. Это идеальные полюса, между которыми располагается континуум возможных установок понимания. Непосредственное понимание сказанного крайне редко встречается вне контекста «усредненной повседневности». Обман, шутка, ирония — эти модусы высказывания выводят понимание из непосредственности уже в обыденном общении. Сюда же можно отнести и *сам факт высказывания*, поскольку он мотивирован ситуацией говорящего, — тем самым высказывание всегда уже расслоено на непосредственный смысл и смысл контекста произнесения.

Пример интерпретации поведения-высказывания как игры по Берну или самообмана по Сартру показывает, что психологу свойственно располагаться на континууме понимания «понимание сказанного — понимание говорящего» вблизи полюса «понимание говорящего». В историческом познании философская герменевтика уже уловила аналогичный мотив: стремясь понять исторические тексты и иные выражения духа прошлых эпох на их собственных основаниях, историк реконструирует соответствующий контекст, но «признание инаковости другого, превращающее эту инаковость в предмет объективного познания, есть ... принципиальная приостановка его притязаний на истину»⁹. Психология имеет дело с подобными проблемами в кросс-культурных исследованиях, но гораздо более важное отличие психологического подхода к исследованию человека от исторического состоит в том, что психология опирается на пласт знаний, организованных по естественно-научному типу — психофизиологических, социально-психологических и т.п. знаний, описывающих те или иные «объективные закономерности».

То, что психологическая наука отнюдь не достигла идеала строгости, для нас здесь совершенно не важно. Как бы ни были точны или, напротив, сомнительны знания объективной психологии, важно, что они в гуманитарно ориентированной психологии используются и должны использоваться. Точнее говоря, важно, *как* они используются и должны использоваться. Здесь можно только наметить пути дальнейшего исследования.

Мы исходим из того, что дело психолога: понимать человека. Понимаются смыслы — и не случайно в последние годы проблемы смысла занимают значительное место в психологических публикациях. Но подобно тому, как понимание смысла исторических событий есть понимание смысла, который может и не порождаться и не переживаться каким-либо действующим в этом историческом процессе сознанием, так и психолог в профессиональной своей позиции понимает человека не в его аутентичном переживании. Это профессионально развиваемый, но базирующийся на изначальной способности модус понимания. Когда говорят «писатель Лев Толстой — великий психолог», подразумевают родственную этому модусу развиваемую в литературной традиции способность. Безжалостные толстовские описания некоторых его персонажей близки описанным Сартром структурам самообмана. И те и другие опираются на пронизательное истолкование поведения.

Знания, получаемые от объективной психологии, расширяют арсенал опосредований, и объективное знание встраивается в психологические интерпретации ситуаций индивидов и коллективов. Последний тезис вовсе не является

⁹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., Прогресс, 1988. С. 359.

«коперниканским переворотом». В действительности по современному стандарту почти во всякой статье по экспериментальной психологии имеются разделы «методика» и «результаты», в которых исследовательская ситуация описывается «на языке наблюдений», позволяющем различные дальнейшие интерпретации¹⁰; и раздел «обсуждение», в котором и производится авторская интерпретация исследовательской ситуации в терминах более высокого теоретического уровня — собственно психологическая интерпретация. Там же могут высказываться различные психологические соображения об особенностях данной уникальной ситуации, повлиявших на результат.

Таким образом, смысловая структура «способ данности другого субъекта», который мы и хотим назвать *априори психолога*, просматривается уже на уровне собственно научной психологии, но становится явной на следующих уровнях. Кроме уровня объективного знания, в «здании» психологии можно выделить еще два: уровень гуманитарный и уровень экзистенциальный¹¹. Гуманитарное, понимающее знание человека может быть как пониманием отдельного индивида, так и групп разной степени интегрированности и разного объема, вплоть до этносов. Хотя, как уже говорилось, психологическое понимание никогда (или почти никогда) не является непосредственным «вчувствованием», оно всегда имеет эмпатийный аспект. Его отсутствие может наблюдаться только в чисто физиологическом описании, но уже из описаний поведения этот аспект практически не устраним. Даже описания «на языке наблюдений» включаются в психологическое знание, будучи поняты и интерпретированы, т.е. переведены на язык понятий, исходно обладающих «эмпатийной составляющей». Детальную аргументацию последнего тезиса нам придется отложить. Здесь повторим, что понятия обыденной психологии присваиваются в онтогенезе в процессе эмпатического соотнесения собственных переживаний с понимаемым поведением и телесными проявлениями другого и тем, как этот другой интерпретирует поведения и телесные проявления. Научные психологические понятия суть всегда уточнения этих обыденных и сохраняют следы своего происхождения.

Не будем пока пытаться проводить достаточно четкие границы между гуманитарными психологическими интерпретациями и пониманиями, и теми, которые должны быть отнесены уже к более высокому уровню — уровню высших человеческих устремлений и предназначения человека. Здесь даже эта почти невинная формулировка (высшие человеческие устремления) может вызвать решительный протест. Именно это и дает предварительное основание для проведения границы. Характеристики гуманитарного уровня, по-видимому, должны быть таковы, что не вызовут протеста сообщества, а высший уровень предварительно характеризуется лишь негативно. Необходимость же его введения и обсуждения вытекает из того факта, что современные теории личности явно выходят за пределы гуманитарного (в нашем смысле) согласия.

Априори психолога — это направленность на понимание человека и его ситуации, опосредованное объективным знанием — как собственно психологи-

¹⁰ Эти различные интерпретации и появляются в случаях, когда статья вызывает критический интерес сообщества.

¹¹ Кричевец А. Н. Многоэтажная психология. Эскизный проект // Мир психологии, 2005, № 3. С. 218–233.

ческим, так и почерпнутым из смежных областей. Опосредованность понимания объективным знанием отличает психолога от гуманитария сферы «наук о духе». Направленность на понимание отличает его от ученого-прикладника в сфере естественных наук, поскольку понимание не может использоваться инструментально, в стиле «инженерии человеческих душ», а обычно встраивается в коммуникации, так или иначе апеллирующие к личности пунятого.

Подобно тому, как кантовское трансцендентальное исследование выявило систему априорных форм чувственности и категорий рассудка, задающих естественнонаучную познавательную установку, а экзистенциалы Хайдеггера суть самые общие формы понимания и самопонимания человека, спрошенного о его «умении быть», априори психолога также может исследоваться в направлении систематизации «структур понятности»¹². Эти психологические квази-категории должны, в частности, соединять антиномически противопоставленные Кантом свободу и причинную обусловленность. Такое соединение действительно, поскольку «практический разум» продвинутых психологов производит его постоянно, а потому и возможно, хотя и вне границ «чистого разума» — что и не удивительно, поскольку понятие понимание не подводится под категории рассудка. Будущая сетка квази-категорий по отношению к априори психолога еще ждет своего Канта, который приведет в систему самые разные способы психологического понимания человека человеком.

¹² Словосочетание принадлежит М.К. Мамардашвили и использовано им в несколько более широком контексте (*Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М., Прогресс, 1993. С. 204*).

Нейронные предикторы поведения

Психологические тесты давно уже недостаточны для прогноза поведения человека. Мы разрабатываем иную альтернативу. Впервые две нейрофизиологические константы, Г. Бергера ($F=10$ Гц) и М.Н. Ливанова ($R=0.1$), имеющие ясный смысл и доступные независимой оценке по параметрам электроэнцефалограммы, включены в десяток несложных алгебраических уравнений, выведенных дедуктивно из простой предпосылки об устойчивых волнах нейронной активности. Наши формулы для расчета скорости обработки информации человеком, емкости кратковременной памяти и другие, обобщают известные в психологии численные закономерности и объясняют множество опытных данных в психологии и смежных дисциплинах, приближая психологию к уровню более развитых естественных наук, таких как физика, химия или генетика. По параметрам электроэнцефалограммы, зарегистрированной в стандартных условиях, вычисляются без единого вопроса к испытуемому многие личностные особенности поведения конкретного человека, в частности, его способность обучаться, стремление соблюдать установленные в обществе нормы поведения, качества лидера и т.п. В опытах по проверке выявленных нами новых закономерностей приняли участие за последние годы в общей сложности около тысячи испытуемых. В результате появилась возможность разработки фильтров, пропускающих вверх по всевозможным вертикалям власти высоконравственных и дальновидных специалистов. Это, пожалуй, самая главная задача психологов в текущем столетии, ибо благополучие населения любой страны в наше время высоких технологий определяется, в первую очередь, составом управляющей обществом элиты, но отнюдь не размерами территории и богатыми природными ресурсами.

Феноменология сознания Гегеля
как гносеологическая интенциональность
художественного творчества

Существенный методологический прием персонологизации «духа» как составляющая гегелевской философии искусства и как пространственно-темпоральный момент антропологического развития духа — внеположенной научным измышлениям философской абстракции, предстает, на наш взгляд, эволюционной ипостасью теории гносеологических интенций художественного творчества, в гегелевском понимании. Прием этот является сущностным не только в методологическом ракурсе, но и в буквалистской его интерпретации — тождество — «я — бытие — я — знание», образуя феномен саморефлексии сознания, воплощает форму сущности: «Через эту рефлексию — в — самое — себя дух завершает свое освобождение от формы бытия, дает себе форму сущности и становится «я»¹. «Дух как «я» есть сущность...» (3, 221). Категориальная симптоматика «духа» олицетворяет философскими формулами метафоричных образов движение сознания, — движение, символизирующее становление природы художественного познания; и потому обретшее тривиальный оттенок, определение деятельностно-мерной парадигмы последнего есть структурированность сознания, пресуществленная номологической деятельностью «я». Итак, представим в виде схемы «динамический пейзаж» (Е.Л.) гносеологической интенциональности, по Гегелю:

простое представление;
метод «действительного различия»;
диалектичное движение «понятия»;
рефлектирующая сила суждения;
саморефлексия («я» непосредственно рефлектирует в себя);
логическое определение объекта.

Финальная стадия «логического определения объекта» «есть то, что тождественно в субъекте и объекте, их абсолютная связь, то, соответственно чему объект есть нечто, принадлежащее субъекту» (3, 221). В продолжение гегелевских слов скажем, что данное умозаключение есть порожденный феномен мыслящего сознания в актуализации эволюционных критериев (идея духа как «я» = субъект ≠ объект) «я» как субъекта художественного сознания, воплощенного художественного мышления; поэтому универсализм «семы» понятия тождественности субъект-объект-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., Мысль, 1977. Т. 3. С. 216 (далее указание на данное издание представляется в тексте, с приведением тома и страниц).

тного отношения предполагает метаморфозу художественного сознания — трансформацию иллюзорной достоверности мифических сущностей в очевидность природы предметности, «вещности». И только в художественном творчестве казус эмпирического мира «материализуется» и данностью восприятия, и принадлежностью знания как энтелехией возможного. Итак, непостижимое эмпирически обретает плоть существующего вида в сфере умопостигаемого. Следовательно, истина художественного знания, завуалированная Гегелем идеей духа — я — сознания, полагает тождество феноменов предметных и умозрительных в процессе саморефлексии эйдетического сознания. И, если логика бытия «я» фокусируется «оправданностью» присутствия «другого», тогда самоотождествленность «я — сознания», выраженная формулой «я» = «я», претворяется не соразными сущностями «я — бытие» — «я — знание», а «я — мир», которое, впрочем, и есть аллегорический образ «я — сознания» — смысловое «эхо», как «мира внешнего отзыв». Обретенный вывод представляет гипотетическую попытку каузальной соразмерности теоретических предположений реципиента мира философии Гегеля логике суждений философа, как концептуально-знаковый синдром того, что «логическое определение объекта» и есть абсолютное отношение парадигмы субъект-объектного мира, обретающееся в мыслительном пространстве художественного сознания. «Другой», соотнесенный с «я», в проекции на континуальность художественного творчества, есть «иное» миробытия эмпирического. Ergo, искусство как «другое» мира есть целый мир — духовное отечество, — входящий в «я», но не гаммой аффектаций и простых представлений, а чередой умопостигаемых и, одновременно, переживаемых образов. Рожденному миру художественного творчества согармонична поэтико-религиозная версия сознания как Универсума, сознания как Вселенной². Мы, проецируя категории «субъекта», «объекта» на природу художественного знания, уточняя стилистический оттенок тождества, определяем, что мир не есть объект созерцания — предметное, вещное «другое», но есть принадлежность природы искусства, в том смысле, что и душа обладает своим искусством: «Рефлексия души в себя, «я», отделяет от себя этот материал (материал сознания — Е.Л.) и прежде всего дает ему определение бытия» (3, 225). По Гегелю же, субстанциальное начало сознания — это то, что в антропологической сфере есть душа. Логическое же определение объекта как предмета сознания выражает субстанциальное тождество «я — бытия» = «я — знания». Абсолютное отношение является, тем самым, абсолютизированной сущностью. Таким образом, мы обретаем гипотетическую номинацию «понятия» искусства как тождества бытия и сущности, в интерпретации классической гегелевской формулы³. Ретроградная эволюция становления понятия искусства заключена в предыдущих суждениях как умозакljučающих свойствах финального признака и может быть выражена следующей спекулятивной вариацией: всепоглощенность самотождественного «я» вбирает в себя две самости «я», образующие самодовлеющую сущность, обладающую самосознанием. Дух — единичное выражение самости, «достоверно знающей себя как абсолютную сущность», выступает в роли «я», но «я» единичного. По-

² «Омега» — лирический образ художественно-философской теории сознания в тейярдиизме.

³ Понятие есть «единство бытия и сущности». См. Гегель Г. Наука логики. М., Мысль, 1999. С. 669.

пробуем усилить гносеологическую направленность этой теории гегелевскими словами: «Но если это последнее (непосредственное, единичное «я» — *Е.Л.*) освобождается от еще присущей ему, таким образом, формы односторонней субъективности и понимается как проникнутая субъективностью понятия реальность, следовательно, как идея, то самосознание выходит тогда из своей противоположности сознанию, переходит к опосредствованному единству с ним и вследствие этого становится конкретным для — себя — бытием «я», ... разумом, познающим в объективном мире себя самого» (3, 224-225). Проникнутая субъективностью понятия реальность как субъективная достоверность искусства «не должна иметь никакого предела в объекте; она должна приобрести истинную объективность; и, наоборот, предмет со своей стороны должен не только абстрактным образом, но и со всех сторон своей конкретной природы сделаться моим. Эта цель уже предчувствуется верящим в себя самого разумом, но достигается она только знанием разума, познаванием в понятиях» (3, 223). Гегелевской трактовкой эпистемологии как целеполагания единства «я» и объекта, образующего принцип духа, мы дополняем собственную концепцию «понятия» искусства его гносеологической функцией, проецируя тройственный образ сознания на рефлексивную природу художественного познания. Интенциональность сознания, «заключенная» в имманентную философии Гегеля форму триединства как монологичной трехъипостасности, выражает разум в понятии духа, — метафорический образ пресуществления простой достоверности — вполне очевидной и допустимой в образе обыденного сознания — в мистическую сущность художественного сознания — реалию художественной истины. Но, поскольку образованный нами феномен — художественное творчество как «я — мир» — выражает тождество субъект-объектного; а абсолютное их соотношение — абсолютизированная сущность как акт художественного мышления, соединенная с саморефлексией души — бытием сознания, олицетворяют «понятие» искусства, в трактовке «понятия» субстанцией, а не логической дистинкцией, соответственно, и количество суждений, умаляясь до негативного, в гегелевском представлении, «единичного», воплощает, в действительности, прецедент всеобщего — «дух как суждение». А остающееся доселе невыявленным и абстрактным — абсолютизированная сущность как начало субстанциальности — таинственное «нечто», посредством чего объект становится достоянием субъекта, а «дух созерцает содержание предмета как самого себя», мы определяем эстетическим свойством предмета. Тогда метафилософия Духа в «понятии» искусства, благодаря концептуальной тональности «разума как понятия духа», концентрирует еще одну грань гносеологической рефлексии художественного сознания: суждение Духа и есть эстетическое суждение. Эстетическое суждение становится, таким образом, актом художественного мышления и эпистемологической функцией природы художественного знания.

Спекулятивный анализ познавательной сути художественного творчества мы провели в рамках категориальной системы философии Гегеля, уточнив в качестве доминанты бинарного союза: понятие — художественное творчество, «понятие» — многозначность смысла которого предполагает и сугубо литературоведческий дискурс — понятие художественного творчества — историко-литературную, теоретическую интерпретацию искусства как феномена художественной культуры, и методологическую нюансировку — художественное творчество как понятие — возможность универсальной философской аналитики феноменологии искусства

как субстанции — предмета спекулятивных рефлексий исследователя. Одну из любимых своих категорий Гегель конституирует в образе сознания — олицетворенного движения феноменологического духа, представляя возможность финальности бесконечного движения духа. В этом парадоксе содержится необходимый истинному мыслителю момент самообмана: «планетарное» круговращение логических конструкций, наконец, выходит за орбиту цикличности и погружается в «обитель» конечного умозаключения — и, может быть, поэтому, «понятие духа» уже есть разум. Однако, желанные «покой и воля» предстают «черной дырой», вновь «втягивающей» в себя мышление, эманлирующее антиподы: «Мы имеем поэтому здесь перед собой насильственное разобщение духа на различные самости, в — себе — и — для — себя, а также друг по отношению к другу совершенно свободные, самостоятельные, абсолютно непроницаемые, противодействующие — и в то же время все-таки тождественные друг с другом и, следовательно, не самостоятельные, не непроницаемые друг для друга, но как бы слитые вместе» (3, 248). Тогда иллюзия изъятий мыслительного процесса становится истинностью логических пируэтов образа. Смещение семантических и концептуальных акцентов — «дух как понятие» — вновь возвращает дух на «круги своя», актуализируя статус атрибутированности «разума» и подтверждая предпосланный нами тезис о том, что феноменология духа пресуществляет феноменологию сознания, а дух — ум есть форма субстанции искусства, выраженная тождественностью «понятия»: «... всеобщее новое проявление самосознания — понятие, которое в своей объективности знает себя как субъективность, тождественную с самой собой и потому всеобщую, есть форма сознания субстанции каждого существенного вида духовности...» (3, 247–248).

Субстанциальная природа художественного творчества выражается саморефлексией сознания: «В этом определении формы вообще (формы тождественности — *Е.Л.*) сознание в себе, содержащее как таковое *самостоятельность* противоречащих друг другу субъекта и объекта, исчезло; «я» в качестве высказывающего суждения имеет предмет, который от него не отличен, — *самого себя*, — *самосознание*» (3, 232). Гегелевский феномен самосознания мы, в гипотетическом суждении, определяем эстетическим сознанием, в котором совершается метаморфоза объекта сознания как предмета художественной рефлексии и «мыслительного определения» (Гегель) в субъективированный образ, предполагающий эстетическую явленность предмета, как сокрытые для глаз непосвященных — «грубых умов и сердец» (А. Блок) его интроспективные атрибуции — эстетические свойства: «...здесь предмет низводится или возвышается до *явления* некоторого *для себя сущего внутреннего*. Такое явление есть *живое существо*. С момента рассмотрения этого живого и загорается *самосознание*; ибо в живом существе *объект* превращается в нечто *субъективное*, — сознание открывает тут само себя как *существенное* предмета, рефлектирует из предмета в самое себя, становится предметным для самого себя» (3, 226). И вновь мы столкнулись с гегелевской концепцией коэволюции: интроспектированность сознания инспирировала интроспектированность предмета. Оксюморон идеалистических спекуляций — очередной парадокс философских умозаключений Гегеля? Отнюдь, нет. Напротив, этот логистический ход позволяет нам представить сугубо спекулятивный анализ художественного творчества его научной моделью. Итак, интроспектированность предмета, люминисцентно предстающая данностью его материи — рефлексия — свойство чу-

десного в парадигме физических характеристик предмета. Все таинственное и фантазмагорическое чуждается обыденности восприятия, конструирующей буквальный образ предмета, и грезит об эстетизации. Неодушевленное, лишенное «самости», образует, таким образом, сущее, поскольку обладает тем же механизмом сознания, что и художественно одаренный человек.

Рефлексия в самое себя предмета как рождение эстетического признака, таким образом, и есть мистифицированная возможность одухотворения предмета. «Обратное» движение сознания сопряжено с заключением в нем образа предмета, что предопределяет предметный уровень анализа в структурированности сознания, воплощающим, в данном случае, образ мышления о чувственном. Следовательно, умопостигаемое чувственное есть духовность, а синтетизм эстетического образа претворяет только принципы художественного знания: интенциональность сознания и ноуменальный динамизм природы предмета как его мифическую сущность. Однако, порожденный образ мыслительно-духовного видения — константен в статусе одухотворенного, поскольку одухотворенный предмет — не данность очевидного, не феномен достоверности, а явленность духовно сущего в сознании. Таким образом, принцип опосредствования Гегеля олицетворяет один из законов художественного знания — порождение эстетической предметности сознанием. Тогда феноменально-ноуменальная парадигмальность искусства трактуется как мир явленных, рефлексивно-опосредствованных образов сознания, а антропологизация Сущего и явление антропоморфизма — разумеющиеся атрибуты искусства, оригинально истолкованные Гегелем; утверждают безграничность и бесконечность художественного знания, постигающего мистическое и сверхъестественное столь же последовательно, сколь и пространство «пустой очевидности» (Гегель).

Феномен константной одухотворенности эстетического образа в субъективности восприятия предполагает проблему сущности и механизмов художественной рецепции. Догегелевская традиция философской эстетики утвердила достаточно консервативный принцип статуарности природы эстетического восприятия: художественное знание приобретает исключительно переживанием. Это подразумевает, что эстетическое знание о предмете не может быть достигнуто двойственным способом: из достоверного описания неэстетических свойств предмета — с одной стороны, и путем феноменологического анализа их эстетического характера, — с другой. Однако же, односторонность гипотезы генезиса знания посредством анализа внеэстетической парадигмы полифоничного образа предмета, — несомненна. Более того, если бы пути эстетического знания происходили бы через энтелехию человеческого воображения предмета⁴, то методологическое преимущество традиционного взгляда зиждется исключительно в сфере воображения как изначальной форме эстетического опыта. Поэтому, в гносеологическом дискурсе гегелевской эстетической теории мы концептуализируем возможность достижения художественного гнозиса в ареале эстетических свойств предмета, восполняющим изъяны чувственного опыта и конституирующим механизмы комплекса бессознательного. Таким образом, проблема экзистенции эстетического переживания, по Гегелю, заключается в гармонии взаимопроник-

⁴ Приведем в качестве примера феномен «представимости» музыки по партитуре из вереницы зримых образов.

новения сенситивных характеристик и умопостигаемой структуры предмета⁵. Это новшество опровергает традиционный ориентир философско—эстетической мысли XVIII века, состоящий в нивелировании аксиологического статуса эстетики: художественная рецепция обретается вне канонов знания и должна располагаться в «интерьере» чувственного переживания эстетических объектов, регламентированном данными чувственного опыта; ибо изначальность эстетического опыта ведет к имманентному восприятию природы объекта непосредственного переживания и, соответственно, к адекватному воспроизведению полифоничного образа предмета. Возникает иллюзия, что гегелевское трактование предмета «мыслящей вещью» и константной одухотворенности воспринятого образа в сознании умаляет степень адекватности воссоздания именно многогранной структуры предмета, в нивелировании статуса сугубо чувственной рецепции. Однако, логические определения предполагают возможность свидетельств сугубо теоретического плана и, соответственно, трансформацию субъективированности эстетического суждения в идею «соприродного восприятия» предмета. Природа чувственного образа становится, таким образом, его «второй природой» в сознании. Ergo, константная одухотворенность эстетического образа — многосмысленна и свидетельствует о многозначности художественного знания, относящего отприродное чувствование не к рангу только эстетического переживания, но к рефлексированному уровню сознания. Поэтому, духовный образ предмета есть фокус эстетического восприятия в грани «сопричастности» полифонизма образа с полифонизмом восприятия, что привносит еще один парадоксальный экзерсис в гегелевскую теорию эстетической аналитики: духовный смысл образа фигурирует как эпистемологический вектор художественного знания. И, если «оскудненная» аксиология эстетики упреждалась в теориях Зюльцера, Риделя, Винкельмана своего рода предустановленным своеобразием природы рецепции — достижением эстетического знания в границах чувственного опыта; то новаторский изыск Гегеля является пресуществованием принципа ценности эстетических взглядов, который может быть истолкован олицетворением апологии собственно эстетических взглядов, в спектре абсолютизации ценности эстетического знания; либо в качестве символа философско—эстетической системы, включающей в себя достоинства художественного видения, равно как и трансформированные компоненты архитектоники «порожденного видения» в сознании: чувственное постижение и духовное восприятие как казусы каузального пространства художественного мышления.

Таким образом, гегелевская философия искусства представляет собой прецедент феноменологического динамизма: ее эволюция совершается от теории интенциональности сознания в утверждении многомерного образа художественного знания, в саморефлексии сознания, к предвидению вероятности трюизма в эстетике. Антиподный взгляд видит эволюцию траекторией бесконечного движения, подобной цикличности метафилософии «духа». И это данность философской системы Гегеля как субстанции — теоретическое величие, в самоидентифицированности категорий, определений, предикатов, выраженное понятием философского мира и философского универсума как понятия о бесконечном Сущем.

⁵ Соответственно, феноменальный образ музыки согласуется и с прочитанной партитурой, и с «представлением» музыкальной стихии в сознании вереницей звуковых ассоциаций.

Данный вывод подтверждает существование «чистого понятия» Гегеля — не спекулятивного, не умозрительного, не гипотетически изыскиваемого, но достоверного: «я» — само для себя сущее чистое понятие, «я» — достоверность себя самого как бесконечная всеобщность. Всеобщее «я» есть уже не модус сознания: «я» и «мир», а самосознание себя в Вечности, образно воплощенное тождеством двух «я», в согласном потоке едионаправленных сознаний. И тогда абстрактная форма всеобщего самосознания обретает конкретику природы художественного сознания, в гегелевской поэтической формулировке о целостном «я», существующим в Вечности как духовном прообразе сознания:

«*Всеобщее самосознание есть утверждающее знание себя самого в другой самости... Это единство сознания и самосознания содержит в себе прежде всего единичные личности как светящиеся видимость друг в друге*» (курсив мой — Е.Л.) (3; 247, 249). Сема «света» в настоящем контексте имеет символический смысл: в изначальной попытке сопряжения двух «я», первое «я» олицетворяло «свет» бытия, как знаковую верификацию существования; второе же, являясь неразгаданной сущностью бытия, было воплощением «мрака». Поскольку физические свойства световых излучений предполагают темное начало антиподной имманентной сущностью света, искомой принадлежностью его природы в феноменальном отсутствии света — его отрицания как явления и, в то же время, его обнаружения, соответственно, природа субстанции есть со-природность двух сущностей: «я», как эта абсолютная отрицательность, есть в себе тождество в инобытии; ...«я» есть и одна сторона отношения и *все это отношение в целом — свет*, обнаруживающий и себя, и другое» (3, 218). Философское значение природных свойств света не оставляет вне границ смысла субстанциальности эффект фосфоресценции — природность явления из мрака небытия порождает сущность: «... так как «я» есть совершенно *всеобщая, абсолютно-непрерывная, никакой границей не прерванная, ... общая сущность*, то обе связанные здесь друг с другом самости образуют *единое тождество*, так сказать, один свет...» (3, 240). Сингулярность «света», атрибутирующая сущность сознания, неистребимость его природы в вечности существования, концептуализирует признак «всеобъемлемости» «целого света», «всей жизни», «целого мира», «целой вечности», — признак, выражаемый Гегелем, подчас, грамматическим способом предикативности. Метонимическое отношение «части» к «целому» умалется тавтологичным семантическим усилением качества «всеобщности» как «всецелого» и «всепоглощающего» — «целокупность» абсолютного отношения. Свет «я» фокусируется в субстанциальном «понятии» жизни как средства и как цели, бесконечная длительность которой есть экзистенциальное оправдание вечности: «Ибо жизнь есть то *внутреннее*, которое не остается только *абстрактно-внутренним*, но всецело переходит в свое *обнаружение*; оно есть то, через отрицание непосредственного, внешнего получающееся *опосредствованное*, которое само это опосредствование снимает до *непосредственности*, — чувственное, *внешнее* и в то же время безусловно *внутреннее* существование, — материальное, в котором *внеположность* частей оказывается *снятой*, а единичное — низведенным до чего-то *идеального*, до *момента*, до *звена* в целом. Коротко говоря, жизнь должна быть понята как *самоцель*, как *цель*, которая в себе самой имеет свое *средство*, как *тотальность*, в которой каждое звено, отличное от другого, есть одновременно и *цель*, и *средство*. На основе сознания этого *диалектического*, этого живого единства различного воспламеняется поэтому

самосознание — сознание для себя самого предметного, следовательно, в себе самом различного простого *идеального* — знание об *истине природного*, о «я» (3, 233). Идеальность жизни есть материализованность явлений в предметности сознания, идеальность же явлений, в достижимости признака «действительной самости», есть «телесность» сознания в обретении эстетических свойств предмета, как материализации природы идеального. Поэтому природно-материальная тотальность жизни есть тотальность сознания «я», как эстетически познающего мир. Опознанный же эстетически мир есть мир явлений в знаках, символах и образах — художественный мир сознания. Жизнетворческая природа художественного сознания есть, одновременно, создание идеальности стихии вечности, и идеальности «жизни» в «опредмечивании» вечности, поэтому, в символическом трактовании, «жизнь как сознание» уже не представляет преддверия «самосознания как вечности» (в дискурсе гегелевского тезиса: сознание как ступень самосознания), а символизирует тотальность «я», соравного вечности. Таким образом, тотальность жизни есть тотальность «я» в представлении жизни как вечности, и соразмерность природы этого представления изыскиваемой природе «действительной самости» явления есть сущность природы художественного знания. Всеобщее «я» как самосознание есть «понятие» разума («единство сознания и самосознания есть разум»), который «как таковое тождество есть не только абсолютная субстанция, но и истина в смысле знания. Ибо своеобразно присущей ему *определенностью*, его имманентной формой, является... само для себя существующее чистое понятие, «я», достоверность самого себя как бесконечная всеобщность. Знающая истина есть дух» (3, 250). Возникает иллюзия того, что вероятность образования тождества: «я — бытие» — «я — знание», в умозрительном «понятии» — «я — Вселенная» — «я — Вечность» вновь становится очевидной. Однако, тотальность «чистого понятия» исключает гипотетику спекулятивного измышления возможностью обретения «всеобщностью» вселенной формы «действительной самости» («я — бытие» — в соразмерности знания-действительности; «я — знание» суть законы художественного мышления), достоверно знающей себя как сущность художественного сознания. Поскольку, протяженность бытия в бесконечности сознания есть время, то «притяжение» двух «я» в сфере вечности уже есть момент персонификации: «я — Вечность» как «бесконечное для — себя — бытие субъективности». Гегелевским определением «духа» мы придали форму вечности, так как дух есть предмет знания, и, соответственно своей истине, дух называется «вечным, и — равным образом — совершенно блаженным и священным»: «Ведь священным может быть названо только то, что разумно и знает о разумном. ... дух, соответственно своему понятию, или своей истине, бесконечен или вечен в том конкретном и реальном смысле, что он в своем различии остается абсолютно тождественным с самим собой. Вот почему на дух следует смотреть как на подобие бога, как на божественное в человеке» (3, 254). Момент индивидуализации как приоритет субъектности выражает природу познания в символике сознания: «я» есть разум, а «знающая истина есть дух». Тем самым, воплощается бесконечность духовного смысла искусства, и безграничность его познавательной природы: образ Вечности как символ бесконечной протяженности художественного сознания есть вневременность классических художественных образов и «соединенность» потоков сознания двух «я» — субъекта художественного творчества и читателя, что означает всеобщность знания как момент индивидуализации, и синкретизм гно-

сеологических интенций художественного творчества: действительность явления, заключенного в художественном мышлении, как принцип эстетизации действительности «как средства» искусства, с одной стороны. С другой стороны, действительные явления как опозитизированные сущности целеполагающей действительности, претворяют иллюзорность, мифическую суть своей природы в реалистичном статусе художественных образов, поскольку в бесконечном мире всепоглощающего художественного сознания нет более «мистических видений, непостижимых уму» (Пушкин), но все «явления» умопостигаемы в равной степени — как обладающие природой действительной самости, так и материально не воплощенные. Такова веская мотивация положения о том, что в ипостаси принципов художественного знания выступают архетипические образы сознания — озарение и предвидение как проявления художественной интуиции. Озарение — «...предчувствием тайным...// Буйно забьются в мозгу// Слишком светлые мысли» творчества (Блок) (3, 35) — осуществление философии свето-тени: «Сущее — Бытие выходит к свету многими путями»⁶. И один из «светов» человеческого познания — свет художественного познания есть свет умопостигаемых истин: «В — себе — и — для — себя — сущая истина, которая есть разум, представляет собой простое *тождество субъективности* понятия с его *объективностью* и всеобщностью. Всеобщность разума имеет поэтому в равной мере значение *объекта*, только данного в сознании как таковом, и объекта самого по себе *всеобщего*, проникающего собою «я» и его объемлющего, то есть значение чистого «я», чистой формы, возвышающейся над объектом и его в самой себе объемлющей» (3, 250). Дух как персонифицированное «я» Гегель определяет «*истиной души и сознания: души как простой непосредственной тотальности, сознания же как знания, которое, как бесконечная форма, не ограничено содержанием сознания, не находится в отношении к нему как предмету, но представляет собой знание субстанциальной — не субъективной и не объективной — тотальности*» (курсив мой — Е.Л.) (3, 251). Примечательно, что в размышлениях о познании истины душой и сознанием, философ прибегает к творчеству Данте: «... *душа была истиной лишь в смысле непосредственной, бессознательной тотальности, в то время как, напротив, в сознании эта тотальность была разделена на «я» и внешний для него объект, то есть знание, не имело, следовательно, еще никакой истины, — то ... дух должен быть познан как сама себя знающая истина. Поэтому если люди утверждают, будто нельзя познать истину, то это злейшая клевета. Люди сами не знают при этом, что они говорят. Знай они это, они заслуживали бы того, чтобы истина была отнята у них. Нынешнее отчаяние в возможности познать истину чуждо всякой спекулятивной философии, как и всякой подлинной религиозности*» (курсив мой — Е.Л.). Столь же религиозный, как и мыслящий, поэт Данте выражает свою веру в познаваемость истины с такой ясностью, что мы позволим себе привести здесь его слова: «Я вижу, что вовек не утолен// Наш разум, если Правдой непреложной,// Вне коей правды нет, не озарен. (курсив мой — Е.Л.)// В ней он покоится, как зверь берложный,// Едва *дойдя*; и он всегда *дойдет*, — // Иначе все стремления ничтожны» (3, 252–253)⁷.

⁶ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 2 т. М., Худ. лит-ра, 1975. Т. 1. С. 78.

⁷ В цитируемом издании «Энциклопедии философских наук» четвертая песнь «Рая» (стихи 124–130) «Божественной комедии» Данте приведена в переводе М. Лозинского.

Напомним, что в теологическом знании онтологический акт творения — символ богосущности тварного и нетварного миров — означает создание мира из мысли⁸. Аналогичный механизм онтологизации Сущего как сущности в художественном сознании есть акт художественного творчества. Поэтому деятельностная суть творчества предстает выражением его теургической функции, в то время, как гносеологическая интенциональность искусства есть достоверность природы сознания, «божественный первообраз» (Гегель) его сущности. Онтолого-гносеологическая природа художественного творчества, таким образом, становится проявлением субстанциальности искусства как «чистого понятия», выражающего имманентную природу искусства как действительную и вневременную.

Итак, многоуровневым анализом полифоничной структуры «понятия» как символа феноменологии сознания в философии Гегеля мы представили возможность концептуализации интенциональности художественного сознания «гносеологической перспективой» (В.А. Лекторский) искусства.

⁸ Колоритным описанием божественного деяния мысли, «концентрирующего» эпистемологическое целеполагание искусства, раскрывающее, одновременно, его религиозный смысл; является, на наш взгляд, переводное произведение Иоанна Экзарха Болгарского — «Шестоднев», универсализм которого — в сообразности поэтики «философского письма» стилистике художественного текста и принципе «символического» структурирования повествования: сюжет о рождении Бытия построен как комментарий к библейскому рассказу «Книги бытия» о сотворении мира. Шесть частей — «слов» произведения соответствуют шести дням акта творения. «Шестоднев» представляет собой перевод — компиляцию «Шестоднева» Василия Великого, Севериана Гевальского, сочинений Иоанна Златоуста и Аристотеля, дополненных самим автором. Онтолого-гносеологическое значение акта творения, уподобленного рождению художественных произведений — в гипотетической множественности «вселенных», тождественных миру: «Мог бы легко он сотворить вселенных таких, что зовутся миром, и десяток тысяч, и два десятка великих светил». Цит. по изданию: Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., Худ. лит-ра, 1978. С. 185.

Соотношение сознания и бессознательного в квантовой методологии

Проблема сознания обсуждается философами на протяжении тысячелетий. Сегодня для описания механизмов работы сознания все чаще предлагают использовать естественнонаучные методологии и модели. Конечно, сознание как одновременно целостное и многогранное явление вряд может быть представлено в виде одной пусть даже самой сложной и изощренной модели. Однако отдельные стороны человеческого сознания вполне успешно поддаются моделированию, иллюстрацией чему является система искусственного интеллекта. Предложенные синергетикой модели динамического хаоса, процессов самоорганизации, аттракторов также успешно и продуктивно используются психологами, педагогами, социологами, экономистами. Не столь широко известный и практически не востребованный сегодня квантовый подход, на мой взгляд, также достоин внимания. В философии и философии науки уже сложилась традиция обсуждения квантовой проблематики сознания (А. Уайтхед, Р. Пенроуз, А. Шимани, Н. Картрайт), например, исследовались проблемы переходов между сознательным и бессознательными состояниями, переходов от периферического к фокальному зрению, проблема «распространения» сознания на тело в целом, аномалии во временных характеристиках психических явлений и другое. Сегодня эти дискуссии привели к появлению работ по квантовой психологии (Т. Лири, Ч. Минделл, Р. Уилсон). Интерес к этой проблеме замечен и в среде физиков, например, она активно обсуждалась в трудах классиков (Н. Бор, В. Гейзенберг, Р. Оппенгеймер, Д. Бом, Е. Вигнер и Дж. фон Нейман). В отечественной литературе этому вопросу посвящены работы физиков-теоретиков Ю.С. Владимирова, Г.Б. Жданова, М.Б. Менского, философов И.З. Цехмистро, А. Акчурина, В.А. Бажанова, Е.А. Мамчур, Н.Ф. Овчинникова, А.А. Печенкина, Ю.В. Сачкова, В.С. Степина, А.Ю. Севальникова и др. Совершенно особый подход к квантовой проблематике сознания у крупнейшего отечественного специалиста по квантовой теории М. Б. Менского.

Нужно заметить, что интерес философов к квантовой физике в настоящее время заметно вырос. Ряд причин лежит в плоскости самой физики — до сих пор не выработано единой позиции относительно интерпретации квантово-механической теории. Ситуация нерешенности квантовых парадоксов, по мнению ряда физиков, напрямую связана с феноменом сознания наблюдателя — это так называемая «проблема наблюдателя», экспериментатора, роль которого при проведении измерений квантовых объектов является ключевой. Предпринимались и пред-

принимаются попытки преодоления «проблемы сознания наблюдателя» разными способами. Существует несколько интерпретаций квантовой теории, каждая из которых по-своему трактует коллапс волновой функции (редукцию волновой функции) и роль сознания наблюдателя. Похоже, что в пограничных областях естествознания становится все сложнее работать привычными методами, а именно — вынося за скобки «нефизическую» проблему сознания.

Характерно, что ситуация в пограничных областях современного естествознания все больше напоминает ситуацию в гуманитарных науках. Для гуманитариев нормально и естественно одновременное сосуществование массы трактовок и «прочтений» одного и того же текста, для классической науки такая ситуация крайне нехарактерна и ненормальна. В КМ сегодня наблюдается похожая картина. С другой стороны, кажется естественным предположить, что постнеклассическая наука, которая, по мнению академика В.С. Степина, отличается от классической тем, что включает в поле исследования не только объект, но и средства наблюдения и самого наблюдающего, начинает сближаться с нехарактерной для себя сферой и входит в область трансформации методологических установок.

На мой взгляд, нет принципиальной необходимости в выборе одной единственной интерпретации КМ, когда это касается моделирования психических процессов. Для гуманитарной сферы более важно многомерное понимание проблемного поля, нежели однозначное объяснение. Тем более что таковое на сегодняшний день физики предложить нам не могут, и выбор исследователем конкретной интерпретации из всех существующих целиком определяется его личностными установками и предпочтениями.

Характерно, что в среде физиков появляются модели решения парадокса наблюдателя через «склеивание» физики и психологии. Одна из наиболее интересных и оригинальных моделей предложена М.Б. Менским. М.Б. Менский использует Эвереттовскую интерпретацию квантовой механики или, как ее еще называют, — многомировую интерпретацию (она предполагает «снятие» редукции за счет введения множественных миров, в каждом из которых реализуется свой результат). Он полагает, что проблема сознания в философии и проблема наблюдателя в квантовой механике — из одного источника. «Почему мы не понимаем, что такое редукция? Потому что мы не включили в описание сознание. Что такое сознание? Что происходит, когда мы переходим от того состояния, когда не осознаем что-то, к состоянию осознанности? Если мы скажем, что это то же самое, что мы видим в физике и описываем соответствующими формулами из квантовой теории измерений, то становится яснее»¹. Он предлагает взглянуть на проблему редукции (основной парадокс квантовой теории) с несколько необычной точки зрения, — как на выбор альтернатив, осуществляемый сознанием. «У двух сфер — физики и психологии — существует общая часть. Это сознание»², — пишет Менский. Через редукцию волновой функции в подходе автора смыкается сфера «объективной» реальности и сфера внутренних пространств психики человека. Своим подходом

¹ Менский М.Б. Квантовая механика, сознание и мост между двумя культурами // Философия в современном мире: поиск методологических оснований. Вып. 4. Социально-этнические и культурно-исторические формы бытия мысли / МГУ им. М.В. Ломоносова, УлГТУ. Ульяновск, 2005. С. 156.

² Там же.

Менский перекидывает мостик не только между физикой и психологией, тем самым связывает естественнонаучное и гуманитарное знание. Таким образом, «квантовая механика проясняет не столько физику, сколько проблему сознания»³.

На мой взгляд, использование методологии квантовой теории в таком ключе очень интересно относительно проблемы соотношения сознания и бессознательного. В данном случае речь идет о следующем. Обыденное сознание, так называемый «здравый смысл», мышление, оперирующее категориями причинно-следственных отношений, можно соотнести с классической областью физических процессов, описываемой механикой Ньютона. Иную область, к которой относят сновидческие, дремотные, творческие и измененные состояния сознания, различные «пороговые» явления и все процессы, часто относимые к бессознательной составляющей человеческого сознания, вполне можно сопоставить с квантовыми процессами и состояниями.

По мнению Н. Бора — одного из основателей квантово-механической теории, КМ находится в отношении дополнительности со своей предшественницей — классической механикой. (Сравните, бессознательная и сознательная сфера человека). Дело в том, что взаимоотношения между классической и квантовой механиками существенно отличается от взаимоотношений между специальной теорией относительности и ньютоновской механикой. А именно: мы можем сначала построить специальную теорию относительности, а затем перейти к классическому пределу, устремив скорость света к бесконечности. При этом ньютоновская механика является как бы частным случаем теории относительности, которую можно построить, ничего не зная о классической механике.

В квантовой механике, перейдя к классическому пределу, также получим классическую механику, но классическая механика не является только частным случаем квантовой механики. Существование классической механики необходимо для построения квантовой механики. Поэтому они, отрицая друг друга, как бы существуют на паритетных началах. Интересные утверждения, не правда ли? Если сравнить с проблемой соотношения сознания и бессознательного, можно заметить архитектурное сходство. Модель Бора о соотношении научных теорий похожа на дуальную модель сознания.

Классическая копенгагенская интерпретация квантовой механики утверждает, что в физике обязательно должна существовать так называемая классическая область, то есть должен быть класс объектов, которые не подчиняются законам квантовой механики, а ведут себя классически. К таким объектам относятся и макроприборы, с помощью которых производятся измерения. Если перевести на другой язык, получается, что для описания процессов из бессознательной части необходимо существование обыденного, логического сознания. Но ситуация именно такова. Очевидно, что без вмешательства дневного типа сознания невозможно ни описать творческие озарения, ни рассказать сон.

Согласно другому знаменитому исследователю КТ фон Нейману, в любом измерении над квантовым объектом участвуют три системы: сам квантовый объект, описываемый волновой функцией (1), макроприбор (2) и наблюдатель (3).

Границы между 1 и 2 и между 2 и 3 являются достаточно подвижными, важна не точная фиксация, а сам факт их существования.

³ Там же. С. 157.

Сам фон Нейман считал источником редукции наблюдателя с сознанием, однако другие исследователи, разрабатывающие фон неймановскую теорию измерения в КМ, считали, что существенным для постулата редукции является не наличие сознания, а наличие классической области в физике.

Что здесь особенно важно?

На первый взгляд, может показаться, что утверждение фон Неймана о том, что сознание наблюдателя творит реальность, для нашего подхода более близко, нежели рассуждения Бора о необходимости для явления редукции классической области физики. Это не совсем так. Думается, что в обоих случаях речь идет об одном и том же. Ньютоновская классика и сознание наблюдателя в данном случае абсолютно совпадают, поскольку с ньютоновской физикой в нашем подходе соотносится обыденное, дневное сознание человека. Стоит иметь в виду, что использование термина «сознание» у физиков в создании своих интерпретаций, существенно отличается от того же термина в психологии или философии. Не думаю, что стоит перечислять определения, обращу внимание на то, что сознание в физике — это ментальный акт оценки, фиксации результата, включенность внимания к конкретному процессу, то есть одна из функций сознания как феномена, не более. В философии, психологии и прочих гуманитарных науках под сознанием обычно подразумевается многогранное, целостное явление, в котором выделяют свои структуры и функции. У физиков сознание используется практически как синоним одной из составляющих сознания, а именно той его части, которую мы договорились именовать обыденным сознанием. Существенно, что сознание и бессознательное в психологии соотносятся друг с другом тем же образом, каким, по мнению Бора, соотносятся классическая область физики и квантовая.

На мой взгляд, продуктивно применение квантовой модели для описания пограничных процессов и состояний человеческой психики. Почему пограничных? Дело в том, что назвать обсуждаемые ниже феномены бессознательными не корректно, поскольку они все же осознаются (иначе, о чем бы шла речь?), однако не полностью, лишь «косвенным» образом. Можно сказать, что все, о чем пойдет речь, рождается на границе — сознательного и бессознательного, макромира и микромира. Замечу, что физика микроуровня не обладает образностью и наглядностью классики, по этому поводу существует знаменитое высказывание Фейнмана о том, что квантовую физику никто не понимает. Думаю, что резонно было бы назвать ее физикой состояний.

Рассмотрим внутреннее пространство человеческой психики.

Физики говорят о процессе перехода на квантованный уровень физических процессов, я бы это сравнила с изменением интенции, направленности сознания, со сменой аспекта видения. Если прежде мы наблюдали за окружающей действительностью, за тем, что вне меня, вне моей телесности, то теперь внимание обращено внутрь, к моему внутреннему миру, к наблюдению за психо-когнитивными процессам.

В этом пространстве и «живут» квантовые состояния, именно через интроспективное наблюдение можно «почувствовать» особенность квантовых парадоксов. Возьмем, например, редукцию волновой функции — камень преткновения для интерпретаторов КМ. Как можно перевести этот вопрос на язык проблемы сознания? На мой взгляд, это любой акт осознания, схватывания, видения

человеком собственного состояния — любого, даже самого обыденного характера, например, своих эмоций. Это своего рода осознание процесса или процессов, которые непрерывно сопровождают повседневность человека. Такой акт внимания к ним мгновенно изменяет ситуацию, прерывает, сворачивая сам процесс до точки, уровня объекта. Чтобы лучше понять, что я имею в виду, прервитесь на минуту, посмотрите в себя. Что происходит? Для нас сейчас важно не качество ваших эмоций, а схема их поведения во время наблюдения.

Можно выделить целый ряд существенных признаков, которые с равным успехом относятся и к психо-когнитивным и к квантовым пространствам.

1. «Объект» внутреннего мира существенно отличается от объекта внешне-природного мира.
2. Наблюдение за внутренним объектом обнаруживает неклассичность его поведения: до момента наблюдения-осознания что-либо сказать о нем невозможно. После — его поведение очевидно меняется.
3. Критерий объективности и в квантовой механике, и в сфере внутреннего опыта существенно меняется. В классике воздействия на объект в акте измерения пренебрежительно малы.
4. О внутреннем объекте мы можем говорить и в терминах процессуальности и в то же время в терминах некоторой структуры, как о конкретном, ограниченном в психическом пространстве явлении. Континуальное и дискретное образуют разные языки описания.
5. «Пограничность» подобного опыта изначально предполагает неполноту картины. (Сравнить с ситуацией телефонного разговора, который строится по принципу вопрос-ответ.) Связи между объектами глубинной природы неясны. Следовательно, неизбежны многочисленные интерпретации.

Существенно, что наличие множественности интерпретаций в такой ситуации естественно: мерность субъективного пространства намного больше и для его описания одной модели не достаточно.

Поведение квантово-механического объекта определяется средствами наблюдения. Он ведет себя и как волна, и как частица, проявляя те или иные свойства в зависимости от способа измерения. Но ведь именно так ведет себя психика человека.

Сам акт внимания к эмоции, в себе уже есть некоторый шаг из нее, отделение, выход в сторону. Только через такой акт внимания, видения эмоция становится объектом и теперь о ней можно говорить. До этого момента ее как бы нет, сказать о ней ничего нельзя, поскольку акт речи есть уже результат внимания к увиденному. И в квантовом и в психическом пространстве происходит мгновенное преобразование, сжатие процесса в точку, структурирование.

Таким образом, редукция волновой функции вполне может быть использована в моделировании актов самонаблюдения.

Одним из следствий КМ является так называемый туннельный эффект. Суть его в том, что частица преодолевает энергетический барьер, который по законам классической физики для нее недоступен, поскольку нарушается фундаментальный закон сохранения энергии.

Этот эффект на мой взгляд удачно описывает механизм «всплесков» подсознания. Через туннельный эффект можно смоделировать такие процессы как припоминание, инсайт, вспышки интуиции. То есть такие ситуации, когда ба-

рьер, отделяющий бессознательную сферу от осознаваемой, в какой-то момент преодолевается, в результате чего происходит восстановление целостности видения проблемной ситуации и, как следствие, нахождение нового решения или всплытие забытой информации.

Особенностью квантовых феноменов являются специфические, не свойственные классике нарушения причинно-следственных связей, скачкообразные изменения состояний, сопровождающиеся нарушением фундаментальных законов классической механики. Такая особенность, очевидно, присутствует в сфере психо-когнитивных процессов человека. Вероятно, поэтому классическая наука не сумела справиться с описанием процессов в антропной среде — человекомерные системы не укладываются в схемы классического естествознания, скорее, их относят к постнеклассике.

Проблема наблюдателя является одной из основных в квантовой теории. О каком наблюдателе идет речь? Это классический наблюдатель, оперирующий набором схем поведения для «любых» объектов, вооруженный отработанной методологией, и привыкший работать в режиме *да-нет*. Однако его попытки перенести классические методы в квантово-механическую реальность и дают все парадоксы. На мой взгляд, это прежде всего парадоксы языка (а соответственно и мышления), который не справляется с описанием иного типа реальности.

Классический наблюдатель в принципе способен видеть только крайне узкую область квантово-механических процессов. Установка науки на объективность играет с ней плохую шутку, переворачивая ситуацию до степени карикатуры. Классический наблюдатель в незнакомом ему пространстве не просто необъективен, но и беспомощен, он не знает, куда и на что смотреть, привычные схемы не работают; но он все же задает свой набор вопросов и получает соответствующие ответы. Вот здесь уже начинается стадия интерпретаций. Чем-то напоминает ситуацию с психологической школой бихевиоризма, ориентированной на поведение и игнорирующей внутренние процессы человеческой психики.

Один из известнейших мистиков XX века Джидду Кришнамурти утверждал, что «наблюдатель и есть наблюдаемое». Дэвид Бом, который был лично с ним знаком и неоднократно беседовал на разные темы, включая научные, полагал, что это высказывание имеет прямое отношение к ситуации в КМ.

Понятно, что в определенный момент все привычные методы и схемы перестают работать, и нет ничего удивительно, что в пограничных сферах исследований это проявляется резче и заметнее. Все же, проводя параллель со сферой человеческого сознания, где все исследования начинают поневоле смыкаться, хотелось бы заметить, что такая ситуация для человека обычна. Возникновение новой теории, снимающей противоречие между старыми схемами ума и опытом, иногда приводит к смене парадигм, но всегда предполагает расширение круга видения, расширение круга объясняемых явлений, расширение сознания. Этот процесс отражает ситуацию не только в научной сфере, но всюду, где задействовано человеческое сознание. Сказанное верно и относительно развития личности человека, внутренний рост которой вовсе не является движением внутри установленных рамок, но всегда их преодолением, выходом за границы привычных схем и опыта. Порой даже бытовая житейская ситуация ставит человека в ситуацию ученого, столкнувшегося с неизвестным явлением, выламывающимся за границы опыта, и дилемма, встающая здесь, часто более глобальна и болезненна. Вариантов пове-

дения в таких ситуациях немного. Либо вцепиться всеми силами в общепринятые сценарии и усиленно доказывать себе и окружающим, что мир несправедлив; либо — шагнуть в неизвестность с поднятым забралом и отважится взглянуть на мир новыми глазами. Второе реже и сложнее, поскольку требует от человека не только мужества, но и честности перед самим собой. Но это воистину выбор творца, поскольку здесь человек имеет дело с преобразованием самого себя, а значит и мира.

Однако здесь мы уже приближаемся к иной сфере исследований, дающей огромное поле для размышления. Это — поиск ответов на экзистенциальные вопросы через осмысление мировоззренческого начала квантовой механики.

Литература

Пенроуз Р., Шимони А., Картрайт Н., Хокинг С. Большое, малое и человеческий разум. М., 2004.

Менский М.Б. Квантовая механика, сознание и мост между двумя культурами // Вопросы философии. 2004. № 6.

Менский М.Б. Квантовая механика, сознание и мост между двумя культурами // Философия в современном мире: поиск методологических оснований. Вып. 4. Социально-этнические и культурно-исторические формы бытия мысли / МГУ им. М.В. Ломоносова, УлГТУ. Ульяновск, 2005.

Плохова М.А. Квантовая механика, творчество и внутренний опыт // Эпистемология и философия науки. 2005. № 4.

Воображение и кинематограф: конструирование образов в сознании

Предлагаемая тема исследования касается вопросов философии кинематографа, области, испытавшей воздействие методологического аппарата всех современных ей (на протяжении XX века) направлений в философском познании. Начало философских поисков в кинематографе отмечено феноменологическими исследованиями Гармса Р., Эпштейна Ж., Деллюка Л.¹ Пройдя через структурализм и оставив его, сегодняшняя философия кино держится в области постструктуралистских, феноменологических, лингвистических и аналитических концепций.

Нас интересует не столько кинематограф, сколько сама природа творчества и сущность искусства. Кинематограф в докладе рассматривается главным образом внутри процесса развития искусства. Но и от занятий теорией искусства мы откажемся, чтобы сосредоточиться, по выражению авторов книги «Символ и сознание» М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского, на метатеории².

Философские исследования кинематографа, как правило, следуют по пути тождества реальности: в лучшем случае, кинематограф отождествляется с нею, в противоположном утверждается, что кинематограф не обладает, например, развитым языком, чтобы быть способным соответствовать реальности. Реальностью, требующей отождествления, в данном случае, может оказаться как объективная реальность физических объектов, так и художественная реальность прозаического текста. В первом случае кинематограф выступает в роли хроникера, во втором — являет копию-экранизацию.

Однако мы осмелимся предложить исследование искусства кино в ином ключе: как деятельность творческого сознания. Отправной точкой темы стали исследования кино и реальности, а завершат статью выводы кинотеоретика С.М. Эйзенштейна. Основными для нас являются понятия образа, воображения и сознания.

¹ А именно: *Гармс Р. Философия фильма*. Л., 1927; *Деллюк Л. Фотогения кино*. М., 1924 и др.

² *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке*. М., Школа «Языки русской культуры», 1999. С. 37.

1. Кинофеноменология: проблема отображения

М.Б. Ямпольский исследует раннюю кинофеноменологию — работы Эпштейна, Деллюка и других. Теоретики в начале XX века размышляют о кинематографе с точки зрения отражения им реальности³. Они восхищаются тем фактом, что реальность в кинематографе отражается новыми средствами, наиболее приближенными (из всех искусств в процессе движения истории) к репрезентации предметности. Теперь, надеются они, реальность не будет извращаться так, как это имело место в живописи — под воздействием субъективности художника. Искусство будет максимально приближено к реальности, к жизни-как-она-есть.

Кинокритика Андре Базена продолжила споры об искусственности искусства. Живопись, говорит он в ряду других, неточно передавала реальность, и кино предстоит восполнить это «навязчивое стремление»⁴ к ней. Он отвергает монтажный кинематограф потому только, что жизнь, передаваемая в таком фильме, предстает разбитой на куски⁵. Сообразно теории философа Анри Бергсона, разбиваясь на кусочки, жизнь перестает уже быть жизнью, становясь застывшими моментами того, что ранее было живым. Базен в этом пункте обращается к теории длительности Бергсона: жизнь — есть длительность, она непостижима. Постигнуть ее можно только в сочетании с интуицией⁶.

Таким образом, следуя феноменологическим изысканиям начала и середины XX века, кинофильм должен передавать жизнь (реальность) настолько это возможно. При этом из жизни (и именно это приближает ее к смыслу понятия «реальность») «вычерпываются» данные сознания. Сознание относят к субъективности, и потому оно автоматически перестает быть жизнью, становясь, аналогично бергсоновскому учению, тем, что уничтожает жизнь. Не случайно Бергсон называет механизм сознания «кинематографическим»: он видит деятельность сознания в том, чтобы разбивать действительность в акте понимания на куски, при этом неделимая длительность (то, что и характеризует сущность жизни) переста-

³ Ямпольский М.Б. Видимый мир. Очерки ранней кинофеноменологии. М., Киноведческие записки, 1993.

⁴ Кинокритик Андре Базен пишет: «Ибо живопись стремилась — по сути дела, тщетно — создать иллюзию реальности, в то время как фотография и кино оказались такими открытиями, которые окончательно и в самых его глубоких истоках удовлетворяют навязчивое стремление к реализму. Как бы ни был искусен художник, его творчество всегда несет на себе печать неизбежной субъективности. А потому изображение ставится под сомнение самим фактом присутствия человека. Самое главное при переходе от барочной живописи к фотографии заключено не в простом техническом усовершенствовании (кино еще долго будет отставать от живописи в передаче цвета), но в психологическом факте: стало возможным полностью удовлетворить нашу потребность в иллюзионном сходстве посредством механического репродуцирования, из которого человек исключен». Базен А. Онтология фотографического образа // Базен А. Что такое кино? Сб. ст. М., Искусство, 1972. С. 42.

⁵ «Смысл заключен не в кадре, а возникает в сознании зрителя как результат монтажной проекции». Базен А. Эволюция киноязыка // Базен А. Что такое кино? Сб. ст. М., Искусство, 1972. С. 83.

⁶ Бергсон А. Творческая эволюция. М., ТЕРРА-Книжный клуб, 2001.

ет длиться. Таким образом, идеальный случай деятельности режиссера, по Базену, в том, чтобы режиссер максимально самоустранился для передачи действительности.

По сути дела, Базен увлечен «копированием» мира (реальности) на киноплёнку. Искусству, как из этого следует, вменяется роль мимикрировать под реальность. Оно принуждается отображать⁷. Теория отображения в осмыслении искусства берет начало с Платона. Существование вещей чувственного — реального (предметного) мира подчиняется миру идей. Если вещь приносит пользу, т.е. связана с благом или красотой — она «проводит» идею, если нет — она извращает идею и сводит на нет попытки достичь ее. Вещь есть уподобление идее. Изображение вещи, в свою очередь, уподобление уподобления. Искусство, двойное уподобление, стоящее на третьем месте от сущности, следует изгнать из идеального государства, так как от него нет пользы⁸.

Жиль Делез, исследуя Платона, говорит о копировании (или имитации) и симуляции. Копирование идеи претендует на саму идею по своему генеративному признаку. Претендует, так как произошло от нее. Симулякр же претендует на обход каких-либо признаков, «из наглости»⁹. Ему не нужно уподобляться.

На наш взгляд, современный мир концептуально оставлен без альтернативной реальности: ни мира идей, как в Древней Греции, ни Бога, как в Средние Века и Новое Время. В такой ситуации симуляция представляется единственным путем объяснения возникновения нового, единственная возможность обойти сведение всего к копии. Симуляция, обнаруживаясь альтернативой реальному миру имитаций, дает возможность появиться чему-то новому. Искусство — это симулякр. Причем мы предлагаем рассматривать симулякр не в смысле Бодрийяра — как ложь, обман, бесконечное число копий, а в смысле Делеза: «в симулякре происходит становление безумием или становление безграничного»¹⁰. А точнее: «...симулировать — это не значит одно выдавать за другое. В симулякре нет обмана. Это не подделка, не имитация. Это просто тело фантазма. Материя, реализующая воображение»¹¹. Об этой воображаемой безграничности мы и будем говорить.

Вспомним об авторе, точнее, в нашей терминологии, режиссере: что делает режиссер с реальностью? Он ее преодолевает. Против «преодоления» и выступает

⁷ Комментарий к смыслу «отображения» нашелся в немецкой классике: «...между тем в действительности наоборот: природа предшествует богу, другими словами, конкретное предшествует абстрактному, чувственное — мыслимому. В действительности, где все течет только естественным порядком, копия следует за оригиналом, образ за вещью, мысль — за предметом, но в сверхъестественной, причудливой сфере теологии оригинал следует за копией, вещь следует за образом» (*Фейербах Л. Сущность религии // Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 томах. Том 2. М., Полит. лит-ра, 1955. С. 421—489. [http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000571/st000.shtml]*). Кант, философию которого мы будем рассматривать впоследствии, с этой точки зрения, теолог.

⁸ *Платон. Государство // Платон. Соч. в 3-х тт. Т. 3. Ч. I. М., 1971. С. 423—425.*

⁹ *Делез Ж. Платон и симулякр // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, «Водолей», 1998. С. 230.*

¹⁰ *Делез Ж. Указ. соч. С. 231.*

¹¹ *Гиренок Ф.И. Симулякр // Гиренок Ф.И. Абсурд и речь: Антропология воображаемого. Гл. II. § 15 (в печати).*

Андре Базен: для него реальность перестает быть реальностью, когда появляется осознание ее. И Базен (теоретически) вмешивается в работу автора, разводя по разные стороны объективность и субъективность. Но автор есть только тогда, когда есть сознание.

Миметическое искусство репрезентативно. Оно описывает то, что уже существует. Оно есть репрезентация чего-то наличного. Но искусство не возникает из чего-то, иначе станет имитацией, повторением существующего (искусностью, ремеслом). Искусство возникает из ничего. Итак, чтобы стать искусством, кинофильм должен перестать репрезентировать, должен отказаться от своей функции претендовать (ему это вменяют) на реальность. Или же эта претензия должна быть совершенно нелогичной и необоснованной.

Итак, феноменология стремится овладеть реальностью, создать ее копию, иллюзию реальности. Феноменологическая методология требует удвоения реальности¹², перенесения ее на средства технического воспроизведения. Противоположностью воспроизведения выступает воображение. Память имеет свойство воспроизводить образы в сознании. В отличие от памяти, воображение само творит образы, не имеющие отношения к прошлому, но ведущие к будущему. Анри Бергсон, на идеи которого опираются кинофеноменологические теоретики, разработал оригинальную концепцию образа, который характеризуется материальностью.

2. Анри Бергсон: теория образа

Анри Бергсон, говоря об образе¹³, связывает его с более ранним определением «репрезентативное ощущение»¹⁴. Дело в том, что для Бергсона образом является все, что представлено в мире¹⁵ — вся материя, которую мы воспринимаем. Восприятие нами образов детерминировано особенностями человеческого восприятия, мир же существует сам по себе. Следовательно, мир есть образ, мозг есть образ, тело — образ. Сознание не участвует в созидании образов. Итак, поскольку мир есть конструкция нашего восприятия, она не имеет отношения к реальности. Ведь сам по себе, мир, пишет Бергсон, оправдывая дух времени (конец XIX века), — это сочетание волн, световых частиц, атомов — в общем, физических свойств, которые мы напрямую воспринять не можем. Следовательно, наша реальность — есть результат действия нашего восприятия и работы нашей памяти. Однако, размышляя далее, Бергсон упоминает о том, что образы могут

¹² Бенъямин В. Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М., Медиум, 1996. С. 66–91. [<http://wwh.nsys.by:8101/klinamen/dunaev-ben4.html>].

¹³ Образ — «вид сущего, расположенного на полпути между “вещью” и “представлением”». Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. в 4 тт. т. 1. М., Московский клуб, 1992. С. 160.

¹⁴ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. в 4 тт. т. 1. М., Московский клуб, 1992.

¹⁵ Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. в 4 тт. т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 192.

существовать и независимо от нашего восприятия, то есть образ существует сам по себе¹⁶. Эту сложность в определении образа как того, что не зависит от представления, мы хотели бы отметить и разобрать позднее. Тем более что, как пишет Бергсон, «наше восприятие... первоначально находится скорее в вещах, чем в духе, скорее всего, вне нас, чем в нас»¹⁷. И поэтому предметный мир — есть образ реальности, но не сама «реальность». Таким образом, понятие «образ» у Бергсона носит репрезентативный характер, он обозначает нечто существующее в реальности. А репрезентативность отсылает нас к предметному миру. Репрезентация означает, что мы обращаемся к прошлому: она действует «по кальке», которую дает память. Так мы остаемся в отображении реальности. Кинематограф, если к нему обратиться — идеальное переложение этой бергсоновской мысли о мире как образе.

Образ у Бергсона выступает спаянным с памятью. Поскольку наше тело есть образ, то оно есть «неизменно возрождающаяся часть нашего представления, всегда наличная, или, скорее, всегда только прошедшая»¹⁸. Бергсон выделяет два вида памяти — воображение и повторение, которые, в конечном счете, обе имеют отношение к прошлому, к воспоминанию, в какой-то момент формирующемуся в образ. Образ воспроизводит прошлые восприятия. Настоящее, пишет Бергсон, мы улавливаем через прошлое, это есть акт узнавания. «Сознание сначала есть ни что иное, как память»¹⁹.

Итак, Бергсон выводит образы и сознание из памяти. И эти образы есть содержания прошлого. Настоящее мы тоже понимаем через прошлое в акте узнавания: прошлое может даже заместить настоящее, говорит Бергсон. В данной логике мы всегда можем предсказать будущее, ведь оно зависит от прошлого. Однако, на деле этого замещения (прошлым) не происходит: состояние можно заместить лишь таким состоянием, которое сильнее первого по действию. Например, вообразить. Но Бергсон понимает воображение как слабое ощущение: «Без всякого сомнения, наступает момент, когда я не могу сказать, испытываю я слабое ощущение или воображаю его (и это естественно, поскольку образ-воспоминание уже причастен ощущению), но это слабое переживание никогда не покажется мне воспоминанием о каком-то сильном переживании. Воспоминание, следовательно, представляет собой нечто другое»²⁰. Однако, читатели Канта знают, что воображение (как продукт сознания) очень сильно воздействует на человека: оно заставляет его бояться, любить, испытывать другие сильные эмоции, изменяющие физиологию: «Заблуждение, вызванное силой воображения человека, часто столь велико, что он полагает, будто то, что у него только в уме, он видит и чувствует вовне»²¹.

Итак, резюмируя сказанное, остановимся на противопоставлении прошлого и будущего. Бергсон выводит восприятие и воображение из прошлого, это стано-

¹⁶ «...образ может быть, но не быть воспринятым, он может иметь место, обладать личным бытием, но не быть представленным». *Бергсон А.* Указ. соч. С. 178.

¹⁷ *Бергсон А.* Указ. соч. С. 298.

¹⁸ *Бергсон А.* Указ. соч. С. 255.

¹⁹ *Бергсон А.* Указ. соч. С. 298.

²⁰ *Бергсон А.* Указ. соч. С. 245.

²¹ *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Собр. соч. в 6 тт. М., 1966. Т. 6. С. 414.

вится возможным благодаря памяти. Если сознание воспроизводится из памяти, то оказывается, что будущее невозможно, так как все исходящее из этой концепции станет повторением, копированием существующего. Память рождает копии, и, следовательно, делает невозможным случайное.

Но существует и другое определение образа, не как отображения (таковым его определяет еще Платон), а как представления, конструкции в сознании. Образ может конструироваться как памятью, как и воображением. Мы будем исходить из определения Канта: «Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда также продуктивной способностью воображения и тем самым отличаю ее от репродуктивной способности воображения, синтез которой подчинен только эмпирическим законам, а именно законам ассоциации...»²². Кант предлагает помыслить спонтанность. А память не может быть спонтанной. Следовательно, воображение противоположно памяти, так как оно предвосхищает будущее, а не повторяет прошлое.

3. Иммануил Кант: теория воображения

Теория воображения Канта открывается выделением продуктивного воображения, предшествующего опыту, сущность которого заключается в чистом созерцании пространства и времени. Воображение делает возможным построение трансцендентальных схем в сознании. Это значит, что воображение выполняет всю основную работу по конструированию эмпирического опыта. Продуктивное воображение конструирует и чистый, не эмпирический опыт.

В «Антропологии с прагматической точки зрения» Кант поначалу говорит о том, что воображение не может быть творческим, ибо любое представление ведет к своему источнику, следовательно, материал воображения берется из чего-то уже существующего²³. В поддержку этой идеи Кант ссылается на память, которая удерживает впечатления внешнего и внутреннего мира.

Отчего же воображению поначалу отказано в творчестве? Оттого, что «продуктивное воображение создает некоторого рода общение нас с самим собой, хотя только как явлениями внутреннего чувства, но по аналогии с внешними чувствами»²⁴. Эта аналогичность упорядочивает деятельность воображения, которое как бы расставляет по местам эмпирические впечатления, конструирует опыт. Канту удобна эта схема, в противном случае буйство воображения может взять верх над здравым смыслом и привести к болезни: «Воображение богаче представлениями и порождает их больше, чем [внешнее] чувство»²⁵, пишет Кант, подтверждая возможность разрыва сознания с реальным миром. Дело все в функции воображе-

²² Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 110.

²³ «Но продуктивное воображение все же не бывает творческим, т.е. способным породить такое чувственное представление, которое до этого никогда не было дано нашей чувственной способности; всегда можно доказать, что для такого представления материал уже был». Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч. в 6 тт. М., 1966. Т. 6. С. 403.

²⁴ Кант И. Указ. соч. С. 417.

²⁵ Кант И. Указ. соч. С. 416.

ния создавать образы произвольно. Эта произвольность воображения есть фантазия по Канту. Вот почему он опасается произвольной деятельности воображения: так можно принять сон за явь, внутренние воздействия образов уравнивать с внешними, стать «произвольной игрушкой своих образов»²⁶.

С памятью Канту комфортнее: она относится к реальному миру, а вот с фантазией сложнее. Далее в тексте «Антропологии» он уже говорит о творческой деятельности воображения. Это выглядит непоследовательно, и нам еще предстоит отыскать причину. Итак, Кант развивает мысль о творческом воображении. Это значит, что воображение не есть созерцание.

«Оригинальность (не подражательная деятельность) воображения, если она согласуется с понятиями, называется гениальностью»²⁷ — пишет он, подтверждая нашу догадку о том, что воображение не исчерпывается содержанием памяти.

Условием творения воображения, то есть самовоспроизведения воображения без влияния памяти, должно быть согласование с понятиями. Вспомним определение воображения: «Воображение... бывает... продуктивным, т.е. способностью первоначального изображения предмета... которое, следовательно, предшествует опыту»²⁸. С этим определением согласуется утверждение Канта о гении, которое он относит не к «мастеру, который только подражает, а тому, который умеет создать свое произведение первоначально»²⁹. Он также определяет сферой деятельности этого гения воображение, так как оно позволяет вырваться из-под гнета правил. Следовательно, воображение у Канта суть творчество, ибо дает возможность произведению возникнуть *a priori* в сознании, без влияния на него реальности. Так Кант избавляет память от главенства в конструировании мира и выводит вместо нее воображение.

Ю.М. Бородай, размышляя о смысле продуктивного воображения у Канта, говорит о «коперниканском перевороте» в философии, о понятии произвола. Дело в том, что субъект, по Канту, может творить самостоятельно, своевольно. «Предмет, несмотря на свой априорный (всеобщий) характер, именно потому и является лишь субъективным произведением, что в основе синтеза лежит произвол субъективного воображения»³⁰. Оторвавшись от детерминации природы, против природно-естественной обусловленности своей деятельности, человек становится субъектом любого сознательного строительства, т.е. творчества — и реального, и идеального. Это произошло благодаря тому, что он научился пересматривать данные своей памяти, а не подчиняться им так же, как зависимо от своих инстинктов (тоже в своем роде память) животное. Подобный пересмотр дал возможность иначе отнестись к причинности — детерминированности действий человека, линейности происходящих событий. Будущее с этого времени перестало следовать за прошлым, появилась возможность его предвосхищать, обращать время вспять: мы говорим о целенаправленной деятельности. «Тем самым он впервые научился “строить”, в собственном смысле этого слова, не только

²⁶ Кант И. Указ. соч. С. 403.

²⁷ Кант И. Указ. соч. С. 408.

²⁸ Кант И. Указ. соч. С. 402.

²⁹ Кант И. Указ. соч. С. 466.

³⁰ Бородай Ю.М. Эротика — Смерть — Табу: Трагедия человеческого сознания. М., Русское феноменологическое общество: Гнозис, 1996. С. 243.

реально, но сперва идеально, в воображении. Тем самым впервые он узнал время, ибо научился в воображении “воспроизводить” не что иное, как временную последовательность своих же собственных должных действий <...> своим первоначальным актом произвольно направленного (а не бессознательно-аффективного) внимания он произвел само воображение — сферу всякого творчества»³¹.

Резюме видится в следующем. Искусство возникает не в прошлом, а в будущем: оно опережает будущее в настоящем³². Являясь будущим, а не прошлым (а эту возможность дает творческое воображение), искусство не имеет отношение к копированию, репрезентации реальности, но к конструированию ее, симуляции³³.

4. Сергей Эйзенштейн: синестезия образов

Завершая наше исследование, мы обратимся к теории кино Сергея Эйзенштейна. Он, в отличие от своих предшественников по кинотеории, не наделяет реальность безусловной ценностью. Реальность — это еще сырой материал. Конструируя кинофильм, он задается вопросами не об отражении реальности, а о действии на зрителя. Все упреки, которые позволяет себе Базен в отношении Эйзенштейна, имеют основание (ссылку см. выше) — действительно, образ возникает в сознании зрителя благодаря особым образом выстроенной последовательности элементов действительности. Происходит «сложение» образов, образ в сознании возникает из-за столкновения нескольких образов (как они представлены в кинофильме) в определенной последовательности. Возникает действие искусства. Эйзенштейн, как и Кант, сосредотачивает свое внимание на произвольности, свободе выбора образов: «не мы подчиняемся каким-то «имманентным законам» абсолютных «значений» и соотношений цветов и звуков и абсолютных соответствий между ними и определенными эмоциями, но это означает, что мы сами предписываем цветам и звукам служить тем назначениям и эмоциям, которым мы находим нужным»³⁴. В данном случае, Эйзенштейн говорит о синестезии — т.е. возможности адекватно передать различные чувственные образы через другое: например, цвет — через вкус и т.д.

³¹ *Бородай Ю.М.* Указ. соч. С. 301.

³² Сущность творческого воображения, или фантазирования, его «основной механизм ... [в] «опережающем» отражении... это новизна, связанная с переходом на другой уровень рассмотрения, т.е. на метауровень». *Катречко С.Л.* Как возможно творческое воображение? // Воображение как познавательная возможность: как возможно творческое воображение? М., Центр гуманитарных исследований, 2001. С. 35–45 [<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000565/st002.shtml>].

³³ Или, по мысли Вышеславцева Б.П., — «...Творческое воображение сознательно ищет иной, совсем иной реальности», цит. по: *Борчиков С.А.* Виртуальный образ творческого воображения // Воображение как познавательная возможность: как возможно творческое воображение? М., Центр гуманитарных исследований, 2001. С. 14–30 [<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000565/st000.shtml>].

³⁴ *Эйзенштейн С.М.* Вертикальный монтаж // *Эйзенштейн С.М.* Избранные произведения в 6 тт. М., Искусство, 1964. Т. 2. С. 235.

Кинематограф как искусство теряет свою свободу, будучи зажатым в тисках отображения реальности. Кинофильму не обязательно следовать за реальностью как она есть (ведь, судя по заблуждению Бергсона относительно сущности реальности, надо еще разбираться, что она есть). Не отображение реальности, а сконструированный в сознании образ (воображаемый по природе) — вот что продолжает, с преодолением живописи и других видов искусств, «прорываться» в кинематографе.

Кинофильм — не копирование реальности, он есть лишь техника для воспроизведения образов, возникающих в сознании силой творческого воображения. Первобытный человек вдруг, спонтанно, вообразил образы, и, поскольку ему хотелось поделиться этими образами, совершил акт искусства — переместил образ из сознания в реальность (например, нарисовал рисунок на стене пещеры). После этого не только он один мог воспринимать этот образ, его образ стал действовать на других людей.

Таким образом, кинематограф не «считывает» реальность на пленку, а дает новый, несуществующий в наличной реальности вариант. Этот вариант основан на воображении автора. Следовательно, кинофильм не «коммуницирует» со зрителями, не «передает» реальность, а действует образами сознания на сознание других людей, меняя их и ставя их на границу существования, в чем и заключается действие и смысл искусства.

Человеческое сознание и социобиология

Категория сознания, с одной стороны, является основополагающей в понимании человеческой сущности, с другой, — наиболее неопределенной с научной точки зрения.

Видимо, если бы медицина и психология нашли бы научное решение проблемы сознания (например, в когнитивизме сознание отождествляется с мышлением, но появляется следующая проблема — определение качественных параметров понятия интеллект), в философии исчезли бы многочисленные и противоречивые подходы к человеческому сознанию в русле материалистических, идеалистических и трансцендентальных концепций.

Проблема интерпретации понятия «сознание» и его сущностных критериев порождает разнообразные перспективы в осмыслении природы человека: или человек — это животное, поведение которого базируется на безусловных и условных рефлексах и ничем не отличается от всех остальных представителей природы, но животное, не способное на данный момент постичь свою «типичность» (не-уникальность), «слитость» с биологическим миром; или человек — это уникальный результат природной эволюции, наделенный неповторимыми характеристиками материальной, духовной культуры, языка, трудовой деятельности — все то, что вкладывается в понятие «социальность»; или человек — это «машина», «компьютер», в одном случае, как функционирование системы человеческого организма (в том числе, и мозг — «компьютер»), в другом — как созданный человеком образец «второй» природы — компьютер и попытки конструирования искусственного интеллекта (конструктивная установка, дизайнерская интенциональность в преобразовании окружающего мира).

Вряд ли человечество («общественное мнение») согласится считать себя типичным экземпляром живой природы (не-«Номо» и не-«sapiens»), однако, признает себя создателем искусственного интеллекта на основе исследования и моделирования человеческих способностей и их потенциала, если убедится в его ценностном значении для общественного развития.

По мнению Блинова А.К., Ладова В.А., Лебедева М.В., сознание является единственным качественным отличием человеческого мира от животного в контексте понимания разумности, рациональности, теоретического абстрактного мышления, волевых усилий, самоконтроля, самосознания, но, может быть, существующие научные методы недостаточны для его изучения¹.

¹ Блинов А.К., Ладов В.А., Лебедев М.В. Аналитическая философия . <http://culture.niv.ru/doc/philosophy/philosophy-analytic/index.htm>.

В ходе ознакомления с работой Д. Деннета «Виды психики. На пути к пониманию сознания» складывается впечатление, что человек с единственным отличительным критерием сознания таким, как интенциональность — целенаправленность, смыслообразование, которым, как может оказаться позднее в ходе прогресса научной мысли, обладает и весь остальной природный мир (пример разновидностей языка и речи животных, недоступных для человеческого понимания), занимает некое среднее место между простейшими организмами и искусственно созданным миром техники (информационные технологии). Д. Деннет отмечает, что «человеческая психика — это единственно известный нам образец для сравнения»².

Безусловно, на сегодняшний день, соответствующим степени научности подходом к изучению сознания является материалистический (бихевиоризм, физикализм), который не оперирует такими неизмеримыми понятиями как «душа», «духовность», в некоторой степени отождествляемыми с сознанием в идеалистической и трансцендентальной традициях, и такими понятиями как «интуиция», «бессознательное», присущими для школы психоанализа, хотя в данном слое психики содержатся основные биологические инстинкты, воздействующие на «наблюдаемое» поведение человека.

Материалистическое обоснование категории сознания, связанное с изучением процесса природной эволюции на разных исторических стадиях и для разных по степени сложности развития живых организмов, в отношении человека рано или поздно сталкивается с социобиологической парадигмой, которая отвергает самобытность человеческого существа и подчиняет его существование, жизнь, жизнедеятельность единственному закону «борьбы за выживание».

В социобиологическом контексте все культурные достижения человеческой истории оказываются вторичными и второстепенными (не отдельная, относительно независимая перспектива развития как в социокультурном подходе), необходимыми только для обеспечения и поддержания функции естественного отбора.

Таким образом, жизнь человека, его «высокое» чувство любви предопределяется биологической потребностью в генетическом выживании, что выражается в выборе партнера (сексуальный отбор) для продолжения рода с наиболее привлекательными репродуцируемыми характеристиками. Видимо, материнский инстинкт не ограничивается только заботой о детях, а проявляется и во взаимном альтруизме в среде родственников, направленном на сохранение и выживание своего рода. С другой стороны, чувство эгоизма является сильнейшей защитной функцией как для индивидуального, так и группового выживания (генетический эгоизм).

Жизнь общества — социальная структура, социальные отношения, иерархия власти существенно не отличаются от стадности в животном мире, включающей функцию вожака. Инстинкт «утверждения», — поиск престижного социального статуса и конкурентная борьба за недостаточные для всех ресурсы, — выражающийся в агрессии, формирует модель социальной стратификации общества и место каждого человека в ней³.

² Деннет Д. Виды психики. На пути к пониманию сознания. /Пер. с англ. А. Веретенникова. М., Идея-Пресс, 2004. <http://www.bookap.by.ru/genpsy/dennet/oglav.shtml>.

³ Boeree C.G. Sociobiology. <http://www.ship.edu/~cgboeree/sociobiology.html>.

Интересно, что вся духовная культура, в том числе и религия, определяющая этические нормативы межличностного взаимодействия в обществе, оказывается подчиненной единственной «биологической цели».

«Психика предполагает мораль», пишет Д. Деннет, а мораль, по мнению социобиологов, необходима для биологического выживания человечества (например, табу инцеста, убийства родственников) и его адаптации к изменяющимся условиям (даже слухи обладают ценностью социального выживания). Она полезна и «правильна» для общества в целом — установление порядка и закона «механизма» его функционирования, хотя может быть противоречива в деталях.

Определенные моральные нормы существуют до тех пор, пока продолжается их наследование из поколения в поколение. Моральные коды (правила, обычаи, верования) не являются врожденными, не относятся к генетическому импринтингу, но могут находиться в «свернутой» форме среди интеллектуальных диспозиций, позже личность приобщается к ним, находясь в конкретной социальной среде в процессе социализации (воспитание, имитация должного поведения). Существует мнение, что биологически человек испытывает отвращение к определенным моделям поведения и отвергает их.

Безнравственность также трактуется с точки зрения социальной утилитарности, это противоположный полюс безопасных условий для выживания, то, что аморально необходимо для сравнения с желаемым поведением (определенный уровень аномии в обществе по Э. Дюркгейму). Безнравственные люди объявляются аутсайдерами, вытесняются за пределы общества и, таким образом, не могут нанести его развитию значительный вред.

Религиозные догмы также связаны с эволюционным развитием человечества: религия «выжила», т.к. она предлагает часть правдивых знаний-верований о мире, усиливает мораль и укрепляет сплоченность общества, в чем и состоит ее утилитарность. Чувство греховности и вины оказывается биологически полезным, т.к. человек стремится к самоусовершенствованию. Религиозная вера снимает физический и психологический стресс, способствует вдохновению (молитва)⁴.

С точки зрения теологии, свобода воли предлагает открытое отношение к миру, обогащает возможности действия человека, т.к. если бы он руководствовался только инстинктом, было бы мало пользы от разума в принятии решений и перспективном планировании, поэтому сознание выступает необходимой предпосылкой для свободы воли⁵. Д. Деннет, в свою очередь, отмечает, что разные формы и уровни развития сознания возможно коррелируют с соответствующими степенями или типами свободы и самодетерминации⁶.

Неоднозначность проблемы сознания на сегодняшний день: «что в человеке “человеческого”, что выделяет его из животного мира?» — предопределяет существование разных научных парадигм, среди которых аналитическая философия и социобиология предлагают свой вариант ответа на данный вопрос.

⁴ *Harrison J. Sociobiology and Ethics // Ethical Essays. 1995, Vol. III., P. 24—46.*

⁵ *Harrison J. Sociobiology and Ethics P. 32.*

⁶ *Van Gulick R. Consciousness // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edited by Edward N. Zalta. Stanford University: The Metaphysics Research Lab Center for the Study of Language and Information, 2006. <http://plato.stanford.edu>.*

Ещё раз об идеальном, информации и новом физикализме

Хотя нам известно множество деталей и подробностей о работе мозга, современный этап изучения нейрофизиологических основ сознания является по существу поисковым и скрывает в себе множество загадок. Мы знаем, к примеру, что нейрон способен генерировать в среднем около двадцати колебаний в секунду. При такой частоте импульсов распознавание им, скажем, слова из пяти-шести знаков (букв или звуков) будет растягиваться на секунды. А ведь полноценное общение требует уяснения смысла отдельных фраз, предложений и подразумеваемого контекста, — и все это мозг проделывает практически мгновенно! Каким же образом удастся обрабатывать огромные объемы информации и ориентироваться в ситуациях, которые включают в себя десятки, если не сотни значимых и к тому же меняющихся параметров? Очевидно, что ответ должен учитывать системные и — в случаях интуиций — синергетические эффекты взаимодействия участков коры. Однако, как неоднократно отмечала Н. Бехтерева, пока не существует не то что теории, но даже и правдоподобной гипотезы относительно работы мозга как целостной системы. Познавательная ситуация таким образом сохраняет натурфилософский характер и тем самым создает благодатную почву для произрастания религиозных умонастроений, начисто отвергающих саму возможность понять механизм порождения духа и апеллирующих к акту творения.

1. Является ли идеальное всеобщим свойством материи?

В противовес им последнее время как грибы после дождя плодятся редукционистские, чуть ли не механистические конструкции, в которых под предлогом спасения науки от ловушек идеализма отрицается сама специфика субъективного. Новый физикализм с подозрением относится к субъективному и стремится растворить человеческую свободу в играх «тонкой материи», «торсионных полей», «голограмм» и прочих — почерпнутых из научно-популярных изданий — концептах и аналогиях. Магистральная линия этих рассуждений, как правило, пролегает в плоскости, составляющей сферу компетенции кибернетики и теории информации. Неизбежные отсюда заимствования понятийного аппарата (если они не сопровождаются категориальным анализом) нередко оборачиваются размыванием смысла категорий собственно философских. Результаты, понятно, оставляют желать лучшего.

Хорошей иллюстрацией возникающих в подобных случаях концептуальных трудностей может служить одно из сообщений на конференции по искусственному интеллекту, проведенной МИЭМ в январе 2005 года. Центральная идея выступления состояла в том, что «идеальное сознание, — это всего лишь частный случай всеобщего идеального свойства материи (выделено автором — В.Ш.), получившего сегодня имя информации»¹. Сознание, таким образом, представлено как разновидность информации, которая, в свою очередь, мыслится как идеальное всеобщее свойство. По замыслу автора, подобный концептуальный расклад поможет найти ключ к загадке сознания, позволит раскрыть его механизмы. На самом деле все получается не совсем так. И, прежде всего, вопросы вызывает расширительная трактовка идеального.

Конечно, «идеальное» — не самое прозрачное понятие в философии. Оно имеет долгую историю и уже в силу этого многозначно. В этом многообразии надо различать два, по крайней мере, его смысла. Первый смысл связывает идеальное с доктриной, согласно которой всякое сущее в той или иной мере является идеальным. Реальность с этой точки зрения идеальна в смысле зависимости своего происхождения от некоего бесконечно могущественного творца. Идеальное здесь, действительно, мыслится как всеобщее свойство материального мира. Но ценой такого результата оказывается телеологизация всего образа мироздания. В европейской традиции этот метафизический идеализм известен еще с античных времен. И он теснее связан с платоновским понятием идеи, нежели с идеальностью как характеристикой человеческого сознания.

Другой, более узкий и, смею надеяться, современный смысл идеального предложен Декартом. Под «идеальным» он понимает свойство человеческого сознания, некую внутреннюю активность человека. В отличие от животных, являющихся, по мысли Декарта, совершенными автоматами, у людей есть душа! Душа это непротяженная субстанция. Она открывается лишь самому — обладающему ей — индивидуальному субъекту. Фиксируя, таким образом, недоступность сознания для экспериментальных методов, мыслитель, тем не менее, как известно, надеялся отыскать душу в так называемой шишковидной железе. Результатом этих размышлений явилась, как известно, знаменитая психофизиологическая проблема. Для нас важно, что картезианская теория материального мира уже не нуждалась в энтелехиях для объяснения роста организмов и движений животных. Именно отсюда вытекало, что сферой применения понятия идеального становится человеческая душа. Как пишет Рассел, позднейшая философия, не принимая декартовых решений, вместе с тем очень широко принимает предложенные картезианцами формулировки проблем². При желании отголоски этой растянувшейся на века дискуссии можно услышать и в философии советского периода.

Начало 70-х годов минувшего столетия ознаменовалось у нас острыми спорами относительно того, как правильно трактовать феномен сознания. Одна сторона делала акцент на практически-общественной природе духовного и, соответственно, на приоритете обращения к объективным (точнее, объективированным) формам социальности в попытках понять, чем же, собственно, сознание и мышление

¹ Лисин А.И. Квантовый ключ к теории сознания // Философия искусственного интеллекта. Материалы Всероссийской междисциплинарной конференции. М., 2005. С. 362.

² Рассел Б. История западной философии. Ч. 2. Новосибирск. 1994. С. 73.

являются на деле³. Позднее по фамилии одного из самых ярких и оригинальных защитников этой позиции её сторонников стали называть «ильенковцами». Представители другого лагеря во главе с Д. Дубровским ставили во главу угла субъективно-личностную природу сознания, подчеркивали, что образы, мысли, желания, обиды, предпочтения и т.п. существуют лишь в индивидуальных головах, что они, другими словами, экзистенциальны.

Дискуссия, насколько я могу судить, сошла на нет, поскольку ни одна из сторон интегративной модели предложить не сумела и обе они воевали не столько между собой, сколько с недавним прошлым. Но на один момент обратить внимание стоит. Будем ли мы трактовать идеальное по Дубровскому как то, что актуально существует в форме субъективной реальности и содержательно никакими внешними формами без остатка не выразимо, или же двинемся по стопам Ильенкова — это, в конце концов, будет зависеть от целей исследования. Ибо обе стороны как само собой разумеющееся принимали марксов парафраз позиции Декарта: «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней». Можно, конечно, возразить, что понимание идеального в марксизме это много больше, чем парафраз: между основоположником диалектического материализма и Декартом были Спиноза, Кант и Гегель и по своим академическим «креденциям» Маркс был философ! Все это так. Однако дополнения и уточнения не отменяют главного! Оперировать сегодня расширительной трактовкой идеального как всеобщего свойства это не то, что предлагать ключ, но вообще уводить исследователя от двери и пускать его по длинному лабиринту. И на выходе его будет ждать дилемма: либо совершенно непостижимые дали, где царит не разум, а вера, и разуму, таким образом, ставится предел, либо возврат к идее отражения. И то, и другое в данном случае означает движение по кругу.

Но что, собственно, побуждает к столь некритическому расширению понятия идеального? Какая нужда заставляет исследователя связывать воедино всеобщность, идеальность и информацию? Ответ, думается, нельзя найти без учета эпистемологических возможностей последнего члена этой конъюнкции, а именно понятия информации.

2. Информация как новая *causa sui*

«Информация» (латинское *informatio* — ознакомление, разъяснение) — семантическое понятие. По своему общеупотребительному значению оно синонимично «сообщению» или «сведениям». В научный оборот вошло с конца 40-х двадцатого столетия благодаря К. Шеннону, разработавшему математическую теорию связи, и «Кибернетике» Н. Винера, опубликованной почти сразу за статьей Шеннона. Винер предпринял попытку синтезировать идеи теории информации и теории алгоритмов с принципами оптимального управления для описания поведения самоорганизующихся систем. В результате на смену обыденному толкованию пришел новый смысл: информация стала мыслиться статистически как мера снятия неопределенности.

³ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерк истории и теории. М., 1974. С. 132–133, 183–199.

Сегодня информационный подход активно используется в биологии, психологии, теории и практике управления, разработке компьютерных технологий и пр. Не обошли информацию вниманием и философы.

Кроме вполне понятного любопытства, вытекающего из методологической функции философии, требующей оперативно откликаться на все научные новации, был здесь и собственный интерес. Дело в том, что понятие отражения, удачно фиксируя вторичность образа по отношению к оригиналу, обнаруживало свою недостаточность, как только речь заходила об интенциональности ментальных процессов, их избирательности, связи с побуждениями, самосознанием и т.п. При интерпретации сознания как отражения эти феномены, будучи для сознания внутренними, связываются с ним внешним образом («отражение» плюс «активное»). Понятие информации привело за собой целое семейство родственных понятий («сигнал», «код», «канал связи», «получатель», «помехоустойчивость» и т.д.). В одеждах информационного подхода явилась надежда, что теперь-то, наконец, удастся создать внутренне целостную концепцию сознания, не поступаясь при этом материалистической направленностью принципа отражения.

Классическая теория информации не касалась содержания передаваемых сообщений: «семантические аспекты коммуникации, — писал Шеннон, — не имеют отношения к инженерной проблеме. Для неё важно лишь то, чтобы передаваемое (actual) сообщение было выбрано из совокупности возможных посланий»⁴. Ясно отсюда, что первое и основное препятствие, с которым столкнулись исследователи на пути к «всеобщей информатизации» философской науки, состояло в очевидной разнородности концептуально объединяемых процессов. Передача сигналов внутри клетки, телеграфная связь, генетическое наследование, работа компьютерных программ, общение между индивидами производятся на разных уровнях бытия и посредством специфических механизмов. Привязка их к одному какому-то пониманию вела к сильному искажению картины. Надо было либо отказываться от единого понятия информации, либо придавать ему предельно широкий смысл, который допускал бы фактическое многообразие носителей информации, а также различия в способах передачи и обработки сообщений. Попытки этого общего смысла привели к двум основным толкованиям понятия.

Вслед за А.Д. Урсулом обозначим их как атрибутивную и функциональную. Согласно первой, информация присуща всем уровням организации материи, для приверженцев второй точки зрения — это функциональное качество самоорганизующихся и самоуправляющихся систем. Как поясняет А.Соколов, «в первом случае информация есть физический феномен (вещь, свойство), а во втором — системная функция (отношение)»⁵. Хотя интуитивно последняя трактовка пред-

⁴ *Shannon C. The Mathematical Theory of Communication // Bell System Technical Journal, 1948, no. 27, p. 379.*

⁵ *Соколов А.В. Информация: феномен? Функция? Фикция? // Философские науки, 1990. № 9. С. 13. См. также: Урсул А.Д. Проблема информации в современной науке. М., 1975. С. 41—63; Дубровский Д.И. Информация и отражение // Марксистско-ленинская диалектика в восьми книгах. Кн. 3. Диалектика процесса познания. М., 1983. С. 29—33. Дубровский и Соколов — сторонники функционалистской трактовки информации, хотя и понимают её по-разному. Для первого определяющей особенностью информации является функция репрезентации, последний же склонен считать, что в качестве родового поня-*

ставляется более правдоподобной, «атрибутивисты», которых много среди естественников и технических специалистов, сдавать позицию не собираются. Для них «информация в широком понимании этого слова представляет собой объективное свойство реальности», «реальный физический феномен, характеризующий состояние и движение материи или энергии»; она «неразрывно связана с материей и энергией» как «их атрибут, то есть неотъемлемое свойство»⁶. И чтобы окончательно устранить читательские сомнения, автор в своих выводах повторяет: «Понятия “материя”, “энергия” и “информация” являются равнозначными философскими категориями». Дополняя друг друга, они характеризуют различные аспекты наблюдаемых нами «объектов, процессов или явлений физической реальности»⁷.

Разбор аргументов сторон мог бы составить предмет самостоятельного исследования, и он явно выходит за рамки отпущенного нам формата. Поэтому заключим его в скобки и обратимся к тем особенностям информации, которые следует учесть при выработке общего знаменателя.

Итак, какие же черты информационных процессов являются самыми общими? Какие признаки должны быть обозначены в общенаучном определении понятия информации?

3. К определению «информации»

Мы уже отмечали, что статистическая (вероятностная) интерпретация, позволяя измерять информацию количественно, игнорирует её функциональную значимость для получателя. Эта интерпретация помогает отделить послание от информационного шума, но к функциональному предназначению передаваемых сигналов она остается нейтральной. В результате утрачивается разница между предложением и бессмысленным набором слов, так как они могут обладать одинаковой информационной емкостью. Аналогичная трудность возникает в биологии. Ибо закодированная в ДНК последовательность шагов, необходимая для синтеза полноценного белка, может заключать в себе столько же информации, как и такая же по длине цепочка, которая кодирует воспроизводство совершенно нефункционального энзима. Поэтому, если информация интересует в соотношении со своей функцией, теория шенноновского типа с её безразличными к значению концептами недостаточна.

Второе: функциональность получаемых сигналов состоит в их способности оказывать воздействие на поведение получателя. Расписание поездов влияет на поведение потенциального пассажира, состав молочной смеси, которую готовят для грудного младенца, может предопределить его будущие пищевые предпоч-

тия «информация» не имеет определенного референта в объективной действительности (С. 21). Точку зрения Соколова правильнее назвать инструменталистской.

⁶ Колин К.К. Философские основы информатики // Философия искусственного интеллекта. Материалы Всероссийской междисциплинарной конференции. М., 2005. С. 359.

⁷ Там же, см. С. 361. Колин не одинок. Предложения интерпретировать информацию в качестве «фундаментальной сущности бытия» регулярно появляются на страницах журнала «Сознание и физическая реальность».

тения. Изменение долготы дня и среднесуточного режима температуры влияют на время цветения растений. Программы определяют рабочие возможности компьютера, и даже самый мощный компьютер с простенькими программами может делать только простые вещи. При этом поведенческая реакция может состоять из множества событий, и последовательности этих событий будут зависеть не столько от энергетических характеристик или химического состава «получателя», сколько от способа его организации. Источник энергетически вообще может не меняться, как это бывает в случае расписания поездов, долготы дня или рекламы.

Третье: реакция, ответ получателя становится значимым фактором в формировании благоприятного поведения. Звуки тревоги, издаваемые сорокой при виде крадущегося хищника, заставляют всех услышавших и верно распознавших значение крика, насторожиться и покинуть опасный участок леса. Своевременно доведенная информация об изменениях в расписании движения пригородных поездов позволяет более рационально спланировать грядущие выходные. Недавно появились свидетельства, что некоторые травы, в частности, дикий чеснок при поедании его животным выделяет летучие вещества, на которые реагируют соседние растения. Получив сигнал, они начинают выделять специфические ферменты и делаются менее привлекательными для потенциального потребителя⁸.

Таким образом, информация есть условие воспроизводства получателя информации в его целостности. При этом ответная реакция включена в более широкую систему взаимодействий, нацеленных на адаптацию получателя (пользователя) к среде источника сигналов.

Эту диалектику информации и самоорганизации видит Соколов. Он правильно оценил значимость феноменов отражения и (само) организации для понимания информационных процессов. Информация существует как «отражательное явление» и, кроме этого, как «информационная причина, управляющая процессом организации данной системы»⁹. Однако найти то, что объединило бы эту двойственность в объективное единство, ему не удалось. «Референтом функционального понятия информации, — пишет он, — становится то отражательное или организационное явление, которое изучается посредством информационного подхода». В итоге автор приходит к растворению объективного явления в методологической конструкции: «информация — это информационный подход к отражению и организации»¹⁰.

Гносеологически последний вывод ошибочен. Сегодня мы, к примеру, не имеем ясного и общепринятого понятия цивилизации. Цивилизационная тематика объединяет очень широкий круг социальных и гуманитарных сюжетов. Но кажется, еще никто не додумался на этом основании отождествить цивилизацию и цивилизационный подход. «Цивилизация», как бы мы ни понимали это слово, обозначает нечто, существующее или существовавшее в реальном мире. Цивилизационный подход — это исследовательский инструмент и как таковой он су-

⁸ См.: *Гиляров А.М.* Растения сигнализируют об опасности // *Природа*, 2003, № 10. С. 72–73.

⁹ Все исследователи, отмечает Соколов, «группируются вокруг двух классов объективно существующих явлений: отражения (в особенности познания и коммуникации) и организации (в особенности управления, упорядоченности)». См.: *Соколов А.В.* Указ. соч. С. 21

¹⁰ Там же. С. 22.

существует только в познавательной плоскости. Онтологически, то есть по способу бытия цивилизация и цивилизационный подход различаются. Поэтому они не могут быть одним и тем же. И точно также дело обстоит с взаимоотношениями между информационным подходом и информацией.

Другое дело, что данное заключение может быть принято методологически. Когда Коперник готовил свой труд к публикации, то и он, и его друзья хорошо осознавали революционный характер предлагавшейся картины мироздания. Осознавали и возможные «административные» последствия. Поэтому, чтобы помочь Копернику избежать обвинения в ереси, автор предисловия Осиандр предложил читателям относиться к идеям польского каноника с точки зрения их красоты и удобства, то есть инструментально. Ибо «нет необходимой потребности в том, чтобы эти основания были истинными, они даже могут быть менее всего подобны истине, лишь бы только они указывали на согласованность вычислений с наблюдениями»¹¹. Именно эта инструменталистская логика просвечивает через рассуждения Соколова. Она и есть то, что скрывается под авторским пониманием функциональности.

Церковь, как известно, совету Осиандра не вняла. Отцы церкви твердо стояли на позиции тождества мышления и бытия и довольно быстро уразумели разрушительные последствия новой астрономии для библейской картины мира. Они поняли, что идея, которая введена инструментальным образом, долго пребывать в этом статусе не может. По мере того, как проясняются её связи с другими частями концептуальной схемы, она либо обретает объектное, объективное содержание, либо сходит со сцены. И книга Коперника была запрещена. Эта историческая параллель означает, что ссылка на «функциональную» природу информации ничуть не освобождает от обязанности сказать, чем эта самая природа является *in se*.

Попытки ответа на этот вызов в рамках атрибутивной концепции не слишком обнадеживают. Стремление поднять «информацию» до уровня философского обобщения подталкивает её сторонников к утере специфического содержания. Информация, — пишет, к примеру, Колин, — «представляет собой объективное свойство реальности, которое проявляется в неоднородности (асимметрии) распределения материи и энергии в пространстве и времени, в неравномерности протекания всех процессов, происходящих в мире живой и неживой природы, а также в человеческом обществе и сознании»¹².

Выглядит все это очень впечатляюще. Но поставим вопрос, а какие объективные свойства не проявляются в «неравномерностях» и «неоднородностях» распределения материи, энергии, пространства и времени? Боюсь, что вы таких свойств не найдете. И если единственные специфические характеристики информации это неоднородность материи и энергии и неравномерность изменений, то все на свете оказывается информацией. Мир — это ничто иное, как одно гигантское информационное поле! Собственно, так и говорят самые решительные адепты атрибутивизма. Но позвольте не согласиться. Слово «дуб» и звукоряд «удб» одинаково демонстрируют и неоднородность, и неравномерность. Но, хотя энергетические затраты при их произнесении могут быть одинаковы, только одно из них несет информацию. Оно информативно, потому что репрезентирует собой

¹¹ Цит. по: Гурев Г.А. Коперниковская ересь. М., 1933. С. 88.

¹² Колин К.К. Философские основы информатики. С. 360.

нечто иное. Оно — знак! Так мы выходим на действительные отличия информационного взаимодействия от физического отражения. Этими отличительными признаками являются процедура замещения, кодировки и декодировки, а стало быть, и наличие интерпретативной (распознающей) подсистемы. Ген, бактериофаг, читатель или компьютер — все они содержат интерпретирующее устройство, если угодно, процессор, который способен превращать поступающие извне порции энергии в сигналы, и тем самым устанавливать структурные (формальные) соответствия между этими порциями и факторами среды.

Современная наука учит, что физические поля являются очень распространенными средствами передачи информации. Но не надо путать происхождение информации и процессы её передачи. Элементарное информационное взаимодействие, как подчеркивал еще Пирс, тройственно, тогда как физическое отношение сводимо к двоичной (бинарной) логической конструкции. Источник становится информационным вводом, только если интерпретирующий получатель может реагировать на форму (структуру) источника функциональным образом, то есть менять свое поведение в соответствии со структурой среды, чтобы сохранять свою качественную неопределенность. Другими словами, информационные процессы возникают только в самоорганизующихся системах. Пока нет достаточных оснований для расширения того понимания информации, которое предложено Н. Винером.

Структура креативного акта и проблема сознания

В настоящее время существуют несколько конкретно-научных подходов к пониманию природы творчества. В задачу статьи не входит их подробный анализ, поэтому только обозначим и кратко охарактеризуем эти направления.

Первый — биологический — связан с бурно развивающимися исследованиями в области генетики. Полная расшифровка генома человека, по мысли многих биологов, не только приведет в итоге к элиминации различного рода деменций, продлению биологического времени творческой активности, но и, возможно, обнаружит особенности генотипов наиболее выдающихся в плане креативности людей. Отсюда надежды на новое возрождение сильно скомпрометированной в свое время науки евгеники.

Второй подход — нейрофизиологический — ставит целью расшифровку (по аналогии с биологическим) нейродинамического кода и структуры мозга. Открытие функциональной асимметрии головного мозга и составление его атласа, выявление электрических и химических цепей передачи импульсов в нейронной сети, использование методов компьютерной томографии создают возможность объективной фиксации моментов творческого «озарения» при решении испытываемыми нестандартных задач.

Третий подход связан с работами по искусственному интеллекту. Составление все более совершенных компьютерных программ (особенно это заметно в области традиционно считающейся высокоинтеллектуальной игры в шахматы), постоянная модификация и усложнение самих компьютерных систем (разработка теории квантового компьютера) быстро приближают, по мнению энтузиастов, тот день, когда «машина» с честью выдержит так называемый тест на человечность, придуманный еще пионером этих работ А. Тьюрингом.

Четвертый подход базируется на многочисленных психологических и педагогических теориях, стремящихся с разных сторон описать и объяснить креативные процессы не только на уровне человека, но и животных. Здесь можно отметить такие направления, как бихевиоризм, гештальтпсихология, теория деятельности, когнитивная психология, теория проблемного метода обучения и методическая разработка различного рода эвристик.

Каждый подход имеет свои конкретно-научные и философские проблемы, над которыми работают ученые и философы. Однако нас интересует наиболее общая — метафизическая — структура креативности, которая могла бы лечь в основу

понимания и исследования креативных процессов на уровне человека и высших животных, а также затронуть онтологию креативности всего мироздания.

Ранее мы уже выдвинули и проанализировали парадигму креативности в отношении науки¹. По нашему мнению наука является наиболее рациональной формой духовного опыта человеческого общества. Поэтому здесь отчетливо выделяются основные структурные элементы творческого процесса, которые, как мы считаем, могут быть экстраполированы не только на другие сферы культуры, но и послужить основой для разработки целостной метафизической структуры креативности.

Коротко охарактеризуем эти элементы. 1. Всякий креативный процесс начинается с некоей *проблемной ситуации* (1), являющейся как бы его исходным контекстом, средой, где потенциально (диспозиционно) сосуществуют самые разные варианты ее дальнейшего состояния и развития (в качестве аналога можно взять принцип суперпозиции). 2. *Проблемное событие* — это возможный вероятностный фактор (внешний или внутренний), через который актуализируется один из потенциальных вариантов развития проблемной ситуации. 3. *Креативная ситуация* характеризуется нарастанием интенсивности и ускорением темпов развития «избранного» варианта, повышением его степени организации (негоэнтропийности). 4. *Рождение новации* становится возможным в результате разрешения креативной ситуации в пробную новую структуру (возможно появление нескольких взаимно конкурирующих новаций). 5. *Переход новации в инновацию* знаменует резонансный процесс утверждения новации, ее признания и утверждения (другие новации становятся неконкурентноспособными). 6. *Традиция (закономерность)* означает неизменность, эталонность, непоколебимость инновации на определенном отрезке времени. 7. *Проблемная ситуация* (2) завершает цикл креативного акта и формируется по мере того, как традиция исчерпывает ресурсы собственного поддержания и трансформируется в консервативную догму.

При аппроксимации этой парадигмы на реальные процессы креативности необходимо иметь в виду определенный антропоморфный (метафорический) характер некоторых ее элементов. Но это и понятно, поскольку в наиболее отчетливом виде творчество проявляется именно на уровне субъекта в ходе его коммуникативной (открытой или латентной) практики.

Кроме того, важно понять, на наш взгляд, что в метафизическом плане категория креативности выступает как обобщающая категория для трех кластеров понятий (принцип кластерности), каждый из которых выражает определенный уровень реализации потенциала креативности в универсуме². Первый — неорганический — уровень включает концепты: «состояние», «взаимодействие», «изменение», «движение». На уровне органической природы креативность конкретизируется через понятия: «развитие», «эволюция», «организация», «самоорганизация», «поведение», «активность». Третья группа выражает социокультурные аспекты творчества: «деятельность», «коммуникация», «культура», «прогресс». Четвертый кластер представляет структуру субъектно-личностных форм креативности: «вдохновение»,

¹ См.: Яковлев В.А. Диалектика творческого процесса в науке. МГУ. 1989. Яковлев В.А. Инновации в науке. ИНИОН РАН. М., 1997.

² Здесь мы уточняем нашу точку зрения, изложенную ранее. См.: Яковлев В.А. Инновации в науке. С. 40.

«фантазия», «воображение», «интуиция», «сознание». Очевидно, что кластеры могут дополняться, а категории переходить в определенных случаях из одного кластера в другой. Однако, в целом, на наш взгляд, кластерный подход позволяет осмыслить универсальность категории креативности, ее метафизичность, что, в свою очередь, требует дальнейшей проработки двух других принципов (бинарности и резонанса), используемых в указанных выше наших работах при анализе креативных процессов в науке.

Отметим, что в настоящее время особое внимание для объяснения фундаментальности феномена креативности уделяется категории сознания. Хотя еще Д. Юм стремился показать неправомерность субстанциального понимания сознания, редуцируя его к сумме («пучку») сиюмоментных психических состояний, философы продолжают использовать это понятие, причем, нередко в онтологическом плане (вспомним Фрейда, Гуссерля, экзистенциалистов, загадочное ленинское «сознание не только отражает, но и творит мир»). Новация, однако, состоит в том, что понятие сознания начинает все чаще использоваться в физических теориях, начиная с так называемой многомировой концепции, представленной в работах Х. Эверетта, Дж. Уилера, Де Витта. Допускается существование в принципе бесконечного числа классических миров, а то, что каждый наблюдатель осознает лишь один из них, объясняется как бы расщеплением (разделением) его сознания, появлением как бы «двойников» этого наблюдателя в каждом из миров (эффект зазеркалья). Понятие сознания привлекается с целью освободить квантовую механику от постулата редукции волновой функции, типичного для копенгагенской интерпретации.

Еще более усиливается роль сознания в работах М.Б. Менского. Соглашаясь со своими предшественниками, что редукция является чужеродным понятием, поскольку уравнение Шредингера имеет линейный характер, физик предлагает рассматривать мозг как квантовую систему, а сознание отождествить с актом «осознавания», выбором альтернативы при измерениях квантовой системы. «При таком отождествлении, — считает ученый, — сознание становится одновременно элементом физики и психологии, т.е. становится границей и осуществляет связь естественно-научной и гуманитарной культур»³. Поскольку сознание выбирает, то это значит, что при квантовом измерении в определенном смысле реальность не просто познается, а творится. При этом автор различает сознание в целом «...как нечто, способное охватить весь квантовый мир...»⁴ и индивидуальное сознание, которое «...субъективно воспринимает лишь одну альтернативу»⁵. М.Б. Менский приходит к выводу: «Представление о том, что лишь один выбранный сознанием мир реален, — это лишь иллюзия, возникающая в сознании наблюдателя. Эта иллюзия вполне подобна другой, широко известной иллюзии — что Солнце вращается вокруг Земли»⁶. Правда, ученый осознает, что его теорию, так же как и теорию Эверетта, очень трудно проверить в эксперименте (заметим, что, по мнению Р. Пенроуза и многих других, это вообще в принципе невозможно) и поэтому

³ Менский М.Б. Квантовая механика, сознание и мост между двумя культурами // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 69.

⁴ Менский М.Б. Человек и квантовый мир. Фрязино, 2005. С. 169.

⁵ Там же. С. 161.

⁶ Там же. С. 177–178.

предлагает выйти за пределы существующих физических стандартов в сферу наблюдения над индивидуальным сознанием. Здесь важны восточные философии, непосредственно ориентирующие человека на работу с собственным сознанием, например дзен-буддизм, различные практики медитации и вхождения в транс. «Новая методология должна, во-первых, допускать эксперименты с индивидуальным сознанием или наблюдением над ним в качестве инструмента проверки теории, а во-вторых, учитывать возможное влияние априорных установок на результаты наблюдений»⁷. Под априорными установками фактически понимается вера индивида в то, что «...сознание действительно влияет на вероятности событий»⁸. Иначе говоря, некоторые «чудеса» вполне реальны в рамках излагаемой теории. «Если, например, в одной из реальностей умирает близкий родственник, а в другой он остается жив, то, — считает автор, — у сознающего субъекта есть сильная мотивация выбрать вторую из этих двух альтернатив»⁹.

Для нас несомненно, что выдвигая такую «безумную», с точки зрения здравого смысла и классической рациональности, теорию, М.Б. Менский демонстрирует свой значительный потенциал креативности. Однако, как и всякая новация, претендующая стать инновацией, т.е. быть принятой научным сообществом, если и не в качестве парадигмы, то, по крайней мере, в качестве конструктивной программы исследований, она должна выдержать соответствующий критический анализ.

Не будем вдаваться в подробности физического аспекта дискуссии о концептуальных проблемах квантовой механики и проблемы квантовых измерений, проведенной в УФН и проанализированной самим М.Б. Менским¹⁰. Отметим только наиболее важные замечания, сделанные академиком В.Л. Гинзбургом. Он исходит из того, что «...происхождение жизни и сознания еще не выяснено, проблема не решена... Поэтому просто отмахнуться от обсуждения происхождения человеческого сознания и какой-то связи этого вопроса с квантовой механикой было бы ошибкой»¹¹. Однако прямо дистанцируясь от солипсистской точки зрения Вигнера, академик высказывает сомнение и в правомерности позиции М.Б. Менского: «В конкретном плане не понимаю, почему так называемая редукция волновой функции как-то связана с сознанием наблюдателя»¹². Анализируя известный опыт с прохождением электрона через щели, академик приходит к выводу о состоятельности «обычной» копенгагенской интерпретации редукции волновой функции. «Такая ситуация является отражением корпускулярно-волнового дуализма...»¹³, т.е. самой природы квантового мира.

С методологической точки зрения, нам кажется важным подчеркнуть следующие моменты. Очередная попытка введения сознания в интерпретационную картину квантовой механики свидетельствует об интуитивном понимании физиков метафизической значимости фактора креативности. *Идеальное начало* как

⁷ Менский М.Б. Концепция сознания в контексте квантовой механики // Успехи физических наук. 2005. Т. 175. № 4. С. 432.

⁸ Там же. С. 432.

⁹ Менский М.Б. Концепция сознания в контексте квантовой механики. С. 430.

¹⁰ Там же. С. 420–422.

¹¹ Гинзбург В.Л. От редактора. Там же. С. 414.

¹² Там же. С. 413.

¹³ Гинзбург В.Л. От редактора. Там же. С. 414.

бы связывает мега- и микрокосмос. Антропный принцип получает универсальное значение. Однако, чтобы понятие сознания действительно было включено в физическую концепцию, оно должно быть каким-то образом операционализировано, как это произошло с такими метафизическими в свое время понятиями — масса, энергия, движение, тяжесть, магнетизм, пространство и др. Вряд ли можно согласиться с М.Б. Менским, что при отождествлении редукции и сознания (двух непонятных феноменов) «...они станут более прозрачными, объяснят друг друга»¹⁴.

Совершенно непроработанным, на наш взгляд, остается и понятие «сознание в целом» — принадлежит ли оно какому-то суперсубъекту или существует само по себе; как соотносится с индивидуальным сознанием; каким образом ему удастся охватить весь квантовый мир, в котором существует в принципе бесконечное количество классических миров. Кроме того, определение мозга как квантовой материальной системы еще ничего не говорит о механизме связи мозга с сознанием как системы идеальной. Так называемая проблема первого нейрона, ответственного за «запуск» суперсложной системы мозга и через который осуществляется контакт идеального с материальным (можно вспомнить здесь идеальный движитель Аристотеля, запускающий Вселенную или шишковидную железу Декарта, где происходит взаимодействие материальной и идеальной субстанций) далеко не решена.

Непонятно вообще, насколько правомерно и далеко можно проводить редукцию объектов макромира к квантовым системам. В свое время, задолго до появления квантовой механики, «вульгарные материалисты» договорились до того, что «мозг выделяет мысль так же, как печень — желчь», но это ничуть не прояснило проблему сознания. Известно, что Э.Шредингер, выдвинув свой парадокс «кошки», в конце концов, пришел к выводу, что процедуры квантовой механики не должны применяться к чему-нибудь столь большому и сложному, как кошка. И хотя далеко не все физики согласны с этим, на сегодняшний день более взвешенной и перспективной выглядит, по нашему мнению, позиция Р. Пенроуза. «Я убежден, — пишет он, — что необходимо вполне серьезно рассматривать возможность того, что квантовая механика просто *неверна*, когда ее применяют к макроскопическим телам...»¹⁵. «Мы знаем, что на субмикроскопическом уровне квантовые законы действительно работают; но на уровне крикетных шаров действует классическая физика. Где-то между ними находится закон, который необходимо понять, чтобы увидеть, каким образом квантовый мир возникает внутри классического мира. Кроме того, я убежден, что этот новый закон нам непременно понадобится, если мы собираемся понять, как функционирует наш разум! А для всего этого, по моему глубокому убеждению, нам необходимо искать новые подходы»¹⁶.

Отметим один нюанс. Пенроуз говорит, что «...квантовый мир возникает внутри классического». Но это, очевидно, верно лишь в гносеологическом плане, т.е. развития процесса познания. В историческом же аспекте (от Большого взрыва) развитие универсума происходило противоположным образом. Но глав-

¹⁴ Менский М.Б. Человек и квантовый мир. С. 171.

¹⁵ Пенроуз Р. Новый ум короля. С. 262.

¹⁶ Там же. С. 263.

ное состоит в том, что Пенроуз рассматривает разум как некое соединительное звено между микро- и макромиром, для понимания устройства и функционирования которого требуется открытие нового закона. Это выгодно отличает позицию Пенроуза от исследователей, лишь констатирующих объективность обоих миров. Так, Р.А. Аронов, критикуя редукционистскую теорию М.Б. Менского, в итоге сам останавливается лишь на констатации того, что «...объективная действительность природы представляет собой сочетание двух миров — квантового и классического»¹⁷. Участие сознания в обоих мирах, по его мнению, имеет лишь гносеологический, а не онтологический смысл. Но в таком случае как бы «закрывается» сама проблема сознания, поскольку оно становится, на наш взгляд, некоей идеальной «вещью-в-себе», не принадлежащей ни к одному из миров.

Вернемся к тем «новым подходам», о разработке которых говорит Пенроуз, чтобы соединить через разум два мира. Выше мы уже говорили, что сознание можно определить как высшую форму реализации креативного потенциала универсума. Появление этой формы носит эмерджентный характер, но в то же время является итоговым результатом перманентного усложнения когнитивных структур живых организмов. Поэтому для исследования сознания используются как диахронный (исторический), так и синхронный (реальное сознание живущего человека) подходы. Во втором подходе применяются физико-химические, биологические, лингвистические, кибернетические, социо-психологические и др. методы. Не отрицая важность и значимость каждого из них, подчеркнем важность информационной составляющей кибернетического метода.

Известно, что математическая теория информации была создана еще в 1948 г., когда К. Шеннон и У. Уивер опубликовали статью «Математическая теория связи». В том же году Н. Винер развил идею «информационного видения» кибернетики как науки об управлении и связи в живых организмах, обществе и машинах. Постепенно понятия информации и информационного подхода приобрели общенаучный статус. Появились и разные метафизические интерпретации, начиная с материалистической (как формы отражения) и кончая трансценденталистской (как феномена сверхъестественной природы). И по сегодняшний день продолжаются дискуссии о природе информации — является ли она свойством всех материальных объектов, или только живых и самоуправляющихся, или же есть атрибут сознания только человека.

На наш взгляд, верно первое. Если, как мы считаем, креативный потенциал присущ всему универсуму, то каждый объект в нем, включая и мозг человека, должен обладать определенной информационной ёмкостью. Собственно, считывание, осмысление этой информации и является процессом познания. Однако встает вопрос, каков онтологический статус информации. Сам Н. Винер утверждал, что «информация есть информация и ее нельзя свести ни к чему другому». Отсюда — и получившие широкое распространение выражения типа «информационная матрица», «информационные нити», «информационные коды», «информационное поле» и т.п. Но реально наука знает только физические поля. Никто еще не обнаружил информацию в чистом виде, без материального носителя. Хотя все и согласны, что смысл и значение информации не зависят от характера этого но-

¹⁷ Аронов Р.А. Сознание и квантовый мир // Вопросы философии. 2005. № 6. С. 90.

сителя. «В начале было слово», а слово — это всегда и материя, и эйдос. Можно ли их взаимосвязь выразить в математически строгих формулах?

Долгое время, как известно, считалось, что вещество (масса) и излучение (энергия) вещи совершенно разные. Но вот в знаменитой формуле Эйнштейна $E=mc^2$ они были объединены, что, в конечном счете, дало громадный импульс для развития всей науки в XX веке. Но, с метафизической точки зрения, здесь явно не хватает информационной компоненты, которая как раз и объединяет сознание, микро-, макро- и мега- миры в одно целое. Так может быть именно в этом направлении, развивая догадку Р. Пенроуза, искать новый закон мироздания?

V

Постклассические и неклассические теории сознания

Топо(идео)логичность сознания и выстраивание нарративного образа «Я»*

Наряду с тем, что окружающий мир предстает для моего сознания в качестве предмета (созерцания, переживания, мысли), Я также открывается самому себе в форме своего другого, делая себя самого собственным предметом. То есть, одна из основных характеристик сознания состоит в обнаружении самого себя, фиксированности на нем, обращенности к самому себе. В данной статье речь пойдет о способности сознания в акте саморефлексии полагать в себе Я и выстраивать образ этого Я в форме «объяснительной речи» для другого.

И в этом контексте уже необходимы некоторые уточнения. Дело в том, что любой образ «Я», фактически, сама возможность понимания «Я» (идентичности), неразрывно связаны с языковыми практиками, используемыми людьми для придания смысла своим и чужим действиям и поступкам. Такое утверждение не является новым, поскольку на сегодняшний день уже является неоспоримым фактом, что без языка нет сознания, нет и жизненного мира человека, более того, как сознание, так и сам социальный мир человека детерминированы языковыми структурами. Можно в таком случае утверждать, что акт самопознания, саморефлексии уже всегда связан с проблемой репрезентации: процесс формирования своей жизненной истории, обретение собственной целостности и устойчивости состоит в способности выражения своего «Я» для других (пусть даже этим другим выступаю я сам). Таким образом, утверждается, что выстраивание образа своего Я на основе внутренних переживаний и внешних социальных факторов приобретает характер нарративной оформленности.

Дело в том, что все повествовательные тексты подвержены систематически допускаемой ошибке, обнаруженной еще средневековыми схоластами и воплощенной в формуле «после этого, значит, вследствие этого» (*post hoc, ergo propter hoc*). Именно сюжетный каркас, образованный кардинальными функциями, как бы позволяет «растворить» логику событий в их хронологии. Еще Аристотель отдавал первенство логике, а не хронологии. С подобной расстановкой приоритетов соглашается и ряд современных исследователей, таких как Леви-Строс, Греймас, Бремон, Тодоров. Хотя они и имеют расхождения во взглядах по ряду вопросов, тем не менее, согласны в одном — повествовательное время должно быть следствием повествовательной логики. Здесь мы наблюдаем очевидное сходство между со-

* Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ №05-06-80425.

временными аналитиками. И те, и другие, выбирая моделью для построения своих концепций нарратив, стремятся «логизировать» повествовательный континуум.

Выстраивание образа своего Я есть следование вдоль траектория собственной мысли самого. Это идеальная организация, которую Я придает событиям, вводя их в иное, неисторическое и, однако же, *повествовательное* время. Сознание накладывает одну (а то и несколько сразу) из этих идеальных схем на хронологию жизненного процесса и получает в результате связное повествование, где события вытекают одно из другого, поскольку устремлены к общей идеальной цели — воплощению предусмотренного сюжетного финала. И потому можно утверждать, что повествовательное время, или темпоральность, в собственной истории, как это ни парадоксально, имеет скорее пространственную природу, так как в нем большее значение придается не длительности, а топографичности — расположенности элементов, их сочетанию, порядковому месту, позиционности.

Итак, если каждая история требует нарративного схватывания, то моя собственная жизненная история требует еще более разумного схватывания, при помощи которого события удерживаются вместе в сознании и устанавливаются связи между ними. Жизненная история отличается по некоторым важным параметрам от других видов истории. Жизнь как целое отличается от тех темпоральных целостностей, которые мы рассматривали до сих пор. Дело в том, что в течение всей жизни наши взгляды и оценки событий постоянно меняются, и мы не можем обозреть нашу жизнь целиком, это станет возможным лишь в час смерти. Но жизнь включает в себя множество сфер: частную, общественную, семейную, эмоциональную, сексуальную и пр., и когда мы движемся по шкале своей «жизненной истории», мы не ждем единства и взаимосвязи от ее элементов, мы выстраиваем эти единство и взаимосвязь. Конечно, следует учитывать и тот факт, что неизбежно в жизни каждого случается нечто непредсказуемое, каждый день и в каждый момент времени. Эти «случайные повороты судьбы», как их называет П. Рикер, изменяют наши определенные ожидания и нарушают непрерывность до тех пор, пока события не будут переработаны и интегрированы в историю, приобретая последовательность — тем самым непрерывность жизненной истории восстанавливается. И каждый такой акт идентичности всегда уже подразумевает проработку и конструирование персональной значимости, которая есть деятельность, отвечающая за процесс упорядочивания значений событий. По мнению многих исследователей, люди прибегают к семиотическим ресурсам дискурсивных самообъяснений для того, чтобы скоординировать проецируемую ими идентичность, проекты своего воображаемого Я, внутри которых они только и могут существовать.

Чтобы иметь большее представление о существующих сегодня моделях «Я» в области психологии, нарратологии, социологии, рассмотрим некоторые концепции, являющиеся значимыми для определения понятий индивида и субъекта вообще.

Так, представители дискурсивной психологии Дж. Поттер, М. Уэзерелл¹ демонстрируют ряд традиционных моделей «Я», основное допущение которых заключается в том, что «Я» — это некая субстанция, сущность (entity). А, следовательно, как любой другой сущности или физическому объекту, ему можно дать

¹ Поттер Дж., Уэзерелл М. Дискурс и субъект. http://www.psylib.ukrweb.net/books/_pottu01.htm.

окончательное определение. Другими словами, предполагается, что «Я» обладает некоторой истинной природой или набором характеристик, которые могут быть раскрыты и соответствующим образом описаны.

Одной из традиционных концепций является *теория черт*, которая предлагает одну из наиболее влиятельных моделей «Я» в социальной психологии. Эта теория рассматривает «Я» как «личность», то есть представляет его состоящим из поддающихся измерению личностных черт, способностей и атрибутов. Эти черты могут быть поверхностными или глубинными, конституционно обусловленными или являющимися продуктом воспитания. С этой точки зрения, поведение человека, его действия мыслятся детерминированными личностными чертами, которыми он обладает. Значимость же этих черт перевешивает влияние ситуаций или контекста, в котором находится индивид. Придерживаясь такого подхода, бессмысленно было бы говорить, например, о кризисе идентичности, так как индивид как диспозиция обладает только одной идентичностью, и внутри его «Я» нет расслоений, расхождений, несоответствий, которые могли бы спровоцировать внутренний конфликт. Человек суть набор личностных черт, а какие из них будут являться доминирующими в той или иной ситуации, зависит от самого восприятия индивидом этой ситуации.

В качестве оппонента теории черт выступает *теория социальных ролей*, которая все же не выходит за рамки традиционного представления о субъекте, но уже пытается разрешить противоречие между индивидуальным самовыражением и социальной детерминированностью индивида. Данная концепция предполагает существование неких социальных позиций или социальных ролей, которые не зависят от индивида и его действий. Напротив, через закрепление в определенной социальной позиции человек обретает свое «Я» и определенные формы самовыражения. «Я» человека и его личность определяются местом в социальной структуре. Занимая в ней соответствующие социальные позиции, такие как жены, мужья, преступники, священники, дантисты, политики и т.д., они выполняют ожидаемые действия и попадают в зависимость от своих ролей. Действия субъектов в этом контексте подобны действиям актеров, социальных *персонажей*. Как у актера на сцене, действия человека выражают не его уникальную личность, но его роль. Диспозиции же варьируются и конструируются социумом.

В отличие от теории черт, теория ролей допускает возможность фрагментации «Я» — расщепленности сознания, так как разные роли могут требовать разных идентичностей. И такое наличие множества идентичностей, которые часто противоречат друг другу, может вызывать внутренний конфликт, что недопустимо с точки зрения теории черт и ее модели «Я». Несмотря на отличия этих двух теорий, они все же основаны на одном общем допущении, что путем терпеливого изучения — феноменологическим ли проникновением, наблюдением ли за большими выборками — истинная природа и субстанция «Я» могут быть в конце концов познаны. То есть, можно сказать, что они объединяются одной общей теорией, которую в психологии определяют как гуманистическую традицию понимания личности. В ее основных формулировках содержится возможность различения между публичным и личным «Я», то есть признание другого «Я» которое выбирает, какую роль играть и которое следит за исполнением роли. С точки зрения гуманистов, сознание индивида двойственно, как двойственно сознание актера на сцене — с одной стороны, есть исполняемая роль, с другой —

есть истинное «Я» актера, которое управляет действием и в некотором смысле дистанцировано от разыгрываемой роли. Но истинное «Я» с его стремлением к самореализации и самоактуализации опять-таки есть не что иное, как возвращение к классическому субъекту гуманистической философии модерна, в которой он репрезентирован как отправная точка общественной жизни и всякого знания об обществе.

Подобное обращение к гуманистическим моделям личности подверглось жесткой критике, как со стороны психоаналитических направлений, так и со стороны новых направлений в области философии языка — лингвистики, структурализма, постструктурализма, деконструктивизма. Именно они в большей степени, нежели этнометодология, разговорный анализ (*conversational analysis*) или изучение речевых действий (*speech acts*), повлияли на движение по направлению к дискурсивной модели «Я» и развитие альтернативных, лингвистических, подходов к «Я». По мнению Дж. Поттера и М. Уэзерелл, главной целью этого критического движения является перемещение фокуса анализа с «Я-как-сущности» на методы конструирования «Я». То есть вопрос заключается не в том, какова истинная природа «Я», а в том, как мы говорим о «Я», каковы те дискурсы, которые мы используем, выстраивая касающиеся «Я» теории. Множественное «Я» обнаруживает себя в различных лингвистических практиках, в различных дискурсах социума и культуры. Таким образом, утверждается, что психологические модели внутренней идентичности неизбежно культурно и исторически обусловлены и зависят от определенных социальных практик. В них отражается не внутренняя неизменная сущность самого «Я», но социальная история, а точнее, языковые практики, превалирующие в том или ином контексте.

Таким образом, исследователь, придерживаясь конструктивистской позиции, должен фокусироваться на множественности идентичности или «Я»-конструкций. И вместо безуспешных попыток описания индивида, его действий и поиска смысла этих действий, обратиться к описанию тех или иных лингвистических практик, порождающих действия и типы событий. Способы позиционирования «Я» — выстраивание моделей своей идентичности и их репрезентация — могут быть негативными, деструктивными, репрессивными, так же как и ведущими к положительным переменам, в зависимости от направления дискурса общества.

Когда мы говорим, что суть наррации тесно переплетена с течением нашей жизни, это не отсылает к тому простому факту, что большая часть наших повседневных разговоров посвящена рассказыванию историй. Уже в процессе научения ребенка грамматике и совершенствования его коммуникативных способностей формируется опыт, переживание его «Я». Он также научается приемлемым в разговоре способам представления себя другим. Доверие окружающих и способность убеждать других приобретаются только через использование определенных способов самовыражения, и то, что в одном контексте конвенционально приемлемо, может оказаться неудовлетворительно и неэффективно в другом. Требование быть способным изъясняться и быть понятным другим поддерживает и придает импульс некоторым коммунальным организациям самовыражения. Действительно, нарративы, особенно в форме историй о наших знакомых, родственниках и себе самом, составляют огромную часть нашего ежедневного общения. Роль этих нарративов в социальной коммуникации достаточно велика — языковые акты осуществляются не только теми, кто говорит, но и теми, кому говорится, а также

теми, о ком говорится, и «нарративные посты» (отправитель, получатель, герой) распределяются таким образом, что «право занять один из них — пост отправителя — основано на двояком факте: на том, что такой-то индивид ранее занимал другой пост — получателя»².

Более того, нарративная структура отсылает не только к игре различных точек зрения дискурса, она непосредственно отсылает к организационным характеристикам самих событий, таким как начало-середина-конец, неизвестность-разрешение, отклонение-возвращение, повторение и т.п. Все эти структуры и характеристики принадлежат, по мнению Д. Карра, нашему повседневному опыту и действию, даже независимо от того, принимает ли нарративная структура или акт нарративного структурирования форму внешней вербализации или нет. Таким образом, автор настаивает, что события и действия в нашей повседневной жизни имеют темпоральный характер и тем самым они сами по себе обладают структурными характеристиками и нарративной структурой. Иначе говоря, сама структура бытия человека нарративна, а я обнаруживаю себя в ней, не просто чередуя роли рассказчика, слушателя и героя, а являясь одним, другим и третьим одновременно.

Так, например, иногда Я наблюдаю свое действие, как если бы это был другой человек, и как если бы Я не понимал, что этот человек делает и необходимо, чтобы мне объяснили. Карр называет это видом *Besinnung* (сознания), которое «производит смысл» действия, где «Я (нарратор) рассказываю или вспоминаю или объясняю себе (слушателю), что Я (герой) делаю»³. Совсем не обязательно при этом дословная и внешняя вербальная форма выражения подобного самопрояснения или саморазъяснения, в котором Я имею реальную возможность поставить себя на место реально существующих других: знакомых, друзей, авторитетных для меня лиц, входящих в мое социальное окружение. Так, например, Sarbin T. G. в своих работах, посвященных «нарративной психологии», обозначил эту проективность в самопроговаривании как способ объяснения, с помощью которого индивиды придают своим действиям смысл, выстраивая их в подобные истории⁴.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что нарративная форма, выработанная в ходе развития культуры, предполагает не только внутреннюю нарратацию каждого отдельного индивида, но и опосредующий ее опыт межличностных отношений. Индивиды, участвуя в повседневных разговорах, определяют свою идентичность, и не только в качестве рассказчиков, но и качестве аудитории. А примеры внутренней нарратации могут быть представлены как свидетельство того, что определенный вид нарративного структурирования, рассматриваемый нами, по своей сути является социальным, так как, если «Я, как агент или наблюдатель, расколот на различные роли и функции, это является просто интериоризацией той реальной социальной ситуации, в которой Я себя обнаруживаю»⁵. То есть теперь акцент смещается с психологических универсалий идентичности, находящихся

² Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., Алетейя, 1998. С. 58.

³ Carr D. Time, Narrative and History. Indiana University Press., 1986, p. 48.

⁴ Narrative Partitioning: The Ins and Outs of Identity Constraction. <http://home.mira.net/%7Ekmurray/psuch/lifeasf.htm>.

⁵ Carr D. Time... p. 47.

где-то на глубинном и даже подсознательном уровне, на культурные и социально структурированные параметры, порождающие различные критерии объяснительной речи для социально приемлемых схем. Любые действия обретают окончательный смысл не только, когда кто-то о них рассказывает, но они сами по себе становятся объектом повествовательного дискурса, обладающего собственным кодом.

Таким образом, в качестве главного тезиса артикулируется положение о том, что принципы самоорганизации сознания человека (идентичности) и специфика его самополагания устроены по законам художественного текста. Так, например, итальянский автор психотерапевт Vittorio Guidano в его последней книге «Развитие пост-рациональной когнитивной терапии» говорит, что самость организуется системой. Система эта сохраняет единство самости как структуру всего жизненного цикла, то есть сохраняет то, что может быть названо идентичностью, которая сама по себе есть некая *конструкция*, а не репрезентация стоящей за ней сущности, как это утверждал бы рационалистский подход⁶.

Итак, когда нарратив проникает в социальную психологию, где основной акцент делается на взаимоотношения индивидов в социальной группе, то центральным вопросом становится вопрос об *агентах действия*, что коррелирует в литературной теории с отношениями между рассказчиком и аудиторией. По мнению психологов-нарративистов (Potter, Stinger & Wetherell, 1984), обоснование теории личности (или, как они чаще всего называют ее, «идентичности») основывается на апелляции к концепту текстуальности сознания или даже нарративизации мышления. Если же мы устремляем взгляд в сторону культуры, то и здесь нам приходится признать тот факт, что именно рассказы определяют внутри общества критерии компетенции и право обладания знанием, они же и иллюстрируют их применение. Сознание индивида оказывается погруженным в риторическую систему, где коммуникация открывается в социальный, аффективный, идеологический мир как особое знаковое образование. В этом случае идеология как «ложное» сознание представляет собой не способ сознательного обмана, а способ бессознательного самообмана. Ее функция главным образом сводится к тому, чтобы незаметно, а значит, безболезненно, подменить в сознании человека подлинные, но «неприглядные» мотивы его поведения иллюзорными, но зато нравственно приемлемыми, легитимными и культурно оправданными мотивировками. В любом случае, мы можем лишь констатировать тотальную детерминированность сознания нарративными структурами, порождающими различного рода идеологические повествования, приемлемые для существующих социальных схем. Сознание, приобретая текстуальную природу, изначально включено в общий культурный процесс продуцирования мифо-повествований. Нарративное выстраивание образа своего Я в таком случае оказывается зависимым от идеологической составляющей культуры, искажая процесс адекватного и подлинного самоосознавания. Мы констатируем лишь тотальную включенность человека в социальное пространство нарратива, который является уже не столько вербально выраженным актом, сколько представляет собой способ структурной организации жизненных событий и всего социума в целом.

⁶ Narrative Partitioning...

К вопросу о природе сознания

«Cogito ergo sum» — данное высказывание характеризует момент возникновения, или, вернее, момент активации и актуализации сознания в человеке. Cogito неизменно сопутствует факту моего существования: ego cogito, ergo sum. «Я есть» постольку поскольку «я мыслю». Абстрактное снятие «cogito» с «ego» лишает «ego» существования. Вслед за Кантом отметим, что «я мыслю» «служит лишь указанием на то, что всякое мышление принадлежит сознанию». Мышление как акт сознания формирует самосознание человека. Дуалистическое различение души и тела как двух разных субстанций воспринимается с некоторой настороженностью современниками. Сегодняшние решения вопросов сознания, предлагаемые наиболее влиятельными философами, исключают любые апелляции к божественной первопричине. Дж. Сёрлу кажется насущным выбор, ставший перед философами: «выбор между научным подходом, представленным той или иной новейшей версией «материализма», и антинаучным подходом, представленным картезианством или какой-либо традиционной религиозной концепцией сознания». Но в свое время Кант ясно выразился по поводу соотношения веры и знания, а именно: «Мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере»¹. То есть, пахарю — пахарево, Богу — богово.

Двойственность человеческого бытия, по моему мнению, не предполагает поляризации материи и сознания. Ибо одно без другого не может состояться как субъект познания. Материя, чтобы стать предметом изучения, должна быть сначала осмыслена как материя мыслью. Мое «cogito» не следствие моего существования, а, наоборот, мое существование есть следствие моего «cogito». Думается, это существенное уточнение к соотношению тела (материи) и сознания. Все осмыслено как сущее благодаря сознанию. И тело стало «телом», дерево — «деревом», человек — «человеком», благодаря обозначенности всего человеческим сознанием. Нечто стало следствием ничто. Бытие появилось из небытия. Позволительно говорить об имплицитном наличии в ничто — нечто, в небытии — бытия. И вследствие акта обнаружения «Я», Ничто, Небытие, Хаос вдруг упорядочились в мироздание.

Кстати, М. Мамардашвили пишет об эквивалентности «я существую», ярко обосновывая факт «тавтологии, как акта возникающего в той области, в которой

¹ Кант И. Критика чистого разума, В XXX.

нет причин, оснований. Что-то является основанием самого себя. Это и есть онтологические равенства, или тавтологии. Они онтологичны в том смысле, что Декарт — вслед за античными философами — онтологическими считает отношения совершенства. Совершенными являются такого рода предметы, которые имеют своим основанием только самих себя»². И в этом хаотическом и естественном в своем хаосе мире, образующей порядок точкой интенсивности, преодолевающей хаос, есть «Я», то есть тавтология «Я». Такое рассуждение демонстрирует наличие человеческого сознания как сознания собственного «Я», направленного на усмотрение самой себя, так и сознания — отражения внешнего не-Я через осмысляющее «Я». Отношение к поставленным вопросам, а именно, к вопросам соотношения сознание — тело, сродни с такой ситуацией. На определенном этапе своего развития человечество пользовалось языком (в своей основной функции) как инструментом общения. Язык представлял собой одно из орудий, наряду с мотыгой, топором и т. п., с помощью которого человек взаимодействовал с окружающей средой, то есть с мирозданием. Практически-прикладной характер языка все-таки не помешал тому, что язык — орудие физического взаимодействия с миром — начал проявлять свою идеалистическую суть. Вероятно, большим откровением было для наших предков, когда они поняли, что язык — это орудие не только применимое к физической действительности, но и позволяющее оторваться от этой реальности. То есть слово «топор» есть слово «топор» не только потому, что передо мной лежит топор, или мне нужен топор, который у тебя лежит в килище. А слово «топор» есть вообще как нечто самостоятельное, не связанное с конкретным «топором». И это было не первое (и не последнее) раздвоение в мировосприятии человека. Когда примитивный человек овладел возможностью отрывать слова от обозначаемых предметов, язык помимо практически-прикладной функции приобретает теоретико-абстрактное свойство. Думается, что язык в первом значении предшествовал человеческому сознанию. Гипотеза Б.Ф. Поршнева о говорящем, но бессознательном человеке доисторического периода кажется весьма актуальной. Онтологическое, бытийное сознание претерпевает ряд метафорфоз, прежде чем обособить в себе антропологический, человеческий уровень сознания. Сама формулировка «онтологическое сознание» предполагает сосуществование бытия и сознания. Сознание как особая внутренняя ментальная реальность является онтологической сутью физической Вселенной. И в этом смысле Вселенная монистична, однородна, непрерывна, и все, что мы знаем или можем знать о ней, подчиняется единым каузальным законам. Загадки онтологии сознания в значительной мере проистекают из загадок генезиса сознания. Отсутствие в науке твердо установленного факта спускового крючка, запустившего в мир качественно новый феномен — сознание, делает проблему его происхождения особенно острой. Разумеется, сегодня никто не отрицает, что сознание творится и в природной, и культурно-языковой среде. Необходимость в рассуждениях приоритетности биологических и социальных факторов в исследовании сознания, как мне видится, могла бы быть аннулирована, при следующем понимании сознания, а именно: сознание как причинно не обусловленное, внутренне приущее материи явление, естественное по своей природе.

² Мамардашвили М. Картезианские размышления. // Философские чтения. СП., 2002. . 547.

Сознание первоначально представляет собой некий поток, движущий фактор, который есть энтелехия бытия, также как душа есть энтелехия тела. Дуализация Единого проистекает из генезиса в целом сознания бытия, которое оказалось чреватым само в себе собой. Последствием данного со-бытия становится высвобождение сознания от бытия, возникновение человеческого сознания, которое может быть обозначено в духе Дж. Сёрла как ментальное состояние, являющееся каузальным порождением мозга. И при дальнейшем развитии мы наблюдаем, что «мозг причинно обуславливает определенные «ментальные» феномены вроде сознательных ментальных состояний, и эти состояния просто являются свойствами мозга на высшем уровне»³. Человеческий мозг как высокоорганизованная форма материи в своем развитии представляет мини-модель мироздания. Позиция Сёрла, обозначенная им как биологический натурализм, заключается в том, что «ментальные события и процессы в такой же мере суть часть нашей естественной биологической истории, как и пищеварение, митоз, мейоз или секреция ферментов»⁴. Сознание определяется как ментальное свойство мозга и потому физическое. Тот факт, что некоторое свойство является ментальным, отнюдь не подразумевает, что оно не является физическим; тот факт, что некоторое свойство физическое, не подразумевает, что оно не ментальное.

Перефразирование Сёрлом декартовского положения «Я есть мыслящее существо, следовательно, я есть физическое существо», позволяет мне полагать, что биологический натурализм, обозначенный Сёрлом, не полярно дистанцирует ни с материализмом, ни с дуализмом, против которого он выступает. Им отмечается, что словарный состав затрудняет высказать, что он имеет в виду. Когда Сёрлом сознание определяется как высшего уровня физическое свойство мозга, им признается все-таки активность человеческого сознания. И сознание *qua* сознание, *qua* ментальное, *qua* субъективное есть физическое, а физическое, поскольку ментальное. То есть человеческое, субъективное сознание имеет физическую природу, исходя из процесса своего отпочкования в период формирования абстрактного, идеального уровня. Соотношения, складывающиеся между ментальным и физическим, предполагают возможность значительной самостоятельности отношений «сознание-материя», «сознание-тело» за рамками генезиса человеческого сознания. Если исходить из биологической каузальности процессов, происходящих в человеческом мозге, возможно, что сознание субъекта зависит от способности отражения окружающего мира нейронами головного мозга, и мозг не обладает самостоятельной силой урегулирования связей с действительностью. В таком случае не было бы правильно предположить, что сам мир независимого от высокоорганизованной материи мозга обладает своей логикой, разумом, сознанием? И ментальная характеристика человеческого сознания фиксирует состояние сознания, не относящееся к общедоступным наблюдаемым фактам, с одной стороны, и является точкой преломления сознания-универсума в сознание индивида, с другой стороны. Ментальное своеобразие сознания прослеживается на глубинном уровне соотносимости сознания как целенаправленного акта и мозга как материи. На генном уровне уже преддан рисунок мозга, и по мере развития индивида можно наблюдать, как сознание-универсум, соотносясь с предданностью

³ Сёрл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 26.

⁴ Сёрл Дж. Цит. соч. С. 35.

человеческого мозга, формирует его сознание. Человеческое сознание становится реальностью, подлежащей изучению в результате процесса выделения субъектом себя от мира вне себя. Ментальная характеристика сознания становится возможной при рассмотрении демаркационного соприкосновения процессов умственного и чувственного восприятий.

Понятие ноумен, подвергающееся критике последующими философами как источник противоречий кантовской системы, по Канту, призвано ограничить возможности применения научного разума и тем самым сохранить пространство Свободы для религии и морали. Но, как пишет Кант: «Понятие ноумена, то есть вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь, существующую саму по себе (исключительно посредством чистого рассудка), не включает в себе никакого противоречия, так как о чувственности нельзя утверждать, будто она единственно возможный способ созерцания». И «далее, это понятие необходимо для того, чтобы не распространять чувственных созерцаний на (сферу) вещей самих по себе, следовательно, чтобы ограничить объективную значимость чувственного познания»⁵. Тем самым Кант показывает, что область чувственного познания простирается не на все, что мыслится рассудком. Исходя из того, что усмотреть возможности ноуменов нельзя и для нас все вне сферы явлений остается пустым, мы имеем рассудок, по Канту, проблематически простирающийся далее сферы явлений, но у нас нет возможности ни созерцать, ни представлять предметы вне сферы чувственного. «Следовательно, понятие ноумена есть только демаркационное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение. Однако оно не вымышлено произвольно, а связано с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее»⁶. И как понятие, указывающее пределы чувственности, оно необходимо. Ноумен, будучи *das Ding an sich*, то есть вещью, существующей сама по себе, думается, делает понятие ноумена имманентно позитивным. В настоящем осмыслении ноумен есть больше, чем понятие, указывающее пределы чувственности.

М. Хайдеггер, в свою очередь, определяя феномен как «само-по-себе-себя-кажущее» (так он переводит с греческого слово «феномен»), видит тематический предмет философии как бытие сущего. При этом он отмечает, что для позитивно-научного подхода это «себя-кажущее» есть сущее, бытие же совершенно упускается из виду. Данное обстоятельство связано с тем, что при таком подходе внимание обращено исключительно на то, что «ближайшим образом и большей частью себя кажет», то есть на чувственно воспринимаемый предметный мир. В философском же исследовании сознания сокровенное должно быть извлечено из потаенности. И ментальность процессов сознания потаена, потому что она непосредственно не обнаруживается без человека. И потаенность составляет смысл и основание того, что себя ближайшим образом кажет. Непосредственно мы воспринимаем не само сущее, а его бытие. А то сущее, которое способно быть ключом к открыванию сокровенного, это — особое сущее, каковым является сам человек. В особенности проявления в человеке человеческого прослеживаются ментальные процессы сознания. Феноменальность ментальности, находя в «само-себе-себя-кажущем» деятельные,

⁵ Кант И. Критика чистого разума В 310.

⁶ Там же.

сокрытые временем причины того или иного действия, постижимого только умом, через исследование особенностей языка и мышления, становится феноуменом, потаенностью ума и души, мозга и сознания индивида. То есть демаркационным понятием, определяющим соотношения феномена и ноумена, существующего, сущего и бытия, ментальной характеристикой сознания, обозначаемой мною как феноумен.

Таким образом, соотношение материи и сознания не может быть сведено к противостоянию данных понятий. Сознание есть неотъемлемая характеристика бытия, и в ментальной каузальности сознания прослеживается бытийная сущность мироздания. Сознание и материя, соотнесенные в бытии понятия. В рамках своего генезиса бытие раздваивается в человеческом восприятии, человеческое сознание приобретает свойство наибольшей самостоятельности, имплицитно направляемой ментальными процессами. Результатом потери единства с мирозданием становится раздвоение на субъект и объект, дух и тело, сознание и материю. Потаянным источником, стимулирующим ментальные каузации сознания, является чувственная информация, потерянная в результате саморазвития человека. «*Cogito ergo sum*», пришедшее, вероятнее всего, на смену «чувствуя жить», наделяет человека мыслью-сомнением, лишив его чувства-уверенности. Итогом осознания себя как мыслящего и физического (в сёрловской формулировке) существа становится вторичное в генезисе раздвоение мироздания, пришедшее на смену первичному единству.

Дискуссия о «прелогическом» сознании
и ее значение для постановки проблемы
об историческом развитии логики мышления

Фундаментальной проблемой современной науки является вопрос об историческом развитии логики мышления. Этот вопрос был предметом интенсивных обсуждений в первой половине XX века, особенно в связи с концепцией «прелогического» сознания, разработанной французским этнологом Люсьеном Леви-Брюлем. Его исследования поставили вопрос о том, является ли мышление чем-то постоянным по своей логике, не является ли оно исторически изменяющимся и развивающимся, а если да, то каким образом.

Французский этнолог впервые стал рассматривать логические процессы как «продукт исторического развития». Те же, кто дискутировал с ним, отстаивали взгляд, что «ископаемые древнекаменные» люди «мыслят по тем же законам, что и современные» — они лишь иначе обобщают факты. Основой же отождествления для прелогического мышления являлся, сформулированный Леви-Брюлем и, казалось бы, нелепый для нашего здравого смысла, закон партиципации, гласящий, что «все участвует во всем».

Современный взгляд на философскую дискуссию 30-х годов позволяет заключить — исследователи, которые пошли по пути, указанному Леви-Брюлем, показали: мышление обладает стороной, которая, исторически изменяясь и развиваясь, сохраняет основные свойства логичности. Человек всегда мыслит логично, только материал, которым он пользуется, бывает разной степени осмысленности, проработанности, иначе говоря, логичности. Дело в том, что рассудок первобытного человека не мог существенно отклоняться от законов логического мышления, хотя поспешные обобщения, неоправданные аналогии, заключения по схеме *post hoc, ergo propter hoc* и нарушение «аксиомы силлогизма» — логические ошибки, которые может делать и неразвитый ум недостаточно образованных людей нашего времени.

Нам представляется, что главное различие между прелогическим и логическим заключено, во-первых, в разных сферах их действия: мифологической, с одной стороны, и практической — с другой и, во-вторых, в разном характере актов отождествления: прелогичность допускает отождествление принципиально различного (в частности, части и целого, вещи и ее отображения, человека и его тени), логичность же предполагает следование правилу «замены равным».

Дискуссия позволила понять, что различие в исторических типах мышления культурного и примитивного человека более сложно, чем представлялось на-

уже XX века: «уровни» дискурсивного в человеческой психике не сводятся к дихотомии практическое/мифологическое, а уходят вглубь первобытного сознания, и предвосхищенная Леви-Брюлем концепция бинарных оппозиций, получившая подробную разработку в исследованиях А.М. Золотарева, а затем В.В. Иванова, не исчерпывает уровней логического дискурса. Конечно, бинарные оппозиции, впоследствии получившие новую трактовку у К. Леви-Строса в связи со «структурной антропологией», требуют учета уровней «прелогичности» и «логичности» мысли, ее определенности и неопределенности, приводящим к «расплывчатой» логике, как известно формализуемой различными способами. Изучение этих процессов — одна из важнейших задач современной философии.

Сознание и самость

Сегодня все еще встречаются люди, которые увлекаются аналитической философией. Влекомый общим потоком, я прочел Д. Деннета «Виды психики» и пришел к выводу, что мне не нравится его путь понимания сознания. Почему?

Во-первых, потому что он создает чудовищные схемы упрощения сознания. Вот несколько примеров. Деннет спрашивает: «Возможен ли обладающий сознанием робот?» И отвечает: «Робот, обладающий сознанием, возможен»¹.

Замечу, Деннет говорит о сознании так же, как Сталин говорит о языке.

Далее, выпускник Оксфорда и одновременно Гарварда торжествующе объявляет «мы похожи на рыб, но мы не рыбы»², полагая, что ухватил что-то очень важное в человеке. Но Деннету не пришла в голову мысль сказать себе: да, мы потомки людей. Но люди ли мы? Нет ли среди нас неандертальцев?

Еще в одном месте он пишет: «Интенциональными системами являются все те и только те объекты, поведение которых предсказуемо или объяснимо из интенциональной установки. К ним относятся термостаты, амебы, растения, крысы, люди и компьютеры»³.

Если я не отличаю камень от сидящего на нем Деннета, то это значит, что я изобрел язык, на котором они не различимы, но тогда мне нужно говорить не о камне и Деннете, а, допустим, о температурных характеристиках. Вершиной его теории интенциональных систем является вывод о том, что замок и ключ выражают простейшую форму интенциональности. Деннет даже не понял, что дело не в интенциях ключа, а в оестествлении сознания, которым он занимается.

Мне не нравится аналитический путь понимания сознания еще по одной причине. Вот пример. Деннет цитирует Ницше. Речь идет «о презирающих тело» из книги «Так говорил Заратустра»⁴. Деннет выражает свое полное согласие с Ницше в том, что презирать тело не надо, ибо, как полагает Деннет, каждая его часть несет какую-то информацию. «Китовый ус несет в себе информацию о пище, крыло птицы содержит информацию о среде» и т. д.

Ошарашенный деннетовской герменевтикой, я заглянул в текст Ницше и увидел, что в нем речь идет о том, что нашим телом является Самость. Ибо кито-

¹ Деннет Д. Виды психики М., 2004. С. 23.

² Там же. С. 30.

³ Там же. С. 41.

⁴ Там же. С. 85.

вый ус не хочет ничего творить сверх себя, а Самость только этим и занимается. Ницше ищет порождающую причину я и сознания в Самости. Деннет редуцирует сознание к информации, которой обладает тело⁵. Ницше различает мыслящее и разумное, Самость и я, Деннет не понимает даже самой проблемы, которая стоит за их различием.

Но оставим Деннета когнитивным наукам, которым он служит, и займемся философией сознания.

На мой взгляд, задача современной философии состоит не в том, чтобы легитимизировать то, что мы уже знаем о сознании из разных источников, а в том, чтобы проблематизировать это знание. Сегодня нам нужен не объективирующий дискурс науки, не анализ языка, а трансгрессия предельных форм наличного, где сознание могло бы само говорить о себе.

В момент, когда сознание перестает быть тем, что оно есть, оно открывает свою истину. Ни психология, ни лингвистика не могут говорить на языке этой истины, ибо они объективируют сознание, делая его чужим по отношению к самому себе. Нам нужно не отчужденное сознание, не сознание, погибающее в мире объективаций. Нам нужно живое сознание в момент, когда оно, как говорит Гегель, находится у себя дома.

Построить концепт сознания — значит одновременно построить концепт человека, то есть в понимании сознания сегодня выходит на первый план антропологический дискурс, суть которого я попытаюсь изложить в виде нескольких тезисов.

Я думаю, что ни одно существо в мире не может вынести встречи с абсурдом, не может в один и тот же момент совершить два взаимоисключающих действия. Мир научился уклоняться от встречи с абсурдом. То, что не сумело уклониться от встречи с ним, может быть названо человеком. Бытие человека — плата за встречу с абсурдом, напоминанием о которой является наш невротизм, наше безумие.

В пространстве абсурда гибнет разум природы, то, что стоики называли инстинктом. Абсурд оторвал человека от природы, как отрывают ребенка от груди матери. Он сделал невозможным логически однородный и непрерывный переход от наличного к человеку, обесмысливая силу эволюции, которая всегда действует исподтишка, мало-помалу. Абсурд налагает запрет на действие ближайшей причины и помещает человека среди того, что всегда отсутствует.

Человек не часть природы. Его нет в составе наличного, фактического. Человек — это невозможное в порядке реальности, нечто гиперреальное. Поэтому-то жизнь человека, говоря словами Платона, во тьме пещеры. Жить в пещере — это значит воспринимать галлюцинацию как реальность, как то, что занимает место ближайшей причины. Иллюзии осуществляют депривацию человека. Воображение объективирует галлюцинацию, дает ей материал внешних раздражений, цепляет ее за случайную материю, помещая вовне то, что мучило изнутри. Человек окутан галлюцинациями и образами, как младенец обернут пеленками.

Существо, терзающее себя галлюцинациями, объективирующее их в культе, в мистерии жизни, следует назвать существом мыслящим, хоть и не разумным. Между грезами и человеком нет никакого зазора, нет пространства, в

⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 28–30.

котором можно было бы поместить знак. Поэтому мыслящий человек дан себе непосредственно, а разумный — опосредованно.

Мыслящий, но не разумный хаос я называю Самостью без Я. Важнейшими признаками Самости без Я являются: несовпадение с собой, действие на себя и самоактуализация.

Несовпадение с собой дает место пустоте, зазору, который заполняется не чуждостью, а различиями образов и грез. Действием на себя Самости без Я рождается эмоция. Эмоция и есть чистое действие Самости и одновременно это ее предел, граница, за которой пребывает психика как вещь. Ничто в мире, за исключением человека, не обладает самостью. Эмоция самости без я — это тот клей, который позволяет склеивать из хаоса самопроизвольных внутренних и внешних раздражений образы, позволяет воображать, то есть воздействовать на себя уже образами и символами.

Несовпадение Самости с собой делает эмоцию амбивалентной, то есть способной соединять то, что логически несоединимо. Самоактуализация Самости — феноменальна, то есть актуализация ее смысла является конкретной всеобщностью, она — единична и непредсказуема. В ней наличное равно возможному. Это невозможная фактичность, то что не подлежит обобщению, с чем можно только встретиться, всматриваясь, увидеть сущность.

Сознание — это первичная актуализация Самости, исходное ее самоограничение. А поскольку кроме эмоции ограничивать было нечего, постольку сознание следует понимать как отложенную или задержанную эмоцию. Эмоция в ходе самоактуализации как бы раздваивается, не находя себя на месте, образуя пространство вторичных воздействий. Отложенная или задержанная эмоция является уже-сознанием, смысл которого состоит в самоограничении самости и одновременно при нарушении границы, в воздействии ее на себя. Без сознания ничего нельзя, с сознанием уже не все можно. Самость, освобождая свое существование от существования, которое его ограничивает извне, сама себя ограничивает.

Попытки уже-сознания овладеть телом привели к возникновению того, что сегодня называют жестом. В жесте уже-сознание впервые показало себя миру. Среди жестов решающую роль играет указательный жест руки. Но на этом жесте строится кинетическая речь или, что то же самое, протописьмо сознания. С жеста начались дозвуковая речь и визуальное мышление. Но жест — это не знак. Потому что знак — это всегда два знака. Знаки произвольны и синонимичны. Один знак всегда можно обменять на другой знак. В жесте еще видна связь с эмоцией, с уже-смыслом. Жест отделяет мыслящее, но не разумное, от того, что разумно, хотя и не мыслит. В тишине дословного письма сформировался горизонт фонетической речи, синтаксисом которой является мистериальный порядок. Или, как говорил Марр, сила целого, представленного тотемом. Мистериальный порядок симулирует и уподобляет. Он симулирует то, что не существует и уподобляет, то, что различно.

Координация необъяснимо появляющихся и также необъяснимо исчезающих симулякров составляет пространство встречи жеста и звука. Если жест соединяет воображаемое и тело, то речевой звук соединяет воображаемое и язык. Первая речь — это крик, то есть немая, несинтагматическая речь, состоящая из одних гласных. Уже-сознание Самости без я создает пространство ее возможных самоотождествлений. Совпадение самости с собой фиксируется в местоимениях

«мы» и «я». С появлением пустого я в пространстве языка стал возможен обмен мыслями. Но мысли в языке не от языка, а от ума. Язык не воображает и не симулирует. Язык — враг сознания. За ним, за порядком знаков и механизмов означивания всегда стоит уже-сознание. И поныне любая речь является безнадежной попыткой смысла проникнуть в язык.

В завершении я хочу резюмировать мною сказанное.

1. Сознание существует не для знания, а для воздействия себя на самого себя.
2. А это значит, что любому сознанию-0 всегда предстоит уже-сознание.
3. Поскольку сознание — это отложенная эмоция, постольку оно расщепляет переживание на предмет и на язык понимания, независимый от предмета.
4. Самосознание, внутреннее знание является более фундаментальным, чем внешнее знание.
5. Сознание не приспособливает к миру, к реальности, а ограничивает само воздействие Самости.
6. Символическое знание онтологически более важно, чем предметное знание.
7. Первичные акты коммуникации основаны не на знаках и понятиях, а на симулякрах. А это значит, что гиперреальное предшествует реальному, которое, в свою очередь, является не чем иным, как объективированной галлюцинацией.

Немецкая философская антропология XX века о сознании и психике человека

Одним из основных моментов в философском постижении феномена человека является вопрос о природе и сущности сознания. На протяжении веков складывались философские школы, оформлялись направления философской мысли, представители которых стремились дать определение сознания, раскрыть его характеристики.

Попыткам раскрыть природу сознания, описать его структуру, препятствуют определенные методологические трудности. Во-первых, невозможно отделить «исследователя» от «объекта», поставить их друг против друга. Мы не можем задать вопрос о сознании, находясь вне сознания, как замечает В.И. Молчанов.

Что же касается вопроса о структуре сознания, то, прежде всего, подразумевается наличие самой структуры сознания, то есть его расчлененности и упорядоченности. Однако, по мнению ряда психологов, философов, сознание представляет собой процесс, следовательно, выделение его элементов становится практически невыполнимой задачей.

Еще одна весьма серьезная преграда на пути исследования сознания — это культурная относительность трактовок сознания, обусловленность той исторической ситуацией, в которой они возникли. Нужно отметить, что разнообразие подходов к проблеме может наблюдаться и в одной культурной традиции.

Представляется важным выделить также следующий момент. Часть психологов, а именно те, кто работает в «научной» психологии, изучающей когнитивные процессы, стремится к максимально объективированным описаниям психических процессов. Одновременно «научная», т. е. когнитивная, психология оказалась почти полностью отделенной от «понимающей», изучающей творчество, личность, эмоции, разрабатывающей различные виды психологических практик (тренинг, игры, психотерапевтические беседы и т. п.). На это указывал Л.А. Радзиховский. Как мы видим, это очень напоминает ситуацию, имевшуюся в философии. И с тех пор положение не изменилось. Соответственно, различными должны быть, по всей видимости, и «образы сознания», сложившиеся в «понимающих» и «научных» (т. е. рефлексивных, рационально-понятийных) системах описания.

Если же говорить о собственно методах исследования сознания, то ведущая роль здесь традиционно отводится рефлексии. Это также представляется проблематичным. Основная проблема заключается в том, что рефлексия, рассматриваемая как процедура изучения сознания, является одновременно его свойством. На

выбор способа рефлексии влияет определенное внерефлексивное понимание сознания, которое, опять-таки, может быть эксплицировано лишь с помощью рефлексии. Но тогда встает вопрос об истоках этого изначального понимания сознания.

Таким образом, без преувеличения можно сказать, что понятие «сознания» является одним из самых сложных для анализа в философии, а тем самым в психологии, психиатрии, психолингвистике, это подтверждает и многообразие терминов, существующих в разных языках для обозначения этого феномена. Говоря «сознание», философы и психологи сплошь и рядом понимают под ним достаточно разные вещи, в зависимости от своей методологической и эпистемологической установки.

В XX веке, особенно во второй его половине, наблюдается растущий интерес к проблемам сознания и психики и в нашей стране. Это обусловлено рядом факторов. Важнейший среди них — осмысление на новом уровне достижений медицины (И.П. Павлов, И.М. Сеченов) и более поздних результатов нейрофизиологии, нейропсихологии, нейролингвистики (Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, А.Р. Лурия). К указанной базе нужно добавить данные антропологии, позволяющие исследовать филогенез сознания (В.П. Алексеев, А.Г. Спиркин и др.). Переход от описательного метода изучения сознания и психики к структурированию этих феноменов, поиску их глубинных оснований и организации является логичным следствием накопления и последующего анализа естественнонаучных, исторических, лингвистических знаний. Здесь можно выделить информационный подход Д.И. Дубровского, где сознание возникает как особое качество органической материи, развиваясь в культуре и обществе в самоорганизующуюся систему, социологический подход Э.В. Ильенкова, определяющего исследуемый феномен как общественно-исторический факт. С 70-х годов развиваются и приобретают все большее значение идеи о знаковых средствах сознания.

Традиционно выделяется ряд типов понимания сознания, среди которых широко известная и распространенная трактовка сознания как отражения, видение сознания как творческой активности, как иерархически организованной структуры и т. д.

Более обобщенно можно говорить о том, что альтернативные теории, порожденные спорами об онтологии сознания, можно условно разделить на две группы: одни мыслители стремятся избегать понятия «дух» в своих концепциях и полагают, как совершенно верно отмечает Н.С. Юлина, что все, что считается ментальным, должно поддаваться объективному (как в науке) объяснению; другие убеждены, что при таком подходе теряется из виду сама «бытийственность» сознания и активно оперируют терминами «дух», «духовный» и т. п.¹

Этим парадигмам соответствуют и различные методы и приемы изучения сознания. Дискуссии о сущности и природе сознания и психического вообще, длящиеся длительное время и ставшие особенно интенсивными в последнее столетие, так и не привели к выработке определенного единого отношения к этой проблеме. Вопрос о том, какой подход к сознанию более продуктивен и целесообразен — снизу (из биологии и физиологии) или сверху (из культуры, языка) — остается открытым.

¹ Юлина Н.С. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования // Вопросы философии. № 11. 2004.

Считается общепринятым, что классическая философия слишком гносеологизировала философские подходы к сознанию. Французские материалисты положили начало теории сознания как функции мозга и отражения действительности. Такое определение оказалось достаточно устойчивым, нашло свое место в философских и психологических словарях и энциклопедиях. Исходя из него, человеческое сознание рассматривается лишь как познающее, то есть сознание практически отождествляется с познанием.

В философии XX века осуществляется поворот к онтологической проблематике сознания, доказательством тому служат идеи и теории немецких философских антропологов М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена, Х.-Э. Хенгстенберга, М. Ландманна, Э. Ротхакера. Кроме этого имеется еще ряд философских направлений в западной философии, дающих онтологическую трактовку сознания, таких, как феноменология, экзистенциализм.

Философская антропология (ФА), как она сложилась в начале прошлого века в Германии, представляет собой весьма интересный материал, исследуя который эпистемолог может надеяться показать истоки некоторых достаточно распространенных ныне парадигм и исследовательских программ в области изучения сознания и психического в целом, а также выделить эвристические моменты, которые могут быть использованы для дальнейшего исследования сознания и психики.

Общепризнано, что философская антропологическая проблематика должна спускаться до конкретных дисциплин, изучающих человека. Немецкая ФА не является исключением. Исследования как ее «классиков», так и Р. Бильца, базируются на богатом эмпирическом материале, поставленном различными областями научных исследований. Речь прежде всего идет о достижениях биологии, анатомии, физиологии, нейропсихологии. Это определяет важную особенность трактовки сознания и психики в немецкой ФА: связь психики человека с его телесностью, — что особенно четко прослеживается в теориях Х. Плеснера и А. Гелена.

Объяснение духовной жизни человека немецкие антропологи ищут в природе тела и психики, но не во взаимодействии человека с миром и другими людьми. Антропологический редукционизм такого рода может быть вполне осмысленным и оправданным, если выступает как прием, позволяющий рассматривать некоторые проявления сознания как бы «в чистом виде», отвлекаясь от реальной жизни человека в мире.

При наличии единой платформы спектр подходов к сознанию и психике, предлагаемых представителями ФА, достаточно широк. Отметим, что речь здесь идет преимущественно о психике, сознание в большинстве концепций рассматривается как один из ее структурных уровней.

Представители «биологической ветви» немецкой философской антропологии выводят сознание из особой человеческой позиции, особых, изначально присущих человеку качеств.

В антропологической системе М. Шелера исходная структура, «клеточка анализа», исходя из которой можно попытаться объяснить более сложные явления, образуется отношением человека к Миру (Welt) — эта способность отдалиться от действительности и является одним из основных признаков человеческого духа. Традиционную схему противоположности, переживаемой человеком, противоположности плоти и души, Шелер усиливает и углубляет: в его понимании она предстает как противоположность жизни и духа, причем оба принципа

«необходимы в человеке друг для друга». Шелер, говоря о духе, сознательно использует более широкое по смыслу слово, чем привычное для классической философии «разум». Ведь его дух — это не только способность мыслить в идеях, это и видение сущностных содержаний, и определенный класс эмоциональных и волевых актов, таких, как доброта, уважение, любовь и др. Центром этих актов, по Шелеру, является личность. Своеобразие духа лучше всего подчеркивается, по мнению Шелера, наличием специфического духовного акта — акта идеации, означающего постижение сущностных форм построения мира на одном примере соответствующей сущностной сферы, независимо от числа совершаемых нами наблюдений и от индуктивных заключений.

Из структуры бытия человека — его данности самому себе — философ выводит ряд особенностей человеческого сознания. Во-первых, имеется конкретная категория, которой владеет только человек — вещь. У животного отсутствует этот центр, позволяющий соотносить данные зрительного, слухового, тактильного и других восприятий с одной и той же конкретной вещью. Во-вторых, человек с рождения имеет единое пространство. У животного не имеется этой функции, присущей только человеческому сознанию, «которая дает единому пространству прочную форму *до* отдельных вещей и их восприятия». Нет у животного и пустых форм пространства и времени.

Системообразующими характеристиками для М. Шелера выступают открытость человеческого мира (*Welt*) в противоположность закрытому *Umwelt* животных, а также диалектика телесного и духовного начал. Дух — это то единственное, что делает человека человеком и дает право говорить о нем как об уникальном живом существе, это то, что способно из сопротивляющейся нашей психике окружающей среды (*Widerstande*) создать предметный мир (*Gegenstande*). Причем, по мнению Шелера, поток жизненных сил течет в мире не сверху вниз, а снизу вверх. Низшее представляется ему изначально более мощным, высшее — бессильным, черпающим энергию из низшего, но одно для другого совершенно необходимо.

Методология Х. Плеснера в афористичном виде сформулирована им в работе «Ступени органического и человек». Его концепция сознания и психики носит вполне осознанный диалектико-материалистический характер. Это «философское рассмотрение биологического материала», по словам самого автора. Он склонен усматривать большой вред в следовании психологической трактовке сознания, которая, по его мнению, заключалась в следующем: сознание мыслится как невидимая «камера» или «сфера» в голове человека. В действительности дело обстоит, по мнению Плеснера, совершенно иначе: «не сознание в нас, а мы в сознании». Сознание может быть стесненным, выключенным, его содержание может меняться, его структура зависит от организации тела, но его актуализация всегда обнаруживается там, где существует через тело единая связь между субъектом и окружающим миром в двойном направлении, рецептивном и моторном. Сознание — только эта основная форма поведения живого существа в «самопостановке» к окружающему.

Между человеком и окружающей средой существует отношение, опосредованное им самим. Его ситуация — это имманентность сознания. Он познает все как содержание сознания и поэтому — нечто существующее вне сознания, но не в сознании. Одновременно эксцентрическая позиция человека является причиной потери им доверия к непосредственности своего знания, к прямоте реаль-

ного контакта, так как именно эксцентричность делает человека способным к рефлексии. Так осознается им осуществление актов восприятия, узнавания, свое сознание. Так для человека открывается косвенность и опосредованность его непосредственного отношения к объектам, открывается то, что на самом деле он имеет лишь содержание сознания. Распадение на две точки зрения — непосредственности и опосредованности — дано вместе с эксцентрической позициональностью человека, подчеркивает Плеснер.

Необходимо признать, что идеи «естественной искусственности» и «опосредованной непосредственности» Плеснера, проливающие свет на его понимание сознания человека, стали неотъемлемой частью немецкой философской антропологии. «Основные антропологические законы» Плеснера являются, на наш взгляд, не только результатом дедукции из выдвинутых им основных аксиом относительно природы живого, но, пусть это звучит несколько парадоксально — и результатом обобщения (не вполне, впрочем, осознаваемого) значительного эмпирического материала.

Мыслитель указывает также на множественность семиотических средств сознания, важнейшим среди которых является язык, разрабатывает в ряде работ герменевтику неязыковых выразительных средств, среди которых выделяются изобразительное искусство, музыка, выразительность движений (например, танец), а также эмоциональные проявления человека — смех, слезы.

В основе понимания сознания и психики А. Гелена лежит системно-рефлексивный принцип. Он всегда стремился к междисциплинарному синтезу, привлекая для своих исследований обширную базу данных различных наук. Общую схему его дедукции антропологических категорий можно представить следующим образом: человек как «недостаточное существо» — наличие избыточности раздражителей — действие и символизация как механизм преодоления, возможность осуществления которых определяется сознанием человека, — упорядочивание психических процессов через институты человеческой культуры.

Несколько слов о «биологичности» антропологии Шелера, Плеснера, Гелена. Трудно не согласиться с мнением П. С. Гуревича в том, что систематика антропологических теорий является сложной проблемой и представляет трудности и для основателей ФА. Основания для отнесения теорий Шелера, Плеснера, Гелена к «биологической ветви» немецкой ФА безусловно имеются. Хотелось бы лишь заметить следующее. Нам представляется, что это в большей степени относится к идеям Плеснера, хотя и он в какой-то мере «снимает» этот «крен» в сторону биологизма законами опосредованной непосредственности и естественной искусственности. Гелен же через увлечение психобиологической аргументацией пришел к пониманию того обстоятельства, что очень многое в человеке обусловлено культурой, ее воздействию подвергается и его сознание и психика.

Несколько особняком стоит «биологическая палеоантропология» немецкого философа, психолога, психиатра Р. Бильца. И дело не только в том, что его теория не вписывается в рамки «классической» философской антропологии. Отличительными чертами его концепции человеческой психики является особое внимание к бессознательному в виде «биологических радикалов», стремление связать их влияние с поведением человека и показать сознание как верхний уровень психики, отвечающий за формирование механизма идентичности и ограничение действия «биологических радикалов». Этот термин можно расшифровать как

мотивации, влечения, обусловленные генетически, представляющие собой следы прошлого архаического состояния, это животное в человеке. Всплывает некоторая аналогия с теорией З. Фрейда о бессознательном. Действительно, Бильц изучал психоанализ непосредственно под руководством Фрейда, и отмечает, что в исследовании природы человека он действует «психоаналитически», однако его теория существенно отличается от фрейдизма. В понимании мыслителя «психоаналитический метод» — это выявление скрытых механизмов поведения и психики человека. По его мнению, философскую антропологию нужно строить именно как «палеоантропологию», то есть систематически изучать следы предшествующих ступеней развития психики в ее нынешнем состоянии, а также те психологические и социальные механизмы, которые делают возможным переход от одной ступени к другой. Предложенная им уровневая схема, однако, не объясняет, когда именно прекращается действие биологических радикалов и начинается действие социальных факторов.

Выводы А. Гелена сыграли значительную роль в разработке учения М Ландманна, построенного, как нам представляется, как дедукция базовых человеческих свойств. На первое место он ставит неспециализированность и открытость человека, причем неспециализированность являет собой положительное качество, необходимый коррелят творческого начала в человеке. Отсюда дедуцируются остальные *Anthropina*: исследовательское поведение, индивидуальность, потребность и способность обучаться, способность осознавать свои действия и т. п. И хотя эксплицитно у Ландманна эта мысль не выделена, все эти характеристики с необходимостью определяются наличием и работой человеческого сознания. Объяснительным началом по отношению к сознанию является здесь объективный дух, позволяющий определить человека как *creatura creatrix*.

В концепции человека представителя «культурной ветви» немецкой ФА Э. Ротхакера сознание рассматривается эксплицитно, выстраивается «уровневая теория» его развития и функционирования. В основе его теории сознания лежит понимание человека прежде всего как культурного существа. Ротхакер придает значение коммуникативной стороне человеческой жизни, идя вразрез со своеобразной «традицией» немецкой философской антропологии. Он рассматривает интерсубъективность как неотъемлемое качество сознания, присущее ему уже на начальной ступени формирования. На более высоких уровнях с овладением языком возможности сознания в этом плане значительно расширяются. Язык «проясняет» чувственно воспринимаемый мир, фиксирует его элементы, способствует превращению в часть культуры. Ротхакер видит культуры как «стили жизни» не «данными» человеку изначально, а «завоеванными», то есть достигаемыми в активной деятельности, регулируемой сознанием.

Преодолеть дуализм духа и тела пытается Х.-Э. Хенгстенберг на завершающем этапе немецкой ФА. Отправной точкой его размышлений служит вполне привычный для ФА тезис о том, что человек живет, преодолевая разрыв между духом и жизнью. Введение Хенгстенбергом категории выражения и формулирование теории «словесной структуры человеческого тела», представляется нам эвристическим моментом, позволяющим по-новому подойти к пониманию отношений духа и области витального.

Философ выводит пять законов выражения тела в духе и духа в теле, призванных доказать, что именно под воздействием духа тело получает все большую

дифференциацию и самостоятельность. Дух превращает тело в своего партнера. Такая трактовка отношений духа и области телесного, основанных на принципе выражения, определяет функции, структуру сознания в теории Хенгстенберга. Согласно его концепции, в основе сознания лежит актуально-практический момент, высшая же форма сознания представлена сознанием Я, отвечающим за становление личности. Мыслитель не отрицает и существование «надсознательного» момента в человеческой психике, связанного с понятием «предрешение». Отличает человека от животного и наличие дорационального самосознания, которое лежит в основании описываемой Плеснером «эксцентричной позиции» человека. Эвристический момент содержит и учение о мотивах. Важное место в его философии человека и философии сознания занимает язык как способ выражения Я, личности и духа. Остается посетовать, что из круга его интересов практически выпадает человеческая коммуникация и общество.

Итак, немецкая философская антропология за всю достаточно длительную историю своего развития показала и подтвердила сложность создания относительно цельной и непротиворечивой концепции человека и его сознания. Позволим себе не согласиться с мнением автора одной из ранних критических статей о ФА М.Б. Митина, в том, что «обширная эмпирическая база различных исследований, проводимых в русле философской антропологии, служит основой для весьма поверхностных обобщений, крайне обедненного типа рефлексии»². На наш взгляд, этот тип философского знания можно рассматривать с точки зрения принципа дополнительности (различные модусы философского знания как дополнительные по отношению друг к другу способы описания человеческого сознания и психики), а не требовать от философской антропологии решения тех вопросов, которые в ней решены быть не могут (как, впрочем, и в других философских дискурсах). Своеобразие подхода к проблеме сознания и психики определяется здесь стремлением создать непротиворечивую теорию, в которой сочетались бы взаимоотношение сознания с физической организацией человека и духовными составляющими человеческого бытия, объединяя продуктивные идеи двух подходов к пониманию сознания — снизу (из биологии и физиологии) и сверху (из культуры, языка). Нам представляется, что при всем своеобразии трактовок сознания представителей немецкой школы философской антропологии, здесь представлены два основных типа понимания сознания: уровневая модель сознания и модель сознания как смыслового фильтра.

² Личность в XX столетии: Анализ буржуазных теорий. М., Мысль, 1979. С. 3.

Литература

1. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: Сб. пер. с фр., англ., нем. / Сост. и послесловие П.С. Гуревича. Общ. ред. Ю.Н. Попова. М., Прогресс, 1988.
2. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии: Сб. пер. с фр., англ., нем. / Сост. и послесловие П.С. Гуревича. Общ. ред. Ю.Н. Попова. М., Прогресс, 1988.
3. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии: Сб. пер. с фр., англ., нем. / Сост. и послесловие П.С. Гуревича. Общ. ред. Ю.Н. Попова. М., Прогресс, 1988.
4. Хенгстенберг Х.-Э. К ревизии понятия человеческой природы. // Это человек: Антология / Сост. П.С. Гуревич. М., Высшая школа, 1995.
5. Bilz R. Wie frei ist der Mensch? Paldoanthropologie Band 1. Surkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1973.
6. Landmann M. Was ist Philosophie? Bonn, 1977.
7. Rothacker E. Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Bonn, 1966.

Трансцендентальная природа сознания

Является ли сознание продуктом мозга? Несмотря на то, что достоверного ответа на этот вопрос не существует, в академической науке до недавнего времени господствовала тенденция, согласно которой первопричиной всех психических феноменов признавался мозг. Одним из первых данную точку зрения подверг сомнению К.Г. Юнг. По мнению Юнга, подобное мировоззрение не может быть признано достоверным, так как жизнь — это не функция вещества, а процесс, который, существуя сам по себе, субординирует и подчиняет силу и вещество. Поскольку процесс жизни нельзя понять односторонне и материалистически, следовательно, и психические феномены не могут быть объяснены исключительно как функции мозга. Таким образом, психический процесс следует рассматривать именно как психический, а не как органический процесс в клетках.

«...Никто не пришел к выводу, — пишет Юнг, — что если субъект знания, психе, является скрытой формой существования, непосредственно недоступной сознанию, значит, все наши знания должны быть неполными, причем нам не дано знать до какой степени»¹. Всякое знание, в оценке Юнга — это результат наложения некоего порядка на реакции психической системы, которые проникают в наше сознание и отражают характер метафизической реальности «в себе». Если психическая система идентична нашему сознанию, тогда человек способен знать все, что охватывает рамки познания. Но если окажется, что психика не совпадает с нашим сознанием и функционирует бессознательно или каким-то иным образом, тогда речь идет уже не об эпистемологических ограничениях, а некоем пороге, который отделяет сознание от бессознательных содержаний психики. Сказанное означает, что необходимый исходный материал всякого знания лежит в недоступной сфере «над» или «под» сознания. Как функционирует это бессознательное — неизвестно, но поскольку оно должно представлять собой психическую систему, то, заключает Юнг, оно, вероятно, обладает теми же атрибутами, что и сознание, включая восприятие, апперцепцию, память, воображение, волю, эмоции, чувства, рефлексию, способность суждения и т. д. Таким образом, точка зрения, согласно которой психика обладает прозрачными свойствами, не выдерживает критики, поскольку не согласуется с повседневным опытом, который свидетельствует, что психическая активность возможна и в отсутствии сознания.

¹ Юнг К.Г. О природе психе. М., 2002. С. 18.

«...Мы можем наблюдать поразительные вещи в случаях глубокого обморока после серьезных повреждений мозга и состояний тяжелого коллапса. В обеих ситуациях потеря сознания иногда сопровождается ощущением внешнего мира как сновидения. Поскольку кора головного мозга, ответственная за сознание, в эти моменты не функционирует, объяснить подобные явления трудно. Но они, по крайней мере, являются свидетельством того, что даже в состоянии кажущейся бессознательности существует некая установка на осознание... Мы можем, если хотим, объяснить это протяженностью или непрерывностью сознания»².

Непрерывность сознания также отражена в архетипе бессмертия, который неразрывно связан с историческим аспектом души и присущ всем архетипическим фигурам в целом (т. е. всем наследственным духовным и физическим данным).

«...Когда буддисты утверждают, что по мере самосовершенствования на пути интроспекции у человека начинают возникать воспоминания о предыдущих инкарнациях, то они, — пишет Юнг, — соотносят себя с тем же психологическим фактом, хотя с той разницей, что они приписывают исторический фактор не душе, а самости...»³.

Архетипическое представление о бессмертии души находит свое отражение во всех культурах и верованиях нашей цивилизации (включая древний мир). В основе этого лежит идея ее сохранения или, согласно буддийским воззрениям, идея бесконечной способности к трансформации (при постоянном сохранении). На основании сказанного Юнг предполагает, что данный архетип присутствует в человеческом сознании изначально, что свидетельствует о постоянном повторении опыта человечества, где архетип выступает как паттерн, или многократно воспроизведенный отпечаток субъективных реакций.

Последователь учения Юнга американский психиатр С. Гроф также опровергает материалистические парадигмы академической науки, касающиеся человеческой психики и сознания. Психологические теории, провозглашающие, что сознание является эпифеноменом материи и продуктом нейрофизиологических процессов, происходящих в мозгу, по мнению Грофа, несостоятельны. Результаты наблюдений (полученных согласно методам, разработанных Грофом), наглядно свидетельствуют о трансперсональной природе сознания и его сопричастности всему кругу явлений феноменального мира. Сознание способно управлять и трансформировать материю, таким образом, именно психическое, а не физическое выступает первичным звеном в структуре человеческого бытия.

В настоящее время традиционная академическая психиатрия и психология пользуются моделью психики, ограниченной биологией, послеродовой биографией и фрейдовским индивидуальным бессознательным. Однако данная модель не может объяснить феномены, возникающие в измененных состояниях сознания, вследствие чего подобные состояния рассматриваются как патологические.

Гроф подчеркивает, что вопрос о сохранении сознания после смерти составляет эмпирическую основу для широко распространенной веры в перевоплощение. Географически и исторически это культурное явление имело место в индуизме, буддизме, джайнизме, сикхизме, зороастризме, в тибетском буддизме и даосизме. Схожие представления объединяют представителей самых различных культур,

² Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Минск, 2003. С. 313.

³ Там же. С. 257.

таких как африканские племена, коренные индейцы, доколумбовы культуры Америки, гавайские кахуна, сообщества бразильской умбанды, галлы и друиды. В Древней Греции представление о метемпсихозе было развито в философских школах пифагорейцев, орфиков, платоников, это учение также разделяли ессеи, фарисеи, караимы и другие еврейские группы (каббалистическая теология), сходных взглядов придерживались неоплатоники и гностики⁴.

В настоящее время, для современных непредубежденных исследователей сознания (к которым относит себя и Гроф), теория перевоплощения — это уже не вопрос веры, но эмпирическое заключение, основанное на конкретных переживаниях и наблюдениях, ставших предметом многочисленных статей и монографических исследований⁵. Свидетельства, накопленные в результате работы с холотропными состояниями сознания, по мнению ученых-трансперсоналистов, опровергают монистическое мировоззрение западной науки относительно первичности материи по отношению к сознанию. Большая часть этих свидетельств исходит из сферы исследований надличностных переживаний, анализ которых говорит о необходимости коренного пересмотра общепринятых представлений о природе сознания, его взаимосвязи с материей и головным мозгом, а также оценки данных, связанных со смертью и умиранием.

Согласно материалистической науке, для памяти требуется материальная подкладка в виде нейронов головного мозга или молекул ДНК в генах. Однако, подчеркивает Гроф, для опыта, переживаемого в различных трансперсональных состояниях, не существует никакого материального посредника (то есть эта информация не могла быть получена за короткий отрезок времени жизни, посредством органов чувств, анализа и синтеза). Таким образом, независимо от материи, в поле самого сознания (или в некоем ином месте) наличествует то, что не может быть определено и измерено научными инструментами.

Вместе с тем в других областях науки существуют данные, опровергающие базовые предположения ньютоно-картезианского мышления. Так, некоторые ученые исследуют возможность существования памяти без «материальной подкладки» (Н. Foerster)⁶, «морфогенетические поля» (R. Sheldrake)⁷, которые не могут быть определены никакими измерительными приборами (доступными современной науке) и субквантовое «пси-поле» (E. Laszlo)⁸, содержащее полную голографическую запись всех событий, составляющих историю Вселенной. В докладе Шелдрейка

⁴ Гроф С. Психология будущего. М., 2001. С. 291.

⁵ «Согласно Кристоферу Баше, свидетельства в этой сфере настолько обширны и необычайны, что те ученые, которые не размышляют над вопросом о перевоплощении, сами заслуживают серьезной проверки, не являются ли они «несведущими или тупоголовыми». Ввиду теоретической значимости этой проблемной области и ее в высшей степени противоречивой природы совершенно необходимо тщательно и критично изучить существующие свидетельства, перед тем как делать какое-либо заключение и суждение относительно кармы и перевоплощения». См. Гроф С. Психология будущего. М., 2001. С. 292.

⁶ Foerster H. Memory without a Record // The Anatomy of Memory, New York. 1965.

⁷ Sheldrake R. Can Our Memories Survive the Death of Our Brains? // What Survives? Contemporary Explorations of Life After Death. Los Angeles. 1990.

⁸ Laszlo E. The Creative Cosmos. Edinburgh. 1993.

(«Может ли наша память сохраняться после смерти нашего мозга?»), фрагмент которого приводит Гроф, отмечается факт полного отсутствия доказательств, достоверно указывающих на расположение памяти в головном мозге.

Академическая наука описывает человека как высокоразвитое животное, обыденная жизнь которого состоит из хилотропных (т. е. повседневных, наличных) состояний сознания. С этой точки зрения человек оказывается объектом ньютоновской картины мира (т. е. состоящим из атомов, молекул, клеток, тканей и органов). Однако Гроф замечает, что надличностные переживания в холотропных состояниях ясно указывают на возможность любого сознания превосходить пространство, время и линейную причинность.

Отсюда новая, более полная формула (пересекающаяся с парадоксом волны-частицы в современной физике), описывает человека как парадоксальное существо, состоящего из двух взаимодополнительных сторон. Таким образом, в зависимости от обстоятельств, в человеке могут проявиться и свойства ньютоновских объектов («хилотропная сторона»), и свойства бесконечных полей сознания («холотропная сторона»). Следовательно, заключает Гроф, можно предположить, что в физической смерти завершается хилотропное функционирование, в то время как холотропные возможности находят свою полную реализацию.

Факты, подтверждающие сказанное, приводит и современная нейропсихология. Исследования канадского нейрохирурга У. Пенфилда и его последователей свидетельствуют о том, что сознание не является результатом материального субстрата (мозга). Эксперименты с биологической обратной связью продемонстрировали, что сознание способно воздействовать на телесные функции и контролировать их, включая «автономную» нервную систему. Более того, Пенфилд утверждает, что даже мозг находится под произвольным контролем сознания. Из этой формулировки следует, что сознание — это нечто большее, чем порождающие его физико-химические составляющие, подобно тому как картина художника — это нечто большее, чем нанесенные на холст краски. Сознание контролирует работу всех частей мозга, потому что является самым высоким уровнем организации психики.

Любопытную гипотезу об алгоритмической природе сознания выдвигают и отечественные исследователи. Рассматривая модель субъективного бессмертия, представленную в теории реинкарнации, автор отмечает, что рациональными методами данную теорию опровергнуть сложно⁹. Постулат сегодняшней науки о том, что информация, накопленная в онтогенезе, через механизм наследственности не передается, является довольно уязвимым, что хорошо видно на примере животных, детеныши которых рождаются с определенными знаниями. Наука характеризует такие знания как инстинкт или врожденные способности. Однако способность к любому действию (в том числе к инстинктивному) обусловлена информационными процессами, идущими в мозге, что указывает на некий алгоритм. Таким образом, очевидно, что алгоритмы, обеспечивающие инстинктивную деятельность, по наследству передаются.

Также можно выдвинуть предположение о том, что какие-то отдельные «личные» воспоминания могут быть заперты в генных структурах и иногда,

⁹ Полосухин Б.М. Феномен вечного бытия (некоторые итоги размышлений по поводу алгоритмической модели сознания). М., 1993. С. 154–155.

при особых условиях (посредством случайного отбора и мутаций), воспроизводиться в сознании, оказывая на бессознательном уровне влияние на деятельность и поведение человека.

Главной проблемой, волнующей автора, является не вопрос наследования конкретных знаний, но существование особого механизма, позволяющего эту передачу осуществлять. В знаменитой тьюринговской модели этому механизму соответствуют следующие структурные преобразования: информация, записанная на внешних зонах ленты, попадает в зону «собственное описание», что возможно, если произошли какие-то структурные изменения в самой модели. На основании сказанного ученый выдвигает гипотезу, согласно которой между механизмом наследственности и механизмом информационной мозговой деятельности существует скрытая связь, которая представляет собой неизвестные нам принципы эволюции. Исходя из этого, феномен субъективного бессмертия (до сих пор имевший место как религиозный постулат) должен перейти на качественно новый уровень, получив статус научной гипотезы.

Сознание и психофизическая проблема

Проблема отношения физической реальности и сознания человека — «психофизическая проблема» — это одна из тех немногих проблем, которую современная наука не только не решила, но, по сути, похоже, даже не знает, как к ней подступиться. Современные исследования сознания «с научной точки зрения» (прежде всего, с позиций «нейронаук»), по всей видимости, зашли в тупик. Последнее десятилетие ушедшего века было, как известно, объявлено «десятилетием исследования мозга». В конце 80-х годов высказывались радужные прогнозы, что к 2000 году «тайна сознания» будет раскрыта, и раскрыта именно путем исследования нейрофизиологических механизмов психических функций. Этого не произошло. Следует признать, что никакого существенного прогресса в понимании механизмов сознания за последние десять лет не было.

Мы до сих пор не имеем сколько-нибудь ясных представлений о том, каким именно образом мозг обеспечивает высшие психические функции, какие конкретно процессы в мозге коррелятивны «ментальному содержанию» нашего сознания (ощущениям, образам и т.п.).

Сама формула «сознание есть функция мозга» сталкивается с логическими трудностями. Ведь мы вполне можем представить себе, не впадая в противоречие, что те же самые мозговые функции осуществляются обычным образом, но при этом не сопровождаются какими-либо субъективными явлениями. Т. е. это ситуация, когда мозг работает совершенно нормально, а сознание полностью отсутствует. Чрезвычайно трудно понять, почему одни нервные явления сопровождаются сознанием, а другие — нет. Также сложно понять, каким образом качественно однородные нервные процессы способны порождать качественно разнородные модально-специфические чувственные феномены.

Несостоятельным представляется и решение психофизической проблемы, данное в 50–60 годах в рамках аналитической традиции, которая, начиная с Л. Витгенштейна, фактически отрицала существование сознания как частного внутреннего мира субъекта. В качестве альтернативы предлагалось либо отождествление сознания с поведенческими реакциями (логический бихевиоризм), либо отождествление его с нейрофизиологическими процессами в мозге (научный материализм). Но многие субъективные феномены (прежде всего чувственные качества), как показали исследования последних лет (Джексон, Чалмерс и др.), принципиально логически не сводимы ни к тому, ни к другому. Кроме того,

оценки вычислительной мощности мозга и факт его ограниченной способности к распараллеливанию операций, ставят под сомнение даже чисто функциональное отождествление сознания и мозга. Не говоря уже о том, что с функционалистских позиций невозможно объяснить возникновение модально-специфических чувственных качеств, смыслов и других субъективных явлений.

Основной причиной той кризисной ситуации, в которой, как нам представляется, оказались в последнее время нейронауки, является неверное понимание самой природы человеческого сознания. «Научный» подход к проблеме сознания явно или неявно предполагает натуралистическое понимание человека и человеческого сознания.

«Натурализм» в понимании сознания основан на следующих предположениях: 1. Сознание человека мыслится как некая «выделенная» часть бытия. За пределами «моего» сознания находится то, что называют «объективной реальностью», и эта объективная реальность мыслится как существующая совершенно независимо от «моего» сознания. 2. Чувственно воспринимаемый нами «материальный» мир — это и есть все то, что реально существует. Следовательно, сознание может и должно быть целиком истолковано в терминах, относящихся к объектам этого материального мира. 3. Из предыдущего пункта следует, что если мы поймем устройство человеческого тела, в частности, устройство мозга, то мы получим исчерпывающее знание о природе человеческого сознания.

Такому пониманию сознания можно противопоставить «антинатурализм», который основывается на противоположных тезисах: 1. Сознание не есть часть мира. Скорее наоборот: мир есть часть сознания. Никакой реальности, которая была бы абсолютно за пределами сознания и никаким образом не была бы причастной к моему «Я» — нет и быть не может. 2. Чувственно воспринимаемый «физический» мир не исчерпывает собой всей реальности. За его пределами существует «сверхчувственное», которое непосредственно доступно мышлению и составляет глубинную основу моего сознания. 3. Сознание невозможно полностью объяснить, исходя из анализа устройства человеческого мозга. Мозг — это, скорее, «место проявления» или «коррелят», а отнюдь не орган, производящий сознание. Связь мозга и психики нужно понимать скорее как координацию, чем как причинную связь.

Задача, которую мы ставим перед собой в данной статье — попытаться совместить антинатуралистическое понимание сознания с научным подходом, в частности, мы попытаемся выяснить, каким образом антинатурализм может способствовать решению психофизической проблемы.

«Антинатуралистическая» концепция сознания.

Натуралистическое понимание сознания исходит из положения, согласно которому мое сознание («Я») есть лишь некая выделенная и очень малая часть совокупного бытия, притом жестко привязанная к выделенной части мира — к моему телу и мозгу. Совокупность всего существующего в Мире можно назвать «безотносительным», или «Абсолютным», бытием, или, для краткости, «Абсолютом». Натурализм полагает, что «Я» есть некая выделенная часть Абсолюта. Но еще древнеиндийская философия провозгласила противоположное понимание отношения «Я» и Абсолюта: «Тат твам аси» («То есть ты»). (Шветашватара упанишада IV, 3.) Это, видимо, нужно понимать так: «Я во всем и я есть все. Я есть Абсолютное Бытие, и никакого бытия вне меня не существует».

В европейской философии основания для отождествления «Я» и Абсолюта в наиболее последовательной форме впервые изложил И.Г. Фихте. Основания эти заключаются в том, что я не способен «выпрыгнуть из себя», не способен не только достоверно знать, но даже и помыслить бытие, которое абсолютно трансцендентно моему сознанию.

Действительно, как я могу помыслить предмет, который никак не соотносится с моим существованием, не находится в каком-либо соотношении с моим «Я» и, следовательно, находится за пределами всякого возможного опыта? Знание, поскольку оно есть знание о данном предмете, должно каким-то образом «указывать» на этот предмет. Но как сознание может указывать на то, что находится целиком за его пределами? Чтобы осуществить такое «указание», мое «Я» должно каким-то образом «выйти из себя» — получить прямой доступ к познаваемому объекту. Если сознание имеет дело только с репрезентациями, а не с вещами, то никакой «подлинной идеи объекта» (т. е. такой идеи, которая имела бы в виду «сам объект») быть не может.

Таким образом, если мы действительно познаем объекты, а не собственное знание об объектах (в виде мыслей, образов, представлений), то наше сознание должно вступать с этими объектами в непосредственный контакт. Можно утверждать, что все возможные объекты моего опыта должны как-то, хотя бы потенциально, изначально содержаться в составе моего «Я» и не являются, таким образом, чем-то чуждым моему «Я», чем-то запредельным ему. Только в этом случае я и могу вступать в «прямой контакт» с самими вещами — ведь все, что мне доступно прямо и непосредственно — это и есть мое собственное «Я»: его содержание, его свойства, его структура.

Вместе с тем, не следует ограничивать мое «Я» текущим состоянием моего сознания. Поскольку за пределами моего сознания ничего нет, то нет ничего и за пределами моего «Я». Все имманентно моему «Я» — в том числе мое прошлое и мое возможное будущее.

Возможность переживать течение времени, движение собственного «Я» во времени указывает на то, что мое сознание каким-то образом способно сопоставлять, сравнивать друг с другом последовательные во времени переживания, а, следовательно, что оно нелокально во времени.

Если мой жизненный путь не предопределен однозначным образом (т. е. если я обладаю свободой выбора), то это означает, что в составе моего «Я» содержится не ограниченный ничем континуум возможных (виртуальных) жизненных путей, составляющих в совокупности «Универсум возможного».

Фундаментальная имманентность ВСЕГО моему «Я» отнюдь не исключает относительную трансцендентность тех или иных предметов (элементов опыта), по отношению к этому самому «Я». Более того, такого рода трансцендентность необходимо иметь в виду, если мы хотим иметь достаточно реалистическую теорию познания, а также хотим сохранить обычное понимание науки как способа действительного постижения этой реальности.

Но с другой стороны, достаточно очевидно, что теория, согласно которой всякое познание является опосредованным, внутренне противоречива. Ведь эта теория претендует на знание о существовании «самих вещей», отображаемых в нашем сознании, а также претендует на знание самого процесса отображения. И то и другое, однако, с точки зрения самой этой теории, невозможно — ведь вся-

кое знание здесь трактуется как нечто субъективное, существующее лишь в сознании, тогда как прямой доступ к «самим вещам» для нас закрыт.

Уже сам факт возможности существования теории опосредованного восприятия позволяет утверждать, что «трансцендентный предмет знания» не является чем-то абсолютно запредельным для нашего мышления, что он все же некоторым образом имманентен познающему субъекту.

Как мы уже отмечали, имманентность познаваемого объекта познающему «Я» не исключает относительной трансцендентности. Но нужно помнить, что всякое понятие о трансцендентном осмысленно только в том случае, если трансцендентность преодолевается имманентностью, т. е. эта трансцендентность должна мыслиться именно как относительная, а не абсолютная внеположность объекта субъекту.

Мы можем непротиворечиво совместить имманентность и трансцендентность, если примем во внимание многослойную структуру сознания. Объект может быть дан в форме чувственности (как образ) и в форме мышления (как идея). Чувственно нам в каждый момент времени дан лишь какой-то фрагмент Универсума — лишь то, что мы воспринимаем «здесь» и «сейчас». Чувственное восприятие следует понимать как опосредованную форму познания — мы имеем дело здесь не с «самими вещами», а с их «субъективными репрезентациями». Напротив, наше мышление свободно выходит за пределы чувственно воспринимаемого, за пределы «настоящего момента». Мы можем свободно мыслить о любом событии прошлого или будущего. Мы можем помыслить как любую локальную часть Универсума, так и весь Универсум в целом. И, в отличие от чувственного восприятия, у нас нет оснований считать, что предмет мышления дан нам в акте мысленного его постижения лишь опосредованно. Иначе нам пришлось бы признать, что мы замкнуты внутри собственного мышления. Следовательно, уже из этих соображений, мы должны допустить, что мышление дает нам прямой доступ к реальности, позволяет иметь дело с «самими вещами», данными нам «в подлиннике». То есть акт мышления есть акт прямого самообнаружения мыслимой вещи в нашем сознании.

Таким образом, анализируя устройство нашего опыта, мы можем констатировать его сложную, многослойную структуру. Существует некий, как бы «внутренний», имманентный, в более сильном смысле, слой нашего опыта и есть как бы «внешний», относительно трансцендентный его слой.

К «внутреннему» слою можно отнести: 1. То, что я чувственно переживаю в данный момент времени: все мои чувственные образы, ощущения, представления. 2. Содержание моей индивидуальной памяти. 3. То, что я актуально мыслю — содержание моего мышления в данный момент времени, а также все то, о чем я актуально мыслил в прошлом. 4. Мои реально пережитые настоящие и прошлые волевые акты и эмоциональные состояния.

В совокупности все это образует то, что можно назвать «эмпирической личностью» или «эмпирическим Я». Именно это «эмпирическое Я» и является непосредственным предметом рефлексии.

Существует также и «внешний» слой — это все возможное содержание моего сознания, весь мыслимый возможный опыт, любые возможные мои переживания (за исключением тех переживаний, которые мы отнесли к «внутреннему» слою опыта). Но я могу помыслить все, что угодно. В частности, свое прошлое,

настоящее и будущее я могу потенциально помыслить в системе альтернатив. Следовательно, возможный опыт должен содержать в себе не только все возможные варианты моего будущего, но также и все возможные варианты моего прошлого и настоящего.

Совместно «внешний» и «внутренний» слои опыта образуют «Универсум возможного опыта» или, что то же самое, Абсолют. Абсолют, как мы установили, имманентен моему «Я», и то в моем «Я», что непосредственно совпадает с Абсолютом, естественно было бы назвать «Абсолютным Я». Абсолютное «Я» есть преимущественно нерефлексивное содержание моего сознания — его содержание не может быть представлено в актах рефлексии целиком в дифференцированной форме (но как нерасчлененное целое оно может быть отрефлексировано — иначе об Абсолютном «Я» невозможно было бы высказываться). Таким образом, Абсолютное «Я» можно в первом приближении определить как глубинный «бессознательный» слой моего «Я», как ту досознательную, дорефлексивную основу, из которой «вырастает» мое эмпирическое «Я» и мое рефлексивное «Я». Это «Абсолютное Я» обнаруживает себя внутри «эмпирического Я» в виде феномена смысла. Смысл любой вещи — это и есть ее отношение ко всем другим действительным и возможным вещам во Вселенной, т. е., по сути, и есть отношение этой вещи к Абсолюту. Абсолютное «Я», таким образом, не есть что-то скрытое от субъекта, оно присутствует в каждом состоянии сознания как некий постоянный «фон», с которым соотносится любое наше актуальное переживание (делаюсь, таким образом, осмысленным)¹.

Эмпирическое «Я» есть, в таком случае, результат некоторых, вполне определенных ограничений, налагаемых на Абсолютное «Я». Но поскольку помимо Абсолютного «Я» ничего не существует, то эти ограничения, очевидно, могут проистекать лишь из самого Абсолютного «Я». Следовательно, эмпирическое «Я» есть продукт самоограничения (самоучастнения) Абсолютного «Я».

Это самоограничение, однако, не приводит к разрыву части и целого — Абсолютное «Я» целиком и полностью присутствует в составе эмпирического «Я» как его «глубинная основа». Поэтому, будучи эмпирическим, конкретным, ограниченным существом, я, тем не менее, ощущаю себя и существом безотносительным, неограниченным.

«Внешний» слой Абсолютного «Я» по отношению к его «внутреннему» слою (эмпирическому «Я») есть относительное «не-Я». «Не-Я» — это, в частности, природа и социальное окружение. «Не-Я» возникает в тот момент, когда рождается эмпирическое «Я» и, таким образом, природа и общество есть корреляты моей эмпирической личности, т. е. есть как бы «обратная сторона» тех ограничений, которые и создали мое эмпирическое «Я».

Перспективы решения психофизической проблемы.

Попытаемся выяснить, какие перспективы для решения психофизической проблемы открывает изложенная выше теория сознания.

С одной стороны, мы обнаруживаем достаточно строгий параллелизм психических и физиологических явлений, который указывает на несомненную связь

¹ См.: *Иванов Е.М.* Материя и субъективность, Изд-во СГУ, Саратов (1998). <http://ivanem.chat.ru/material.htm>; *Иванов Е.М.* Я и Абсолют. О перспективах решения психофизической проблемы Саратов, Научная книга. 2003.

между мозгом и сознанием. С другой стороны, многие аспекты сознания, в особенности сам факт существования «внутреннего мира», «сферы субъективного», не удастся объяснить «научно», т. е. натуралистически². Создается впечатление, что натуралистический подход к объяснению сознания работает лишь до каких-то границ, за пределами которых он оказывается несостоятельным.

Но именно такое положение дел и должно существовать с точки зрения предложенной нами концепции сознания.

Согласно этой концепции, индивидуальная человеческая личность («эмпирическое Я») есть продукт самоограничения Абсолютного бытия. Система ограничений, которые Абсолют накладывает на себя, и образует то, что мы называем «природным миром», «объективной реальностью» или «материей». «Материя», с этой точки зрения, есть не что иное, как некоторая конкретная упорядоченность данного нам опыта, т. е. закономерный характер связи элементов опыта.

Мое «эмпирическое Я» и физическая реальность соотносятся, таким образом, как некая выделенная «часть» Абсолютного бытия и та система ограничений, которая, собственно, эту «часть» выделяет, т. е. вычленяет ее из состава всеединного бытия и придает ей определенность, а также относительную обособленность, «приватность». Отношение эмпирического «Я» и мозга, в таком случае, подобно отношению фигуры, изображенной на плоскости, и той линии, которая образует ее внешний контур. Плоская фигура и линия не тождественны, но коррелятивно взаимосвязаны. Таким же образом «коррелятивно» связаны мозг и сознание. Сознание не тождественно мозгу, не есть часть мозга и не есть продукт мозга. Мозг также не является продуктом или частью индивидуального сознания. Мозг и эмпирическое сознание связаны коррелятивно в силу того, что порождаются единым актом самоограничения Абсолютного бытия.

Правильным решением психофизической проблемы с этой точки зрения является особая форма психофизического параллелизма. Любой реальный процесс в физическом мире, с этой точки зрения, есть скоррелированное (в разной степени) изменение индивидуального сознания и материи. Поэтому сознание способно «действовать» в материальном мире, а физические акты (например, повреждения мозга) сопровождаются «коррелятивными» изменениями сознания.

Заметим, что согласно принципам квантовой механики, конкретные наблюдаемые «события» имеют место лишь в том случае, если осуществляется «измерение», способное эти события зафиксировать. Измерение предполагает существование субъекта-наблюдателя, который организует эксперимент и считывает показания с приборов. Таким образом, «актуальная реальность» существует лишь соотносительно с наблюдателем, а следовательно, и соотносительно с сознанием наблюдателя. Наша концепция лишь обобщает эти выводы неклассической физики на все актуальное бытие в целом.

Итак, мы предлагаем мыслить отношение материи и сознания в духе параллелизма (или, правильнее сказать, «коррелятивизма»). Однако и параллелизм не дает нам исчерпывающего решения психофизической проблемы.

Человеческое сознание во всей его полноте, как мы видели, не тождественно эмпирической личности. Мое «Я» существует одновременно в двух планах: эм-

² См.: *Иванов Е.М. Я и Абсолют. О перспективах решения психофизической проблемы* Саратов, Научная книга. 2003.

пирическом и надэмпирическом. Я есть «эмпирическая личность» но, одновременно, я есть и Абсолютное «Я». Я одновременно ограничен и не ограничен, есть некая «часть» Мира и есть Мир в целом. В чувственной сфере я обнаруживаю себя внутри Мира. В сфере мышления, напротив, я обнаруживаю Мир внутри себя.

Все специфически человеческое во мне есть следствие этой моей двойственности: моей погруженности в эмпирический мир и, одновременно, моей причастности к Абсолютному бытию, трансцендирующему любую эмпирию. Именно наличие во мне Абсолюта позволяет мне видеть эмпирическую реальность в системе альтернатив и, тем самым, делает меня относительно независимым от эмпирии. Эта причастность к Абсолюту позволяет мне сознавать себя как нечто частное, ограниченное, позволяет мне мыслить абстрактно, образовывать общие понятия, мыслить «другого», т. е. создает все те свойства, которые, собственно, и отличают меня от животного.

Поскольку эта «абсолютная» составляющая «Я» проявляет себя в моем поведении, в частности, поскольку я способен выразить присутствие во мне Абсолюта вербально, то, очевидно, этот «абсолютный» аспект моего «Я» должен как-то проявлять себя и физически — как некая самостоятельно действующая «сила». Это действие Абсолюта в составе физической реальности уже нельзя истолковать в духе психофизического параллелизма. Ведь Абсолют — это как раз и есть то, что выше всяких ограничений, что само эти ограничения устанавливает и, следовательно, не может выступать как некий «коррелят» им же самим установленных ограничений или закономерностей.

Как же тогда Абсолют как целое может проявлять себя в физическом мире? Поскольку физический мир — это и есть система ограничений, которые Абсолютное бытие накладывает само на себя, то проявлять себя в этом мире Абсолют может лишь одним единственным способом: изменяя саму эту систему ограничений, т. е., иными словами, изменяя те самые «правила игры», которые он сам же устанавливает.

Следовательно, это действие Абсолюта в мире можно характеризовать как универсальное космическое творчество, которое проявляет себя на самых разных уровнях: от уровня Вселенной в целом, до уровня сознания отдельной человеческой личности. Одна и та же космическая сила творит миры, определяет физические законы в этих мирах, создает жизнь, управляет эволюцией живого, создавая новые виды, участвует, возможно, в процессе онтогенеза, порождает человека, человеческий мозг и, наконец, конкретное индивидуальное сознание. Именно эта же сила, как нам представляется, ответственна и за индивидуальное человеческое творчество и, следовательно, именно она, эта творческая сила, порождает явления культуры. Действие Абсолюта в мире ответственно за все те акты творчества, которые невозможно объяснить с чисто натуралистической точки зрения, т. е. как следствие действия известных нам законов физики, химии и т. д.

Непосредственно во мне это «абсолютное» начало должно проявляться как некая «надприродная», «сверхфизическая» сила, способная изменять само устройство моего мозга (по крайней мере, в небольших пределах) или изменять его функциональную организацию (внося прямой вклад в осуществление психических функций).

Таким образом, здесь мы уже от психофизического параллелизма переходим к «дуализму» — теории психофизического взаимодействия (т. н. интеракцио-

низм). Точнее говоря, оба эти принципа: «параллелизм» и «интеракционизм» должны совместно использоваться для объяснения отношения между материей и сознанием.

Таким образом, с одной стороны, необходимо продолжить исследование психофизических корреляций, т.е. необходимо во всех деталях проследить связи между психикой и процессами в мозге. С другой стороны, мы должны ожидать, что рано или поздно мы подойдем к границам применимости концепции параллелизма. Из сказанного следует, что то, что мы можем отнести к «проявлениям творчества» (индивидуальное развитие психики, способность к обучению, художественное, научное, техническое творчество и т. п.) с позиций параллелизма, и вообще с какой-либо «натуралистической» или «естественнонаучной» точки зрения, объяснить не удастся.

Образ безобразия: априорные образы и априорные знания

1. Введение

Допустим, что мы разглядываем некоторую картину. Если это натюрморт, то мы видим стол, вазу, тарелку и фрукты на ней. Мы мгновенно распознаем, что это стол, а это фрукты. Ведь мы бесконечное число раз видели эти предметы, и у нас сложился образ стола и фруктов.

А теперь посмотрим на точки, случайным образом разбросанные по экрану. Эти точки ничего не означают, мы никогда не видели эту картину, она не соответствует никакому образу. И тем не менее, мы мгновенно распознаем отсутствие образа.

Повторим еще раз: мы распознаем отсутствие образа. Не образ, который мы не знаем, но его отсутствие. А это означает парадоксальную вещь — у нас есть образ отсутствия образа, образ безобразия.

Итак, мы можем мгновенно распознать даже то, что не соответствует известным нам образам, знак без значения, имя без называемого. И распознаем мы это именно как то, у чего отсутствует значение и смысл. Но в тот момент, когда мы это распознаем, оно оказывается вписанным в наше сознание как распознанное неизвестное или, точнее, как теперь уже известное безобразие.

2. Постановка задачи

Предположим, что мы понимаем, о чем мы говорим, когда употребляем слово «сознание». Отвлечемся, также, от того, что сознание как ментальный акт или как материальный процесс является элементом мыслимого мироздания. Наконец, согласимся с тем, что познание внешнего сознанию мира происходит посредством или благодаря сознанию. Как это происходит, тоже непонятно, но даже не это нас сейчас интересует.

Вопрос, рассматриваемый в данной работе, поставлен М.К. Мамардашвили. Мамардашвили пишет: «Если сама формулировка любой конкретной причинной связи во внешнем нам мире зависит от того, как увязан опыт универсального и однородного наблюдения ее проявлений по множеству точек пространства и времени, то этим же аппаратом причинности мы не можем объяснить процессы

в нашем сознании, потому, что сознание уже допущено — и допущено акаузально — в самой формулировке причинной связи»¹.

Итак, даже если учесть высказанные выше предположения и интересоваться только внешним по отношению к сознанию миром, то нам требуется предположить сознание.

«Но можно ли это предположить? Ведь уже Кант прекрасно говорил, что сознание нельзя заранее предположить! А если нельзя получить простым предположением, то где же явление знания происходит, выполнение каких условий оно *как событие* предполагает и в каком пространстве оно реализуется и существует?...»².

На вопрос о необходимых условиях ответ дал Э. Гуссерль, выяснивший априорность и необходимость времени в связке время-сознание³. Структура пространства, в котором «реализуется и существует» сознание, в котором «явления должны упорядочиться во времени и пространстве (особом), чтобы *в содержании* явлений мысли был порядок»⁴, является топологической структурой с заданным слоением, порождаемым некоторым внешним пространством и отображением (называемым расслоением) этого внешнего пространства в исходное.

Здесь мы попытаемся показать, как из наличия времени и топологической структуры на пространстве сознания получаются априорные «знания», то есть некоторые образы, изначально имеющиеся в сознании.

3. Тавтология сознания

Мы начали с того, что мы интуитивно понимаем, что мы имеем ввиду говоря «сознание». Точно также, как когда мы говорим «время», мы понимаем, что это такое, хотя, по словам Августина, когда нас спрашивают «что такое «время»?», мы не знаем, что ответить. Подобным образом мы вынуждены поступать, когда говорим о жизни. Хотя в этой ситуации у нас остается некоторая уловка. «Люди, пытающиеся в рамках биологического цикла наук определить, что такое жизнь, редко могли уйти от интуитивной связки проблемы жизни с проблемой духа, одушевленности»⁵. Разумеется, «дух» и «одушевленность» не менее проблематичные понятия, чем «жизнь», но они, по меньшей мере, обеспечивают иные слова и ассоциации. В случае же сознания таких иных слов, по всей видимости, не существует. Дело здесь в следующем.

С момента выхода в 1913 году «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерля мы знаем, что сознание — это феномен, то

¹ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 2004. С. 25.

² Там же. С. 31.

³ См.: Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1998. С. 47.

⁴ Мамардашвили М.К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М., 1997. С. 170.

⁵ Мамардашвили М.К. О сознании. // Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки. М., 1996. С. 214.

есть то, что можно обозначить как формирующееся событие, имеющееся одновременно и как оригинал, и как его собственная модель. Однако феномен, которым является сознание, немедленно определяется с помощью сознания, как, например, «расщепление понимательно-менталистских сращений проявлений жизни сознания»⁶. И, тем самым, мы приходим к тавтологии. Подчеркнем: это не парадокс, который может сделать вопрос осмысленным⁷, но именно тавтология, которая указывает на то, что вопрос «что такое сознание?», напротив, лишен какого-либо смысла. Собственно, поэтому сознание не поддается описанию, а всякая попытка «воссоздает или актуализирует то, что намечалось описать»⁸.

Но раз так, то для сколько-нибудь осмысленного обсуждения сознания нам требуется «отделиться» от сознания.

4. Модель

Поскольку «мы не можем познание и сознание анализировать в терминах абсолютных, в себе существующих качеств и свойств предметов этого познания и сознания»⁹, то чтобы пойти дальше, мы построим простую модель. Эта модель поможет нам не столько узнать с чем мы сталкиваемся на самом деле, сколько даст основу для объяснения того, о чем мы говорим. Однако, вначале сделаем небольшое замечание о полученной тавтологии.

Мы сказали, что сознание определяется с помощью феномена, а феномен определяется с помощью сознания. Можно, однако, пойти дальше, и сказать, например, что сознание определяется через «свертку», свертка — через феномен, феномен — через сознание. И так далее. То есть, тавтологию мы можем растягивать практически до бесконечности, и, отыскивая связи между находящимися на ее «границе» понятиями, заполнять получаемую область и строить замкнутую теорию. На этом, собственно, базировалась предложенная Д. Гильбертом формализация математики в том виде, как она существовала до Н. Бурбаки. Но об этом ниже.

К сожалению, у нас нет особого выбора при построении модели. Ведь, когда мы рассматриваем сознание, то оно «становится бытием, а не нами», для которого «нам дано лишь символическое знание и понимание... Мы знаем и понимаем его лишь символически»¹⁰. Но нам нужны такие символы, система которых сопоставима с феноменологичностью сознания, а «единственный случай, когда универсальное заявляет о себе одновременно с появлением высказывания — это математика, поскольку «порог формализации» совпадает в ней с порогом возникновения»¹¹. И значит, как сознательные существа мы вынуждены пользоваться математикой, или, точнее — сознание вынуждает к математике.

Пусть X и Y — некоторые множества, и пусть $X \subset 2^X$ и $Y \subset 2^Y$ — семейства подмножеств множества X и Y , соответственно. Допустим также, что заданы ото-

⁶ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 43.

⁷ См., напр., Бадью А. Делез. Шум бытия. М., 2004. С. 55.

⁸ Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. С. 20.

⁹ Мамардашвили М.К. Стрела познания. С. 54.

¹⁰ Мамардашвили М.К. Стрела познания. С. 89.

¹¹ Делез Ж. Фуко. М., 1998. С. 120.

бражения $f: X \rightarrow Y$ и $g: Y \rightarrow X$. Отображение f переводит подмножества множества X в элементы множества Y , и отображение g переводит подмножества множества Y в элементы множества X . Здесь мы воспользовались тем, что «содержательные факты сознания дискретны, ... дискретны в самих себе, то есть как одинаковые, но *отдельные* факты»¹². Это означает, что если мы сопоставим множества X и Y с, соответственно, «пространством сознания» и «внешним пространством» (см. п. 2) то из этих множеств мы действительно можем выделять некоторые элементы и рассматривать их как отдельные отличные друг от друга сущности. Чем эти сущности являются мы, разумеется, не знаем: мы можем лишь называть их «фактами сознания» или «событиями сознания» или «мыслями». Интересно отметить, что на первых этапах построения теории множеств Больцано и Дедекинд полагали, что можно доказать существование бесконечного множества рассматривая пример именно «множества мыслей»¹³.

Допустим теперь, что X_0 является некоторым начальным состоянием множества X . Тогда действие отображений f и g приводит к следующей последовательности:

$$\begin{array}{ccccccc} & f & & g & & f & & g \\ X_0 & \rightarrow & Y_0 & \rightarrow & X_1 & \rightarrow & Y_1 & \rightarrow & X_2 \dots \end{array}$$

Здесь имеется некоторая неточность в обозначениях, а именно в последовательности указаны не множества подмножеств, а сами множества. Тем не менее, в дальнейшем это не приведет к неоднозначности.

Рассмотрим пример. Пусть $X = \{x_1, x_2, x_3\}$, $Y = \{y_1, y_2, y_3\}$ и $f \equiv x' + x''$, $x', x'' \in X$, $g \equiv |y' - y''|$, $y', y'' \in Y$. В этой ситуации нас интересуют подмножества множеств X и Y , состоящие из двух элементов, а именно

$$X = \{A_1 = \{x_1, x_2\}, A_2 = \{x_1, x_3\}, A_3 = \{x_2, x_3\}\}$$

$$Y = \{B_1 = \{y_1, y_2\}, B_2 = \{y_1, y_3\}, B_3 = \{y_2, y_3\}\}$$

Допустим, что $f: A_1 \mapsto y_1$, $f: A_2 \mapsto y_2$ и $f: A_3 \mapsto y_3$, и что $g: B_1 \mapsto x_1$, $g: B_2 \mapsto x_2$, и $g: B_3 \mapsto x_3$. Тогда последовательность имеет вид:

$$\begin{array}{ccccccc} & f & & & & & g \\ X_0 = \{x_1, x_2, x_3\} & \rightarrow & Y_0 = \{y_1 = (x_1 + x_2), y_2 = (x_1 + x_3), y_3 = (x_2 + x_3)\} & \rightarrow & & & \\ & & & & g & & f \\ & & & & \rightarrow X_1 = \{x_1 = |y_1 - y_2|, x_2 = |y_1 - y_3|, x_3 = |y_2 - y_3|\} & \rightarrow & Y_1 \dots \end{array}$$

Так, если $x_1 = 1$, $x_2 = 2$ и $x_3 = 3$, то

$$\begin{array}{ccccccc} & f & & g & & f & & g \\ X_0 = \{1, 2, 3\} & \rightarrow & Y_0 = \{3, 4, 5\} & \rightarrow & X_1 = \{1, 2, 1\} & \rightarrow & Y_1 = \{3, 2, 3\} & \rightarrow & X_2 = \{1, 0, 1\} \\ & & & & f & & g & & f \\ & & & & \rightarrow Y_2 = \{1, 2, 1\} & \rightarrow & X_3 = \{1, 0, 1\} & \rightarrow & Y_3 = \{3, 2, 3\} \dots \end{array}$$

¹² Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М., 1997. С. 69.

¹³ Dieudonne J. Mathematics — The Music of Reasoning. Springer, Berlin, 1998.

Отметим, что использование свойства дискретности, вернее — делимости фактов сознания противоречит утверждению Д.В. Винника. Комментируя процитированное высказывание Мамардашвили и Пятигорского о дискретности сознания, Винник пишет: «феноменальная специфика сознания [то есть тот факт, что время непрерывно, а пространство сознания дискретно — *Е.К.*] обладает качествами, трудно совместимыми с методологией естественных наук»¹⁴. Это утверждение, по-видимому, справедливое для классического состояния физики, после построения квантовой механики и, в последнее время, теории нелинейных динамических систем, судя по всему, является ошибочным. Современная методология естественных наук скорее следует феноменологическим принципам, нежели противоречит им.

5. Априорные образы и априорные знания

Проанализируем построенную модель. Из примера видно, что для множества X выполнено $X_0 \neq X_1 \neq X_2$, однако далее $X_2 = X_3 = X_4 \dots$. И то же самое имеет место для множества Y . То есть до момента 2 мы различаем состояния этих множеств, а начиная с момента 2 — нет. Значит, начиная с момента 2 эти состояния суть одно и то же состояние.

Итак, мы сказали, что состояния множеств для каких-то индексов различны и для каких-то — равны. Это значит, что мы каким-то образом можем сравнить эти состояния, выделить что-то, что их различает между собой. То есть чтобы построить последовательность

$$\begin{matrix} f & g & f & g \\ X_0 \rightarrow Y_0 \rightarrow X_1 \rightarrow Y_1 \rightarrow X_2 \dots \end{matrix}$$

заранее требуется некоторая последовательность, в данном случае — последовательность индексов 0, 1, 2, ... Однако индексы — это лишь метки, не имеющие никакого отдельного смысла; единственное требование к ним — это быть различными. Но если $X_2 = X_3 = X_4 \dots$, то внутри нашей модели нет никакого смысла в том, что $2 \neq 3$ и $3 \neq 4$. Если ограничиваться только множествами X и Y и отображениями f и g , то в нашем примере $2 = 3 = 4 = \dots$. Разумеется, нет никаких оснований предполагать, что последовательность индексов будет ограниченной; равенство $2 = 3 = 4 = \dots$ получилось только потому, что в примере мы выбрали именно такие множества и отображения. Точно так же при других отображениях могло оказаться, что, например, $7 = 15 = 23 \dots$, но $7 \neq 8 \neq 9 \dots$

Посмотрим, что в нашем примере означает $X_0 \neq X_1 \neq X_2$. У нас есть очевидно различные множества $X_0 = \{1, 2, 3\}$, $X_1 = \{1, 2, 1\}$ и $X_2 = \{1, 0, 1\}$, однако у нас нет способа различать эти множества, кроме как с помощью индексов. То есть мы должны сказать, что X_0 отличается от X_1 так же, как 0 отличается от 1. Однако выше мы сказали, что индексы — это лишь метки, и значит нет ничего, что запрещает вместо символов 0, 1 и 2 использовать, скажем, символы a , b и c , соответственно. И тогда мы говорим, что X_a отличается от X_b так же, как a отличается от b .

¹⁴ Винник Д.В. Сознание как проблема в современной философии и науке. Философия науки, 4 (15), 2002, 21–38. С. 24.

Но ведь внутри модели мы не знаем как a отличается b . Разумеется, внутри модели мы не знали и то, как отличаются 0 и 1, однако использование цифр в качестве индексов создает впечатление, что мы уже знаем отношения между индексами. Заметим, что сказанное с точки зрения математика тривиально, и значит приведенные на модели построения оправданы — они упрощают рассмотрение, что, собственно, и ожидается от всякой модели.

Теперь нам требуется некоторый априорный набор символов, для которых мы заранее знаем отличия. Разумеется, мы могли бы предположить, что наша модель является частью какой-то иной модели, в которой для индексов заданы какие-то свои отображения. Но тогда, чтобы различать индексы в этой следующей модели, требуется включить ее в другую модель и так до бесконечности. Ясно, также, если мы заранее зададим способ сравнения между множествами X и Y , то построения бесконечного набора моделей не потребуется. Но задание способа сравнения между множествами является, по сути, тем же заданием априорного набора различаемых символов.

Итак, у нас нет ничего, что могло бы обеспечить такой набор, и поэтому у нас имеется свобода выбора любого набора различных символов. Вернемся к мнению Гуссерля (см. п. 2) о том, что время является априорным и необходимым условием для существования сознания. Действительно, если у нас имеется время, являющееся, по сути, набором различных моментов, упорядоченных по принципу «раньше-позже», то использование этих моментов в качестве индексов полностью оправдано. В этой ситуации множество X_a отличается от множества X_b ровно настолько, насколько момент времени b позже, чем момент времени a . Следует отметить, что моменты b и a здесь не выражаются числами, для которых задано отношение «больше-меньше», и поэтому мы не говорим здесь, что b больше, чем a , но именно, — что b позже, чем a .

Но раз так, то у нас уже нет никаких оснований полагать, что в приведенном выше из равенства множеств $X_2 = X_3 = X_4 \dots$ следует равенство индексов $2 = 3 = 4 = \dots$; ведь теперь 3 позже, чем 2, а 4 позже, чем 3. Это важный момент, поэтому повторим еще раз. Индексы являются априорно заданными моментами времени и, по определению времени, для них задано отношение «раньше-позже». Значит индексированные ими множества X_2 , X_3 и X_4 являются различными, хотя и равными по значениям сущностями. Но это значит, что мы пришли в точности к тому, с чего начали, а именно к утверждению, что «факты сознания» являются «одинаковыми, но отдельными фактами»¹⁵.

И теперь мы можем уточнить это утверждение. Действительно, факты сознания являются отдельными, откуда, однако, не следует, что они обязаны быть одинаковыми. Существуют такие факты, что $X_a \neq X_b$ при b позже, чем a , и такие, что $X_c = X_d$ при d позже, чем c . И те факты сознания, которые, при некоторых отображениях f и g равны в различные моменты времени, вероятно, и являются тем, что называется априорными образами. Отображения же f и g существуют в силу того, что сознание является феноменом, и значит должно заключать в себе динамику, движение внутри собственного пространства фактов сознания.

Для того чтобы эти образы стали априорными «знаниями», нам остается лишь вспомнить о внешнем пространстве Y и о том, что «понимание есть в прин-

¹⁵ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. С. 69.

ципе нахождение меры между мной и тем, что я понимаю, — соизмеримость»¹⁶. Тогда те образы, которые одинаковы при различных моментах времени для различных состояний внешнего пространства, по-видимому, и являются априорными знаниями. В нашем примере это $X_2 = \{1, 0, 1\}$, получаемое в результате отображения g из $Y_1 = \{3, 2, 3\}$, и $X_3 = \{1, 0, 1\}$, получаемое из $Y_2 = \{1, 2, 1\}$. То есть для «сознания», заданного в описанном выше примере, «априорным знанием» является состояние $\{1, 0, 1\}$.

Разумеется, описанное с помощью данной модели является очень грубым приближением к действительному положению дел, если, конечно, в данном случае можно говорить о знании действительного положения дел. Тем не менее, сказанное, возможно, дает некоторое представление о том, как в пространстве сознания с заданной структурой, при предположении об априорном существовании времени, получаются априорные «знания».

6. Заключение:

математические структуры и сознание

Вернемся к замечанию о формализации математики, высказанному в п. 4. Введенный Д. Гильбертом формальный метод предполагает, что имеются некоторые сущности и для этих сущностей заданы операции и отношения, называемые аксиомами. При этом совершенно не важно, как названы сами сущности и какие образы в реальном мире они отражают. «Каждая математическая теория является цепочкой высказываний, которые выводятся друг из друга согласно правилам логики ... соответствующим образом приспособленной к специфическим потребностям математики»¹⁷. Однако формальный логический вывод, согласно Бурбаки, «это лишь внешняя форма, которую математик придает своей мысли, орудие, делающее ее способной объединяться с другими мыслями, и, так сказать, язык, присущий математике, но не более того»¹⁸. Объектом же математики, с точки зрения Бурбаки, являются математические структуры.

Структуры, согласно Бурбаки¹⁹, определяются следующим образом. Пусть имеются некоторые сущности, и допустим, что между этими сущностями заданы некоторые соотношения. Если эти соотношения непротиворечивы, то мы говорим, что на множестве сущностей задана некоторая структура или структуры. Например, для одних и тех же сущностей мы можем задать одновременно групповую структуру, структуру порядка, топологическую структуру и т. д., для наборов сущностей с заданной топологической структурой — алгебраическую структуру и т. д. Эти структуры и отношения между структурами и являются, с точки зрения Бурбаки, предметом математики. Сразу отметим, что предпринятая Бурба-

¹⁶ Мамардашвили М.К. Введение в философию. // Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. СПб., 2000. С. 41.

¹⁷ Бурбаки Н. Архитектура математики. // Бурбаки Н. Очерки по истории математики. Пер. с франц. М., 1963. С. 246.

¹⁸ Там же. С. 247.

¹⁹ Там же. С. 246 и далее. См. также Dieudonne J. Mathematics — The Music of Reasoning. Springer, Berlin, 1998.

ки попытка изложить математику как науку об определенных таким образом структурах провалилась.

Теперь посмотрим, что мы знаем о сознании. Мамардашвили пишет: «сознание — такой феномен, который, по определению, многоструктурен, представляет собой упаковку в себе множества структур»²⁰. И далее, «первичные структуры сознания, которые суть символические структуры, т. е. ненаглядные, непредметные». На эти первичные структуры накладываются структуры следующего уровня, также как, например, для подмножеств пространства с топологической структурой определяется алгебраическая структура.

Таким образом, то, что было предложено Бурбаки, является не столько дополнительной формализацией математики, сколько интуитивной попыткой придать математике то строение, которое присуще сознанию. И, разумеется, такая попытка не могла быть успешной: математика, построенная согласно Бурбаки, приводит к тому, что сознание математика сталкивается с объектом исследования, повторяющим структуру сознания. И занятие математикой становится невозможным, поскольку сознание, как мы сказали вначале, тавтологично и его исследование бессмысленно.

²⁰ Мамардашвили М.К. О сознании. С. 215—216. См. также Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Гл. 3.

«Топология субъективности» Ж. Делеза

Идея Ж. Делеза заключается в том, чтобы мыслить *онтологическое различие (differenz)*. Применительно к проблеме субъективности это означает расстаться с традиционным представлением о субъективности как сознании, манией репрезентации субъективности к понятию «я мыслю». Введение онтологического различия в самую плоть *cogito*, позволяет мыслить безобразным, бессубъектным образом сам процесс становления живого я — от анализа становления габитуалитета субъективности до исследования индивидуации живой субъективности как субъектности. Но это означает, что мысль сама становится *сущей*. Нам представляется, что Делез не только заложил основы новой онтологии, но основы нового — неметафизического — дискурса субъективности.

1. Топология и энергетика мышления.

Вместо традиционного — временного и ментального — понимания мышления (сознания) Делез разрабатывает особое понимание мышления как топологической реальности. Субъективность рассматривается как смысловая поверхность вещей. Топология или география этой сферы определяется рельефом, складками смыслов, которые есть возмущения и аттракторы малых перцепций субъективности. Делезовское понятие дифференциалов мышления, очень близкое к теории малых перцепций Лейбница, напрямую связано с таким пространственно-энергетическим истолкованием сознания: для того, чтобы оно осуществилось как сознание, т. е. рефлексивно, оно должно обладать определенной силой интенсивности. В таком случае мы можем мыслить само мышление как некий волновой процесс различной степени интенсивности; смыслы есть «пики», достигающие определенного порогового уровня восприятия. Сознание и мысль вообще есть интерференция малых перцепций, так, что сознательной становится та перцепция или — точнее — их эффект «сложения», которая в силу этого «достигает» поверхности осознания. Смыслы — это гребни и пики складок малых перцепций, или суммарных эффектов их резонансов¹.

Мышление есть конфигурирование субъективности, складывающееся в такую рельефную картину смыслов. В этом смысле сознание есть поверхность мышления, субъективности; сознание поверхностно, мышление (субъективность) глубин-

¹ Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М., Логос, 1998. С. 150–151.

но. Непрерывность сознания обеспечивается определенной силой интенсивности-энергичности самого мышления. Мышление как интуиция «пробегают», и своим пробегом или следом вычерчивает конфигурацию смыслов, т. е. фигуру сознания. Но в таком случае и сам субъект перестает быть эмпирически данным и становится продуктом этого движения: наше «Я» также есть минимум интенсивности для того, чтобы произошло самосознание.

Таким образом, мысль как объективное явление есть определенное состояние среды, конфигурация интенсивностей и даже некое резонирование, осциллограмма или аттрактор пробега перцепций. В таком случае, мы можем мыслить субъективность (сознание) либо пространственным образом — как некое поле, конфигурацию, сложение и резонирование бессознательных перцепций, либо энергетическим образом — как след пробега волны интенсивностей. И в том, и в другом случае — мысль есть некая *складка*.

2. Мысль как складка Бытия.

Для того чтобы понять, как возникает мысль, нужно осуществить обратное генезису движение. Но в таком случае мы должны заглянуть «за мысль», в то состояние, которое мыслью еще не является. Тогда то, из чего возникает сознание (малые перцепции, интенсивности ниже порога осознания), выступает как *внешнее* по отношению к мысли. О каком внешнем по отношению к мысли здесь может идти речь? Внешнее по отношению к мысли — это сила, вызывающая к жизни мысль, т. е. само бытие, специфицируемое Делезом как Идея. Идея, по Делезу, отнюдь не эйдос классической философии или идеал Канта; она есть дифференциал, минимальное различие самого бытия². Делезовская конструкция виртуального и актуального, идеального и реального и призвана подчеркнуть онтологический статус Идеи. В своей актуализации Идея есть передача принуждения, т. е. пороговая интенсивность для осуществления мысли на поверхности сознания. Нет силы принуждения и необходимой энергетики различения для осуществления мысли, не произойдет и резонирования малых перцепций, и мысль не осуществится как мысль.

Важно выяснить, как происходит актуализация Идеи, или, что то же самое, дифференциация бытия; как единое бытие превращается в конкретную индивидуацию мысли? Интуитивное отождествление мышления и Бытия осуществляется у Делеза как топологическое уплотнение внешнего, вплоть до момента, когда оказывается, что внешнее оборачивает внутреннее. Тогда в движении, с помощью которого она следует за этим оборачиванием (извне вовнутрь), дабы затем развернуть его (изнутри вовне), мысль онтологически соучаствует в могуществе Единого. Она и есть *складка бытия*. Таким образом, мысль как сознание есть нечто внешнее, поверхностное, по отношению к тому, что ее «выносит» на поверхность, т. е. по отношению к самому процессу мышления. Процесс мышления как бытийный — пространственный, энергетический — объективный акт саморазличения есть, поэтому, акт *немыслимый, безобразный и бессознательный*. Однако, в свою очередь, это означает следующее. Мысль существует в своем движении как различие, как дизъюнкция не логическая, но дизъюнкция самого бытия, реализующая своим осуществлением различие различия самих сущих и их отношение

² Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 215.

со-существования (Co-existenz) как не-связность, как не-взаимоотношение (Ver-Kohärenz, Losendigkeit). Это означает, что топологическим оператором мышления является граница, точка или линия перегиба. Как понимать, что мысль есть граница?

Трудность мышления мысли как складки заключается в различии самого различия. В самом деле, речь идет о мысли как постоянно осуществляющейся дизъюнкции самого существующего. Но такую дизъюнкцию — в то время как она хотя и есть дизъюнктивный, но синтез — легко спутать с негацией, оппозицией и отрицанием. Обнажая делезовскую мысль, А. Бадью пишет: «...Если граница мыслится не иначе как подвижный след на внешнем, нет уверенности, что мы сумеем спасти однозначность <т. е. различие — С.К.>. Ибо «Бытие» опять будет говорить в двух смыслах — о внешнем и границе, пространстве и следе, бытии и событии. Стало быть, необходимо, чтобы акт мысли сочетался с поверхностью (с внешним), как с тем, что само по себе является границей. Но что может быть одновременно движением поверхности и разграничивающей линией? Это как раз и есть складка»³. Мысль и является, согласно Делезу, складкой самого различающегося в своем осуществлении и про-исхождении бытия; мысль как *объективное* есть складка бытия, его сгиб, перелом.

3. Расширенное понимание субъективности.

Итак, мысль может быть понята как внешняя граница бытия. Но то, что есть складка внешнего (что внешнее складывается) онтологически означает, что оно образует внутреннее. В таком случае существенно фальсифицируемым является понятие «внутреннего»: внутреннее есть только изнанка внешнего; нанка есть поверхность из-нанки, кожа — поверхность тела, мысль — поверхность субъективности. У Делеза речь все время идет о мышлении как сущем и онтологическое различие у него выступает не только как само-различие бытия, т. е. различие бытия и сущего и бытия как бытия. Это «внутреннее» (бытия как бытия), исчезающее во внешнем (бытия и его сущего), различие и есть *субъективность*. В таком случае, саму субъективность необходимо трактовать расширительно, отнюдь не отождествляя с «человеческой» субъективностью. *Субъективность есть акт саморазличения бытия.*

Таким образом, субъективность не есть некая субстанция, некая ментальная материя, феноменологически всегда обнаруживаемая в акте «я мыслю». Если мысль есть складка бытия в его саморазличении, то субъективность «...уже не точка в полном смысле слова, но место, позиция, местоположение... Мы назовем ее точкой зрения». Субъективность есть «точка зрения», из которой «видимо» различие бытия. «...Субъектом становится тот, кто в точку зрения попадает, или скорее, тот, кто в точке зрения пребывает. Поэтому преобразование объекта соотносится с коррелятивным преобразованием субъекта: субъект теперь не «субъект», но ... «суперъ-ект». ...Вместе с субъектом... варьирует вовсе не точка зрения; напротив, варьируют условия, при которых вероятный субъект улавливает вариацию. ...Это не варьирование истины сообразно субъекту, а условие при котором субъекту предстает истинность варьирования <выделено мной. — С.К.>»⁴.

³ Бадью А. Делез. Шум бытия. М., 2004. С. 121.

⁴ Делез Ж. Там же. С. 150–151.

Итак, субъективность теперь необходимо понимать исключительно не-субъективным путем. Она отнюдь не является атрибутом или признаком сознания, человечности или еще каким-нибудь антропоморфным качеством.

Таким образом, субъект и субъективность есть вариация самого бытия, истины его про-исхождения и осуществления; субъект (внутреннее) это тождественность мышления и Бытия. Это особое понимание субъективности — субъективности как события бытия, до-индивидуального становления.

4. Пространственная конфигурация субъективности.

Но онтологическое различие, как показал Хайдеггер, предполагает не только различие бытия как бытия, но и времени как времени. В своем существе присутствие есть чистая возможность, чистое начало до его втискивания в какие бы то ни было категориальные определения. Это чистое событие истступания из себя. Но как чистое время оно есть мгновение (*Augenblick*). Бытие есть исхождение из себя, время есть стояние внутри (*Innestehen*). Бытие событийно, время мгновенно.

Однако если бытие понято пространственно, то и время как другое начало также может быть пространственно понято (Хайдеггер делает шаги к этому в работе «Время и бытие»). Но как может быть пространственно понято мгновение? Только если мгновение, достигнутое в его простой собранности, становится местом другого начала. Делез понимает глубину как особую топологию временности. Время есть потенциальная совокупность «мест» бытия. Топика времени это не какое-то готовое пространство, наряду с «настоящим» пространством, но само развертывание бытия. Пространство не представляет время, подобно бесконечно продолжающейся линии, которая была бы неподвижным образом подвижного процесса, но пространство раскрывает время, растягивая то самое мгновение, чтобы выставить настоящее, которое как настоящее приостановлено в своем происхождении и исчезновении. Субъективность как различие бытия, как событие бытия есть о-пространствливание времени как его одновременно и ничтожение, и раскрытие. Субъект — не более чем пространственная модальность времени. «...В точке складывания мысль — то же, что и время, а, следовательно, поскольку нам известно, что время лишь одно из имен Бытия, мысль тождественна Бытию. И замечательно, что ни в чем не уступив картезианской традиции, мы можем назвать эту тождественность «субъектом». Ибо быть субъектом — значит мыслить внешнее как время при наличии складки»⁵. В этом смысле субъективность есть само время как чистое временение мгновения-ока, а временение как пространственное развертывание и распластывание самой субъективности.

Мы только схематично наметили контуры нового неметафизического мышления субъективности. Дальнейший анализ заключается в детальном исследовании возможностей, открываемых философией онтологического различия, в понимании субъективности и самой возможности онтологически философствовать.

⁵ Делез Ж. Фуко. М., 1998. С. 154.

Воображающее сознание в философии субъектности XX века¹

Задача исследования воображения появляется в истории философии достаточно рано и ставится, прежде всего, в связи с задачей исследования познавательных способностей человека и степени достоверности получаемых результатов. Воображение оказывается узловой точкой такого рода исследований, прежде всего потому, что само выделение воображения как способности и воображаемого как результата работы этой способности по определению предполагает специальное установление отношения к реальности. Это означает, что в воображаемом следует увидеть специфические структуры значений, специфическое понимание знания и специфическую процедуру его трансляции — так называемое субъектное конструирование, которое становится основным предметом исследования различных направлений новейшей философии.

Закономерность такого понимания воображаемого, с нашей точки зрения, была обоснована еще в философии Нового времени. Самое простое определение воображения оказывается эффективным и для современных исследований сознания: воображение — это способность представлять себе что-либо в его отсутствии. Или иначе — это безусловная способность представлять отсутствующий объект, объект прошлого или ожидаемый объект как объект наличный, присутствующий. Это второе определение воображения подчеркивает присутствие самого сознания, а при развитии этой идеи — созидательную продуктивность воображения. И. Кант интерпретирует эту способность с точки зрения трансцендентального эффекта ее реализации. Так, постепенно результат деятельности способности воображения — воображаемое — становится самостоятельным предметом философского интереса. Сегодня именно воображаемое, фантазм, миф — код реальности и способ ее кодирования, место, момент и символ встречи телесного и ментального, травмы и сознания. Стоит ли еще реальность за воображаемым? Вслед за литературой и психологией, апеллируя к ним и соединяя их, на эти вопросы берется отвечать новейшая философия.

В Новое время в рамках рациональной традиции этот интерес фокусируется, прежде всего, на воображаемом как на противоречивой реализации стремления человека познать мир и самого себя, а также на удивительном эффекте ее воздей-

¹ Исследование проведено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 06-03-00243а.

ствия на самого воображающего и на тех, кому воображаемое транслируется. Целый том работы «О поисках истины» — вторая книга «О воображении» — Мальбранша посвящена воображаемому, причем в этом, актуальном сегодня, аспекте рассмотрения темы.

В рамках картезианского психофизического параллелизма Мальбранш предлагает изучить две стороны воображаемого — его содержательную, ничем не ограниченную, открытую к новой интерпретации конструкцию и застывшую в качестве некой вожденной цели форму. Воображаемое оказывается непрерывным созиданием мыслящей души, постоянно творчески продуцирующей новые желания, образы и идеи — яркие и сочные, побуждающие к действиям и поступкам, и в то же время в каждый данный момент смутным состоянием прогяженной плоти, пассивной констатацией факта отсутствия чувственной реальности и стремления ее ощутить. Мальбранш ссылается здесь на Декарта и его различие активного воображения души от пассивного воображения тела². Но добавляет целое исследование возрастного изменения функции воображения от младенческих лет к старости, подчеркивая в итоге отсутствие универсальных возрастных критериев проявления воображения.

Итак, запомним одну из первых проблем, артикулируемых в связи с исследованием воображаемого еще в Новое время — проблема носителя воображаемого. Здесь же обнаруживаются и трудности сопоставления самой способности творческого конструирования и результата работы этой способности. Вспомним, что сегодня современная аналитическая философия вышла на проблему квалификоменов — соотношения способностей как неких способов созидания значений и результатов работы способности. Новейшая философия телесности рассматривает воображаемое как непосредственную репрезентацию телесного. Феноменология восприятия говорит о дорефлексивных смыслах, схваченных в виде воображаемых объектов.

Второе определение воображаемого заявлено Мальбраншем, используя современную терминологию, как «нехватка», недостаток, отсутствие, «разрыв», «пробел»... Источник проблемы понимания воображаемого — в его, как следует из рассуждений Мальбранша, апофатической сущности: воображаемое выстраивает себя в процессе обнаружения и осмысления обнаружения отсутствия объекта. Из всех форм познания только воображаемое определяет себя как та форма, которая предполагает, описывает, фиксирует не данное, не воспринимаемое непосредственно, не определенное, а то, что могло бы быть дано, могло бы быть воспринято, могло бы быть определено. Статус сослагательного бытия объекта оказывается иным, чем статус наличного бытия, но не по отношению к самому бытию объекта, или к объекту, а лишь по отношению к средствам подтверждения самого статуса. Наличество предполагает беспредпосылочность и безусловность его признания, в то время как сослагательность предполагает особый дискурс по его легитимации.

Все разговоры об объектности, в том числе и об объектности мышления — вся современная проблематика объектности оказывается, таким образом, связа-

² *Descartes Les Passions de l'ame*, art. 20–21.

на с рассуждениями о воображаемом как процессе построения, конструирования объекта в его наиболее «чистом» виде, без эмпирической примеси.

Третий момент — влияние воображаемого. Мальбранш формулирует еще одну идею, которая оказывается в центре внимания современной философии языка: само повествование, артикуляция, рассказ усиливает веру в воображаемое³. Во-первых, здесь обнаруживается принципиально важная характеристика воображаемого в отличие от других форм знания. Воображаемое, будучи в сослагательном отношении к бытию, или, в другой терминологии, не имея фиксированного референта, предполагает в качестве конструктивной референции — то есть того, что в процессе построения значений играет роль отсылки, — аутореференцию. Именно воображаемое показывает нам важность аспекта сознания, связанного с выражением. Проблема соединения телесного и ментального в воображаемом трансформируется в проблему плоти и слова, а точнее в мимезис и симуляцию, которые предлагаются воображаемым.

Воображаемое, таким образом, строится, во-первых, как было уже сказано, в отношении к отсутствию объекта, а во-вторых, по отношению к способу представить это отношение к отсутствию. Это определяет, с одной стороны, технику конструирования воображаемого, с другой стороны, специфику воображаемого как такового. Для воображаемого необходимым условием и одновременно частью самого воображаемого становится вера в воображаемое. Самопорождающая структура на основе специфического китического панлогизма. Гиперкритицизм как прививка гиперреализма против реализма. Сакрализация дискурса, порождающего или легитимизирующего воображаемое.

Здесь обнаруживается специфическая «нарративная темпоральность» воображаемого: воображаемого не статично, а динамично, оно разворачивается в повествовании, наррации, разворачивается сказителем-нарратором в конкретных условиях осуществлению наррации, какова реакция слушателей на повествование. Сила воображаемого складывается из того, как проявилась наша способность воображать, как были задействованы все компоненты, как телесные, так и рефлексивные, насколько воображаемое оказалось «хорошо сконструированным» — то есть насколько сильна в нем «нехватка», эта противоположность наличному объекту и объектному мышлению как иному способу конструирования, и наконец то, что стоит выделить еще раз — способ, которым нам рассказывается о воображаемом.

Таким образом, представление воображаемого как особой способности души дает нам возможность исследовать самые разные аспекты сознания. Например, мифологическое сознание как специфическую реализацию способности создавать, читать и транслировать языковые знаки с точки зрения индивидуального. Это техника создания и работы с мифом. Любопытно, что Мальбранш в своем историко-философском экскурсе специально останавливается на «эффекте воображаемого» с точки зрения обоснования веры абсурдом Тертуллиана, или с точки зрения обоснования мудрости бесстрастностью Сенеки. Разумеется, это не единственный способ говорить о мифе, но философия мифа, которая уделяет

³ *Malbranche De l'imagination // de la recherche de la verit . Livre 2, Agora, 1990, p. 151.*

достаточно внимания проблеме субъективного, если хотите, ложного, самой сосредоточенности субъекта на своей идентичности — этот подход к мифу дает нам наиболее эффективно работающую сегодня объяснительную схему. Она позволяет говорить о многозначности, многомерности мифа. Понятый таким образом миф оказывается перспективой субъектности — индивидуальности сознания, которое изменчиво и не сводится к чему-либо фиксированному и однозначному.

Воображаемое оказывается переходом, трансгрессией между внешним и внутренним⁴, и одновременно их соединением: именно воображаемое есть проявление внутреннего, индивидуального, субъективного и субъектного, но при этом предполагает отсылку к внешнему, референцию к отсутствующему внешнему референту. В теории Ю. Кристевой воображаемое объясняет⁵ возникновение Другого не извне, а из самого себя как одного из аспектов собственного Я. Чужой, или Другой оказывается частью меня — той самой, непонятой, не понятой традиционно, объектно. Это та необходимая часть моего Я, которая стремится постоянно стать Иным во мне.

Именно здесь — через взаимоотношение внешнего и внутреннего в воображаемом — можно искать и другую интерпретацию природы мифологического сознания⁶. Декарту приписывается открытие субъективности как интериоризированного⁷: «под понятием мышления я понимаю все то, что в нас сразу обнаруживается нами самими; вот почему не только понимать, волевать, воображать, но и чувствовать здесь то же самое, что и мыслить»⁸. Следует оговориться, что интерес к способности воображения формируется не только в рамках картезианства — о воображении писал в «Новом Органоне» Ф.Бэкон, как об особой способности человека, на которой строятся литература, поэзия и другие виды знания в отличие от истории, например, которая основывается на способности памяти, или алхимии, которая использует рассудок. Позже Беркли в дополнение к способности восприятия выделил воображение наряду с памятью как особый божественный дар, наделяющий объект существованием для воображающего или припоминающего духа.

Следует отметить, что проблема соотношения знания и реальности в XX веке приобретает политический контекст обсуждения. Хронологически это связано с критической философией Франкфуртской школы и своеобразным девизом философии второй половины XX века, сформулированного франкфуртцами: «Как можно философствовать после Освенцима!». Т. Адорно, к примеру, усматривает прямую связь между социальными законами и конкретными запретами и ограничениями сферы воображаемого в науке: «Полезно было бы написать историю философии воображения, чтобы доподлинно узнать позитивистские запреты...

⁴ *Bouvresse J.* Le mythe de l'interiorité. P., 1976; *Bouvresse J.* Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud. Combas, 1991.

⁵ *Kristeva J.* Etrangers a nous mmes. Paris, 1998.

⁶ *Descombes V.* Un dedans derriere ce qui est le dedans / Rue Descartes № 43, 2006.

⁷ *Barbaras R.* Subjectivité et Interiorité // Rue Descartes № 43, 2006.

⁸ *Descartes* Les Principes de philosophie, 1, 9.

Тот факт, что воображение принимается лишь при условии его соотнесенности, абстрактной оппозиции реальности, влияет одинаково сильно как на науки так и на искусства; в легитимности оно безуспешно пытается поднять свою значимость»⁹.

Наиболее открыто о влиянии воображаемого на общество заявил Корнелиус Касториадис¹⁰. Буржуазные общества строятся на воображаемых структурах. Самым ярким примером такой воображаемой структуры для современного общества становится техника — она становится основанием самопонимания цивилизованного человечества, его мечтой, критерием его счастливого состояния. И никто не способен осознать разрушающей роли механизма технического вооружения человечества.

В сфере эстетического воображаемое всегда вызывало скептическую реакцию: слишком близко к телесному, по мнению Гегеля, слишком неясно, по мнению Канта, слишком «беспартийно», по мнению Хайдеггера. Но именно эти черты, замеченные еще Парацельсом, который вывел из *imaginatio* немецкое *Einbildungskraft*, подчеркнул силу воображаемых образов, силу образного мышления вообще. Активизм образов — самопредставление, активная манифестация, и возможность создавать новые образы — та тенденция, которая, по мысли П. Слотердайка¹¹ и Д. Кампер¹², ясно прослеживается и сегодня.

⁹ Adorno Th. W. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied, 1969, S. 62f.

¹⁰ Castoriadis C. L'institution imaginaire de la société. Paris, 1975.

¹¹ Sloterdijk P. Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung. Dstetischer Versuch. F.a.M., 1987.

¹² Kamper D. Unmögliche Gegenwart. Zur Theorie der Phantasie. Munich, 1995.

Нормативно-функциональная картина сознания в феноменологии Гуссерля

В одном из важнейших введений в трансцендентальную феноменологию, а именно в первой книге «Идей чистой феноменологии и феноменологической философии», Гуссерль избирает темой своих исследований всеобщие структуры чистого сознания. Он предполагает рассмотреть основания для «осуществления чистой феноменологии». Эта новая наука опирается на особый метод, который Гуссерль назвал «феноменологической редукцией». В результате применения феноменологической редукции мы получаем трансцендентальное сознание, что и будет служить для феноменологии, в известном смысле, «абсолютным бытием»¹. Таким образом, для новой науки подготавливается исследовательское поле в качестве «феноменологического остатка»², исключающего все трансцендентное. Различие же между трансцендентальным и трансцендентным как различие между бытием сознания и сознанием, «погруженным» в бытие³, не устраняется, а наоборот, служит основанием для демонстрации различий между феноменологией и другими науками. Кроме того, уже в самой предметной области феноменологии весь мир с его индивидами и их психическими переживаниями становится «коррелятом абсолютного сознания»⁴. «Генеральный тезис естественной установки»⁵ о существовании явлений независимо от и вне отношения к сознанию сохраняется в феноменологии как различие в способах «схватывания» переживаний, и взаимосвязях⁶, которые устанавливаются в самом сознании. Сделав такую переоценку, Гуссерль не исключает из состава трансцендентального сознания собственное содержание психологического сознания, а лишь освобождает его от определенной связи с данными явлений эмпирического мира и рассматривает эти данности просто как таковые.

Это имеет важное значение для взаимоотношения феноменологии с другими науками, и в первую очередь, с психологией или более широко понимае-

¹ *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. The Hague, 1950. (Husserliana Bd. III/1). S. 174.*

² *Ibid. S. 59.*

³ *Ibid. S. 174.*

⁴ *Ibid. S. 175.*

⁵ *Ibid. S. 52.*

⁶ *Ibid. S. 175.*

мыми науками о духе. Феноменологическая установка об абсолютном сознании может иметь место в этих науках. Последние однако ни в коем случае не становятся от этого феноменологическими. Гуманитарные науки лишь получают «всеохватывающий, абсолютный, радикальный»⁷ способ рассмотрения своих предметов, что связано с большими возможными последствиями как для этих дисциплин, так и для философии в целом.

Собственно такая возможность взаимоотношения гуманитарных наук и феноменологии подвигает Гуссерля к необходимости дальнейшего осмысления проблем метода. Более углубленное изучение сущности феноменологической сферы «должно предоставить нам содержательно обогащенные *методологические нормы*»⁸. Эти нормы должны носить всеохватывающий всеобщий характер и быть способными вступать в единую связь со специальными методами конкретных областей их употребления и применения. Только *определенный* метод может претендовать на роль полезного в познании. Сами по себе формы познания, например такие, как формальная логика, еще не являются методом и не могут просто из-за своих технических особенностей требовать к себе такого отношения. Лишь когда выявлен «всеобщий методологический тип»⁹, который обнаруживается на пути движения сознания от предметного усмотрения сущности к чисто феноменологическому, тогда становится «*определенный метод ... нормой*» (курсив мой. — А.К.), которая вытекает из регионального основного вида области и ее всеобщих структур»¹⁰.

Идея нормы, присущая феноменологическому методу философии Гуссерля, выражает собой конкретно-определенный характер зависимости познавательных возможностей опыта от познания всеобщих структур сознания, которые и делают возможным любой опыт. Эта идея непосредственно связана с ноэтическим моментом, который только и придает речам о сознании их специфически феноменологический смысл. В Noesen мы обнаруживаем, что разговор о сознании должен вестись на «языке» самого сознания. Совершенно бессмысленно говорить о каких-то «моментах сознания», «единствах сознания», его частях и целом и т. д. Сознание просто лишено каких бы то ни было онтологических структур. На что оно *eo ipso* указывает, о том оно и есть сознание. Сознание не существует наряду со своими предметами, действительными или возможными. Сознание всегда уже есть сознание «о чем-либо». Ноэтические моменты позволяют осмысленно заниматься изучением сознания, не прибегая к каким-либо посторонним допущениям, средствам и приемам, не вторгаясь в область трансцендентного. В них, по сути, «выражается специфическое нуса в *самом широком смысле* этого слова»¹¹. Гуссерлю понадобился этот древнегреческий термин для того, чтобы выразить по возможности неподдающийся переоценке смысл того, что нус мыслит самого себя, будучи ядром и началом всех последующих форм мысли и жизни. Именно, в cogitation берут свое начало все формы актуальной жизни, все переживания сознания. И только в нем все это переплетаясь и обобщаясь становится

⁷ Ibid. S. 176.

⁸ Ibid. S. 177.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. S. 210.

«эйдетической предпосылкой идеи нормы»¹². Таким образом, идея нормы в феноменологическом методе, как универсальном способе для «работы» с сознанием, направлена на установление функциональных связей всеобщих структур полагания смысла и осмысленное схватывание и представление результатов такой работы в виде стройной картины самого сознания.

С нормативно-функциональной картиной сознания, главным образом, связаны важнейшие проблемы, которые Гуссерль назвал проблемами «конституирования предметностей сознания»¹³. Эти проблемы носят ярко выраженный «вечный характер». И кроме того, в специфическом смысле, они составляют главную часть «трансцендентальных проблем»¹⁴. И только благодаря их обнаружению, рассмотрению и решению феноменология претендует на название «трансцендентальной феноменологии»¹⁵.

При анализе этих проблем исключительно важную роль начинает играть понятие функции, которое получается из оснований, находящихся «в чистой сущности Noesen»¹⁶. Как известно, ноэтический пласт абсолютного потока феноменологического бытия занимает подобающее ему неосценимо значимое место из-за его смыслополагающей «деятельности». Функция в своей принадлежности к Noesen как раз и выражает эту неуловимую для глаз смыслообразующую, смыслополагающую, условно нами названную «деятельность». При этом надо всегда иметь в виду, что функция не замещает собой ни предметности сознания, ни какие-либо структуры сознания. В силу этого она «не имеет места» в сознании в отличие от идеи нормы как ноэтического момента. Функция лишь показывает, как сознание переживает в самом себе «объективное единство предметности»¹⁷. Более того, такое переживание может и должно проявить себя в согласии с общей природой сознания, должно быть указано и обнаружено в самом сознании, и, наконец, должно получить разумное определение со стороны сознания. Функциональные проблемы носят такой же характер, как и проблемы способности сознания «одушевлять» природу, Noesen, материальный слой феноменологического бытия вообще, связывать все это многообразие в единый континуум и синтезы.

В этом смысле функция является «чем-то совершенно однородным»¹⁸. Усилив этот тезис, можно сказать об установлении «единородности» сознания и функции. Как функция не существует вне сознания, так и сознание не существует без своих функций. Сознание является именно сознанием о чем-либо. Но если это положение не тавтология, то, следовательно, сознание вообще и сознание о чем-либо не являются идентичными. Отсутствие идентификации между ними выступает как функциональное различие, которое обнаруживается в качествах скрытого или явного в природе сознания. На поверхности сознания мы наблюдаем «психические комплексы», сплавленные в одно целое разумные «содержания», пучки и потоки «ощущений». В любой из этих смесей мы не находим

¹² Ibid.

¹³ Ibid. S. 212.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. S. 214.

¹⁶ Ibid. S. 212.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

никакого смысла и отказываемся придавать этому какой-либо смысл. Явное в сознании функционирует по нормам неявного сознания, однако это не предполагает возможность выведения этих норм из первого сознания. Скрытым остается в сознании его сущность, смысл и так называемые первосущности: «душа», «дух», «разум»¹⁹.

Сенсуализм желал бы иметь дело только с явным сознанием. Последнее, являясь фактически само по себе бессмысленным и иррациональным, должно служить по сути источником всего разумного, справедливого и ценного. Для Гуссерля не приемлема такая позиция, поскольку результаты не соответствуют своему истоку как в содержательном, так и в функциональном планах. Только сознание вообще, явное и неявное, сенсуалистическое и рационалистическое, является «источником всякого разума и неразумности, всего справедливого и несправедливого, всякой реальности и фикции, всего ценного и обесцененного, всякого действия и бездействия»²⁰.

Вся феноменологическая сфера фокусируется в функциональной точке зрения, все феноменологические анализы обращены к ней и выполняют служебную роль в качестве составных частей или же ниже стоящих ступеней; все исследования получают импульсы от нее. Такая концентрация феноменологических полей вокруг функционального ядра может показаться преувеличением и вызвать неоднозначную реакцию. Не слишком ли урезается феноменология таким коническим сечением? Однако дальнейший ход дескрипции феноменологического смысла функционального ядра сознания гасит всевозможные сомнения. Все анализы и сравнения, дескрипции и классификации, направленные на изучение отдельных переживаний, не отвечают на один главный вопрос: с какой целью это все делается?

Тем самым феноменология встала на путь отрицания какого-либо конструктивизма в отношении способов изучения сознания. «“Телеологическая” точка зрения»²¹ позволяет феноменологии отказаться от принципа совпадения переживаний как первичных элементов сознания, смыслоформирований и Noesen вообще с объектом исследования. Рассмотрение «конечных элементов» сознания подчинено выявлению их функции, которую Гуссерль определяет как способ «сделать возможным “синтетическое единство”»²². Возможность для достижения «синтетического единства» не должна задаваться сознанию извне. В то же время она не связана с каким-либо элементом сознания. Все многообразие сознания — переживания, смыслообразования, Noesen — лишь *обозначает* саму по себе возможность такого единства. Их функциональная значимость состоит в «привносимости» синтетического единства, после чего следует процесс его осуществления.

В качестве примера Гуссерль берет сферу опыта и способы осмысления опыта. Опыт является многообразным континуумом сознания, в котором отдельные интенции и узловые нити переживаний связываются в единое целое согласно общей принадлежности к смыслу. При осмыслении опыта сознание единым охва-

¹⁹ Ibid. S. 213.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. S. 214.

²² Ibid. S. 177.

том рассматривает одну и ту же объективность, которая является ему то одной, то другой своей стороной, и которую оно интуитивно схватывает и мысленно определяет. Самостоятельные, объективные и одновременно нереально существующие имманентные единства любого вида и характера становятся «осознанными» и «положенными» в сознании. К тождеству положенного принадлежат формирования сознания, весьма различные по составу, которые и требуются по сути. При трансцендентально-феноменологическом осмыслении опыта нужно методологически строго и последовательно описать эти формирования сознания. Тогда только в дальнейшем можно будет указать или отвергнуть единство предметности любого предметного региона или категории, на которые обратило свое пристальное внимание сознание. Разнонаправленность этих действий сознания в отношении единства предметности связана с двойственной природой самого сознания, которая обозначается как «разум» и «неразумность». В последующем единство предметности определяется в формах мыслящего сознания со всеми своими подробностями и «инаковостями», и даже может быть отклонено как «ничтожная видимость». В результате такого феноменологического просвечивания мы и получаем массу разноликих делений предметного единства, выступающих «под тривиальными и все же такими загадочными титулами: «действительность» и «видимость», «истинная» реальность, «видимая реальность», «истинная» ценность, «видимая ценность и неценность» и т. д.»²³.

Вся строгая теоретическая наука и вся культура в целом, вплоть до высших своих достижений и формообразований, прошедшая путь от интенционально простых содержаний, низших ступеней мышления, спутанных, невыразительных и донаучных образов, и возвысившаяся до фундирующих интуиций, высших ступеней мысли, ясных, выразительных и научно достоверных форм, — имеет значение для действительного и возможного сознания объективных единств каждого региона и категории. «Сознательное конституирование» объективных единств во всеохватывающей общности является для феноменологии приоритетным. При этом, однако, сущность сознания или сущностные возможности его выступают как основанием конституирования, так и служат источником изучения инициаций самосознания. Все систематически изученные в своей эйдетической всеобщности и феноменологической чистоте изменения, сплавы и синтезы основных структур сознания выражают благодаря своей собственной сущности весь потенциал бытия. Корреляция предмета и сознания взаимнообратима с той лишь разницей, что на стороне предмета речь идет об «абсолютно точных сущностных законах», на стороне сознания же о синтетических связях в целом определенного сущностного содержания²⁴. Однако бытие такого вида связей равноценно существующему предмету. Объективное единство региона и категории, конституирование предмета, корреляция предмета и сознания сохраняются для всех регионов бытия и касаются всех ступеней всеобщности, вплоть до конкретности бытия.

Итак, при нормативно-функциональной картине сознания его всеобщие структуры могут выражать собой весь потенциал бытия вплоть до самых конкретных его форм. Феноменология на своей собственной основе чистого сознания, исключая все трансцендентное и обращаясь к чисто эйдетическим созерцаниям,

²³ Ibid. S. 214.

²⁴ Ibid.

пытается решить по сути трансцендентальные проблемы. Как возможно на основе структурного бытия сознания выявить и осмыслить все возможности и невозможности бытия вообще?

Тем самым феноменология стремится установить возможности и невозможности различных видов бытия, которые являются предметными сферами наук. Свой феноменологический проект Гуссерль закладывает в нормативно-функциональную сущность феноменологического метода анализа чистого сознания. Все научные проблемы решаются посредством конституирования духовной сферы как конечного сосредоточения всей предметности и обращением к эйдетическому анализу способов, методов такого рода полагания смысловых горизонтов. Феноменология выявляет всеобщие структуры чистого сознания, благодаря функциональным особенностям которых только и можно описать любую предметность как предметность самого сознания, в том числе и научного сознания.

О конце сознания и начале мышления

В мифические времена люди считали (вернее, представляли), что то, о чем мы сейчас говорим как о сознании, «на постоянной основе» существует вне их — вокруг, выше, ниже. Оно входит в их тела с рождением и покидает после смерти (смерть наступает, если оно их покинуло). Это были разного рода воображаемые силы, сущности, духи или души, могущественные, добрые, злые, которые можно призвать, изгнать, умиловить и т. п. Дух овладевает человеком как неким объектом, делая его средой своего обитания. Сам человек в качестве индивидуального сущего не существует. Он, говоря языком некоторых современных авторов, «функция места». Места Духов.

В развитых монотеистических религиях человек непосредственно отождествляется с духом (душой), которые первичны и изначальны, т. е. субстанциальны. Верующий в Бога умирает только внешне, сбрасывая данную ему на время телесную оболочку, а как таковой, внедряется, перерождаясь, в другие существа, или, в зависимости от характера земной жизни, попадает в рай/ад. Навечно. «Мертвые души» — это оксюморон, на самом деле таких душ быть не может. Человек здесь *Homo Dei*, принадлежащий Богу — духовный.

У верующих в науку, какая в качестве естествознания сформировалась в Новое время, ни духа, ни души нет. У атеистов и сциентистов — психика, обусловленная, в отличие от души и духа, жизнью тела, т. е. нечто функциональное. Со смертью тела погибает и она. Никакой психики вне индивида, в том числе, когда ее редуцируют к сознанию, к чистой рациональности — нет. Человек здесь *Homo vitae sapiens* — разумный, сознательный, но даже у идеалистов он укоренен в обстоятельствах земной жизни. Телесное и психическое, мозг и мышление для нововременного мировоззрения, в особенности научной антропологии, едины и в целом есть то, что делает человека самостью. Субъектом. Личностью.

Все это, однако, относится к доинформационной эпохе. «Классика», «метафизика», «традиция». В *когнитивистике* как информационной теории познания, а может быть, шире — информационной модели мира нет не только души и духа, но и психики, включая ее рациональное состояние — сознание. Современный бум с исследованием сознания в конце концов завершится тем, что оно будет окончательно отвергнуто. Элиминировано. К этому все идет. А на передовых рубежах теоретического прогресса, т. е. в постмодернистском философствовании, его, завернув в маскировочные терминологические одежды, похоронили. Сутью

всех осуществленных в постмодернизме «смертей» — автора, субъекта, человека, логоса является смерть психического, ментального — сознания. Не говоря о душе и духе. И превращение человека в нечто новое, Иное, приходящее в-место него.

Есть смысл, пока его у нас не отняли и мы не лишились сознания вообще, рассмотреть эти процессы более пристально. Что в них объективно обусловлено, неотвратно, а чему можно сопротивляться, искать другие варианты развития и философствования. В постмодернизме здесь настоящие теоретические джунгли, с неожиданными провалами и петляющими, ведущими в никуда или капкан, тропами. Выделяются, однако, два вполне определенных вектора деконструкции *Homo vitae sapiens* — обоснование возможности существования: 1) *сознания без человека* и 2) *человека без сознания*.

Учитывая огромную традицию представления сознания без человека в объективном идеализме, его постмодернистскую модификацию мы лишь обозначим. Она является своего рода техногенным, наконец-то конкретно воплощенным вариантом историко-метафизического идеализма. Если автор и субъект без сознания практически не мыслятся, то сознание без них предположить и допустить можно. Существуют не автор, а «авторство», не субъект, а «субъектное». Существуют они как концепты, т. е. понятия, но не в гносеологическом, а онтологическом статусе. В качестве информации, которая является не «информацией о» — о чем-то, а реальностью. В информационном мире информация бытийна. Органичным для концептов местом бытия являются компьютерные системы, мир экранов и виртуальности. Все постмодернистские, странные, с классической точки зрения, взгляды и теории, становятся довольно простыми, если помнить, что это превращенная форма когнитивизма, рефлексология *computer science* и философия «It from bit».

Применительно к человеку концепт трактуется как персона или «персонаж». Концепты-персонажи могут существовать без физического тела, в виде некой сингулярности и быть носителями знания. «Привязанные», соотнесенные, идентифицированные с какой-либо сущностью, они представляют собой «тела мысли». Персонажи — это некая активность, наделенная сознанием, или «артикулированное сознание». Они относятся к людям условно, если те захотят их приписать себе как существам предметного мира. К поиску прототипов персонажей, в случае их преступного поведения, приходится прилагать специальные усилия специальных служб. Их пытаются натурализовать, «очеловечить», но не всегда успешно. Персонажи виртуальной реальности не зафиксированы неизменным образом. Вбирая в себя мысли людей, взаимодействуя с другими чистыми мыслями, они изменяются, развиваются. Делаются попытки полного сканирования содержания живого сознания и перевода его «на кремний», с последующим культивированием ради генерирования новых смыслов. Возникает информационная синергия. Постчеловеческие (постбиотические, посттелесные) и постличностные (постсоциальные) концепты начинают жить собственной жизнью, составляя, если вспомнить Ж. Делеза, не «народ-тело», а «народ-мозг», хотя мозг здесь нельзя понимать буквально. Тем более жизнь. Это точки сборки информации, ее сингулярности, оформленные как «тела без пространства», а в сущности, давно и многими чаемое сознание без человека. Оно не предшествует человеку, а продуцируется, создано им. И у/ходит/шло от него в *Double world*. От *in vivo* к *in silicio*.

Второй вектор — движение в направлении к человеку без сознания — более диковинный, хотя это состояние нельзя понимать буквально. Оно начало фор-

мироваться в XX веке в русле бихевиоризма, стремившегося изгнать «духа из машины», рассматривая человека как целиком физическое существо. Утверждается, что любое ощущение можно передать без апелляции к психике и ментальности. Все высказывания о мире могут быть скоррелированы с состоянием нервных окончаний тела, прежде всего мозга и, например, вместо того, чтобы предупредить ребенка о горячем утюге, пугая, что при прикосновении к нему будет больно, матери будут говорить: «Не трогай, он стимулирует С-волокна». Вторая глава знаменитой книги Р. Рорти «Философия и зеркало природы» (Новосибирск, 1997) называется «Личности без умов», где он производит переописание «таинственной природы ментального» в терминах нейрофизиологии. Согласно такому подходу, явления, которые обычно называют «ощущениями», представляют собой физические, или, более точно, нервные события.

Этот ход мысли, вернее (?), «конфигурации нервных окончаний», проводится вплоть до логико-эпистемологического бихевиоризма, а потом до отрицания самого словесно-рационального познания и замены его передачей информационных импульсов. Психический элиминативизм доводится до устранения сознания не только как отражения (зеркала) природы, но и как проективно-конструктивного дискурса индивида. Вместо семантики остаются знаки, язык и текст. Парадигма сознания признается устаревшей. Посредством мысленного (?) эксперимента с «китайской комнатой» доказывается, что находящийся вне ее человек не сможет отличить живое сознание того, кто действительно знает китайский язык, от производимых по определенным правилам ответов на задаваемые вопросы того или чего, кто/что этого языка не знает. Наиболее одиозный адепт компьютерной теории сознания, то есть его замены информацией, Д. Деннет собственно человеческое сознание сравнивает с «fame», что в контексте означает мимолетную известность, недолговечную славу, «дым». Это «вторичное качество», которое должно быть преодолено и отброшено, подобно тому, как наука отменила цвета, представив их в виде длины волн. Критики Рорти, Деннета и других сторонников полной элиминации сознания не случайно называют их теории «философией зомби».

Продолжив данную бихевиористскую линию до логического конца, мы получаем не только бессознательно-бессмысленное, но и бессловесное существо, от которого рукой подать до «автоматически пишущего устройства». То есть до потери не только сознания, но и телесности людей. Элиминация сознания соединяется с элиминацией материи, той, «традиционной», на почве которой оно развивалось. Такой результат прогнозируется, даже прокламируется, в частности в грамматологии Ж. Деррида, но он все-таки отдаленный, ему явно будут предшествовать различные переходные состояния или «типы» человека. Возникающие на наших глазах, поэтому их особенно трудно видеть.

Действительно ли возможен человек без сознания? Но еще человек, по крайней мере, телесно? Или может быть это постчеловек, тогда какой он? О нем уже достаточно много говорится, правда, больше мировоззренчески, фразерски¹. Между тем, в других терминах, в XX веке и прежде всего в нашей, российской, философской мысли, его довольно конкретно и успешно моделировали.

¹ Вопрос о возникновении постчеловека поднимался нами около 20 лет назад в статье «Человек в постчеловеческом мире: проблема выживания» // Природа, 1989. № 5.

В историческом процессе преодоления сначала души и духа, потом — психики-«психологизма», их редукции к сознанию принципиально важное место занимают трансцендентальный идеализм Канта, а особенно трансцендентальная феноменология Гуссерля, поставившего задачу превращения человеческого познания в «строгую науку». Однако сознание у Гуссерля, хотя и очищено от психического, еще обременено интенциональностью, т. е. направлено на внешний мир, да и существует, пусть интерсубъективно, но в головах людей. Избавление от этих «родимых пятен» реализма и антропологизма началось после структурно-лингвистического поворота, точнее, в постмодернистской философии: у Делеза избавление от интенциональности, но с сохранением «логики смысла», у Г.П. Щедровицкого, постулировавшего полную самостоятельность мышления как особой реальности, от собственно человеческого смысла вообще. Кроме разделения человека и сознания, он, пожалуй, впервые в истории философии, разделил, «развел» сознание и мышление, проводя эти идеи бескомпромиссно и без камуфляжа.

Между тем, если Делеза и Деррида цитируют на всех углах, то сугубо постмодернистский характер творчества Щедровицкого не ценят, даже не видят (не пророка в своем отечестве). Позволим себе поэтому большую выдержку из его итоговой работы — публичных лекций о достижениях возглавляемого им «мыследательностного движения», которая, при внимательном чтении и минимальных комментариях, говорит сама за себя. «Я здесь должен сделать следующий шаг. Одним из важнейших результатов последующего периода — 60-х, начал 70-х годов — было различение *мышления как субстанции и сознания*. И надо спрашивать, как устроено сознание, и разрабатывать теорию сознания как таковую. И это — совершенно особая дисциплина. Сначала надо строить философию сознания, потом науку о нем, если она возможна. Но это — то, чем я не занимаюсь и я там мало что понимаю. А вот мышление — это не сознание. *Мышление — это особая субстанция*. Вот что мне важно различить»².

Следствием такого различения — отнесения сознания к человеку, а мышления вовне его, является вывод, что «по сути дела, *не человек мыслит* <курсы мой — В.К.>, а мышление мыслит через человека. Человек есть случайный материал, носитель мышления. Мышление сегодня по случаю паразитирует на людях и двигает людьми. Это надо четко понимать и рассматривать мышление и деятельность как особую социально-культурную субстанцию, захватывающую в свое время тех или иных индивидов и использующую их.

И это, говорю я, опять-таки, важнейшая оппозиция, решающая, с моей точки зрения, судьбы XX века и следующих двух-трех столетий, поскольку трактовка мышления как эманации человека и человеческого сознания есть, по моему глубокому убеждению, величайшее заблуждение европейской истории. И это то, что сегодня делает нас идиотами и мешает нашему развитию.

И поэтому надо, с одной стороны, исследовать мышление, законы, и механизмы жизни этой субстанции, а, с другой, — исследовать самого человека. И отвечать на вопрос: что есть человек? Для меня первый грубый ответ тако-

² Щедровицкий Г.П. Онтологические основания деятельностного подхода. Искусственное и естественное. // На досках. Публичные лекции по философии Г.П. Щедровицкого. М., 2004. С. 100.

это есть, *наряду с машинами, знаками* <курсив мой — В.К.>, лишь часть материала, на котором паразитирует мышление. И это надо четко понимать: *паразитирует* <курсив не мой — В.К.>³.

Итак, мышление есть «функция места». И именно оно, а не сознание — субстанция, которое происходит (которая существует) где угодно, только «не между ушами» (так теперь квалифицируют (не)мыслящую голову, дабы этой иронией подчеркнуть всю непристойность ее упоминания в современных теоретических текстах). Подобно мифическим духам, субстанция мышления, вселяясь в человека, овладевает им. Поскольку это продукт внешних обстоятельств, оно, наконец, действительно чистое, не обусловленное какими-либо страстями, интересами, а значит и смыслами, целями людей как индивидов. Оно «не загрязнено» человеком. В «этом смысле», оно является бессмысленным и не есть сознание людей. Таким образом, мы получаем сознание без мышления (у человека), и мышление без сознания (вопрос — где, в пространстве чего?).

Ответ состоит в том, что сущностью=субстанцией мышления, не обусловленного ни психикой, ни сознанием, ни телесностью, являются безвещные, «безбытийные», пустые (основанные на ничто) отношения — коммуникация. Не нуждаясь в семантике и смыслах, коммуникация больше не Логос, не слово, которое что-то обозначает. «Схематизация есть основа мышления, то из чего мышление растет. В этом смысле не словесная речь есть источник мышления... мышление развивается в *антитезе речи-языку* <курсив мой — В.К.>, именно на функции схематизации, на функции представления»⁴. Отказываясь от слова в пользу молчания=письма, человек Щедровицкого и постмодернизма в целом переходит к выражению мысли «на станке», в «методологической графике» — к рисункам, схемам, таблицам, рубрикации, т. е. к мышлению-коммуникации. От логоса к топосу и матезису, сначала мелом, «на досках», а потом на экранах. Другими (не)словами, он начинает работать на компьютере, программируя, отыскивая и распределяя информацию. Мышление без сознания — это инструментально-техническое мышление, в пределе — искусственный интеллект. *Теория мыследетельности Щедровицкого была деятельностью по кустарно-гуманитарному изобретению компьютера.*

«В классике» привычно думать, что всякое мышление есть сознание, логос, язык, что это словесное обозначение предметного содержания, его «обработка» и движение в понятиях, суждениях и умозаклчениях, которые в конце концов дают нам модель мира, позволяют ставить цели и решать возникающие перед людьми задачи по выживанию в окружающей их среде. Мы все время представляем, помним, подкрепляем образами реальных предметов то, о чем с-мыслим и ведем речь. В целом оно должно служить нашему Благу. В прежние времена мышление без блага, не «ведущее к Храму», не ценилось вообще или считалось опасным. Потом, как известно, стало цениться полезное знание (Ф. Бэкон), но полезное для человеческой жизни. В отличие от него, в «когнитивистике», с возникновением информационно-компьютерных технологий, возникает «пись-

³ Щедровицкий Г.П. Основные вехи становления концепции ММК. //На досках. Публичные лекции по философии Г.П. Щедровицкого М., 2004. С. 120.

⁴ Щедровицкий Г. П. Эпистемология структуры онтологизации, объективации, реализации. Доклад на семинаре 8 мая 1980. // Вопросы методологии. 1996. № 3—4. С. 133.

мо», или грамматологическое мышление — знаковые, чисто формальные, математические способы обработки реальности. Полу- и полностью автоматизированное *мышление-коммуникация*. В нем нет предметного содержания, образов и смыслов — в этом «смысле» оно безбытийное, от которых/ого/ оно только отталкивается в начале, или они «вышелушиваются» только в его конце, при интерпретации, культивировать способность к которой становится все труднее, ибо под влиянием машинного мышления человек постепенно совсем перестает понимать *о чем*, о какой реальности мыслит. И ему этого даже не надо. Вредно. В том числе в «конце и начале». Даже когда он это делает «вручную», собственной головой.

Первая глава знаменитой, достойной считаться одной из главных в XX столетии, книги Деррида «О грамматологии» называется: «Конец книги и начало письма». На первый взгляд, название парадоксальное. Ему удивляются. Но это те, кто не видит амбивалентности когнитивной революции и превратного характера ее отражения в постмодернизме. Парадокс исчезает, если мы поймем, что письмо в данном случае небуквенное, не текстовое, а на основе постлогоцентристского алфавита из следов и пропусков, «грамм», на техническом языке называемых битами. Это грамматология, дигитальное письмо-матезис. Оно действительно «после книги». Конец книги и начало компьютера, конец дискурса и начало программирования, конец чтения и начало исчисления и, наконец, если говорить применительно к человеку непосредственно, то, что лежит в фундаменте этого процесса: *конец сознания* (человеческого) и *начало мышления* (постчеловеческого) — так разрешается мнимый парадокс Деррида. Так раскрывается *тайна всего постмодернистского философствования*.

В «конечном счете» бессознательно-безбытийное мышление, формальное мышление-исчисление, превращаясь в безъязыково-бессловесное, будет осуществляться «от мозга к мозгу», о чем день и особенно ночь/ю/ мечтают идеологи так называемого открытого церебрального общества. Процесс «потери сознания» у человека идет полным ходом. Техническое, в пределе — бессловесное мышление как бы незаметно, но довольно быстро становится господствующим, нормой, своего рода парадигмальным способом отношения к миру. Все больше людей охотнее пишущих, чем говорящих, а когда они говорят, их язык отрывист, схематичен и поразительно беден. Чтобы не путать такое бессознательно-бессловесное мышление с «традиционным» бессознательным как интуитивным и образным, его лучше называть «пост» или «над» сознательным. «Пост» или «над» определяется ценностно, нашим отношением к нему, если пост — то конечно отношение отрицательное, из-за того, что теряя сознание, мы перестаем быть по-человечески воспринимающими и переживающими мир существами, если не вообще — людьми — отсюда горечь и ужас, а если над, то удовлетворительное, что мы, наконец, преодолевая мудрость (мечта интеллектократов, если вспомнить, например, работу Г. Шпета «Знание или мудрость»), выходим на новый, более эффективный уровень мысли — отсюда радость, что мы снимаем ограничения, накладываемые на мышление нашей биологической природой, и становимся «человеческим фактором», хотя крайне несовершенным, везде тормозящим, мешающим, но, «к счастью», мало чего определяющим. «Сделано без человека» — вот идеал качества современного продукта или надежности процесса. Отсюда вместо антропологии и гуманизма — трансгуманизм и *posthuman study*, борьба со всем реальным, еще

не виртуальным, не информационным, естественным и культурным в человеке — телесностью, этносом, полом, религией, моралью, образностью, духовностью, смыслом и т. д.

На безбытийное, (пост, над) сознательное, бессмысленно-инструментальное коммуникационное мышление уже ориентируется система образования, и это главный показатель его парадигмальности. Тестирование вместо рассуждения, спора и предварительного построения модели ответа — первичный специфицирующий признак перехода мышления от его образно-смыслового этапа к знаковому, от Logos-а к Mathesis-у, от сознательного, собственно мыслящего взгляда на мир к исчисляющему интеллекту, от свободы, пусть ученического, но творческого построения новой познавательной ситуации к ограниченному выбору из заранее кем-то и где-то построенной. Упорное навязывание тестов, с очевидностью ведущих, если опять-таки стоять на личностно-человеческой точке зрения, к примитивизации мышления, — не случайный произвол чиновников от образования. За ними стоит заказ прогресса на формирование «общества незнания». Не о-со-знающего, но эффёктивного, *безумно* производительного. Когда на всех перекрестках говорят об «обществе знания», то это злостный самообман. На самом деле формируется общество информации и автоматического машинного интеллекта, с вкраплением в него (пока) «человеческого фактора», иногда необходимого на стыках потоков компьютерных исчислений. Конечный, чаемый идеал такого бессознательно (не)мыслящего общества хорошо выражается популярным лозунгом: «За нас думает математика». Или (и) опредмеченная, «реализованная» математика — ИКТ, информационно-компьютерные технологии, Интернет. Мыслить своей головой в таких условиях то же самое, как вести устный счет в уме или столбиком на бумаге или, стоя рядом с многокубовым экскаватором, копать землю лопатой. Никто устно и не считает. Также перестанут думать и говорить. Как перестали копать. Больше *не культивируют*. Ни землю, ни головы. Очевидно, что буквально в ближайшее время бездумно передовые теоретики прогресса сознающее мышление будут считать архаическим, а его защитников безнадежными консерваторами.

Итак, возникают люди без сознания, то есть без чувств, души, смыслов и ценностей, в конечном счете, без слов, которыми овладевает, выводится на них, как на табло, происходящее где-то вовне, в социуме и Технике, мышление-исчисление-интеллект. Люди им пользуются, а оно, в свою очередь, их использует, превращая в нечто иное. Частным специфическим случаем такой трансформации можно считать практику хаббардизма и нейролингвистическое программирование как начальные этапы расчеловечивания человека. Возникают «люди без груди», «без тимоса», «последние люди», как определяет их Ф. Фукуяма⁵, описывая состояние и тенденции развития западного либерально-техницистского общества. Особенно американского. И все-таки он отстает от прогресса. Новый этап развития — это движение от человека «без груди» (по-русски лучше — без сердца?) к человеку «без головы» (точнее — без мозга?), от человека без тимоса (духа) к человеку без логоса (смысла), от последнего человека к постчеловеку. Короче говоря, здравствуй, Иной=новый, ин-новационный Человек (!?). Или как Вас теперь называть?

⁵ См. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., 2004.

Если мыслить (?) принципиально, то это и есть *Зомби*. О них довольно много пишется в научно-фантастической и художественной литературе. In toto они будут производиться клонированием. Но подобный радикальный результат, если так целенаправленно пойдет процесс ликвидации духовного самостоятельно мыслящего человека на Земле, мы получим в конце данного пути. Его первоходцами являются трансгуманисты, начавшие обоснование необходимости демонтажа идентичности человека. А пока конкретно, зато вполне реалистично, можно говорить о *завершении эпохи Личности*, происходящем на глазах всех, кто хочет видеть. «Личность — любимое дитя человечества» или, в другом варианте, «Высшее счастье детей Земли — личность» — утверждал Гете. Она появилась в постмифическое время, по мере того, как индивид, овладевая законами природы, был и осознавал себя субъектом своей жизнедеятельности. И она растворяется, исчезает по мере того, как он окружает себя новой, все более мощной искусственной средой, развивающейся по собственным законам. На смену ей *приходит Агент*. Иногда, боясь сразу и честно признать трагизм разрыва человека с самим собой, его называют квази-субъектом. В отличие от субъекта-личности, квази-субъект или, все-таки точнее, агент, продолжая быть носителем интеллекта, не обладает самостью, креативностью и всегда «представитель» (другого, «резидента»). А резидент, в свою очередь, представитель первого агента, представляющегося ему в качестве резидента. В результате, все креативные резиденты-субъекты-личности становятся посткреативными факторами-агентами-никами, /не/живущими, функционирующими в сетях всеобщей коммуникации. Коммуникации как в среде Интернета, так и предметном мире. Любая субстанциальность и самость рассеиваются, распределяясь по пространственно-временному континууму. Бытийное, живое и творящее сознание разре/я/жается, испаряется, вытесняется коммуникацией.

Ощущение кризиса, алармистские, панические настроения в наше время испытывают личности. Люди с душой, сознанием и смыслом. Кончается их время. Для них оно «не наше». Они — «уходящая натура». «Безжизненной жизнью живу. Живыми лишь мысли остались» — удручался В. Брюсов в начале XX века. В XXI веке вслед за жизнью мертвеют, технизируются мысли. «Квази» и агенты же вполне довольны. Они вписываются в эпоху трансмодернизма и настолько, что вместо мирского имени предпочитают называться компьютерным. Второе/пере/рождение. Их становится все больше. Они начинают рождаться изначально: так называемые дети-индиго, без детского состояния, не способные ни чувствовать, ни плакать, ни смеяться, ни играть. Старички в памперсах. Патологически одаренные безжизненным интеллектом аутисты на горшках и в колясках, которых бы надо спасать, ставя задачу включить в природу и культуру. А этим состоянием восторгаются. Таких аутистов скоро будут толпы. Их будущий мир — виртуальная реальность. С «телами без органов» и «без пространства». У них есть свои идеологи и теоретики, чье сознание, по принципу опережающего отражения похищено Иным — «когнитивные философы», сначала нервно-физиологического, теперь все больше информационно-знакового бихевиоризма. Методологи мыследеятельности и автокоммуникации. After-пост(транс)модернисты. Которые, деконструируя прежнюю историю человека, обосновывают ненужность для него не только души, но и сознания, а самые «роботоспособные» доказывают что ее/его вообще не было. Никогда. Как у них. Достаточно мозга (пока — и луч

ше в формалине), информации и интеллекта. А потом устаревшим окажется и техническое, но еще мозговое мышление. Его нишу занимает автоматическое письмо-коммуникация. Поскольку у плененных информационно-коммуникационными технологиями людей нет сознания, они не будут знать, когда их не будет. Это подтвердит Вам любой компьютер. И процитирует Шекспира: «Дальнейшее — молчание...»

Человек и зомби, личность и агент, сознание и интеллект, логос и матезис, аналоговое (качественное) и дигитальное (количественное) моделирование мира — таково основное бытийно-мировоззренческо-методологическое противоречие (не)нашей эпохи. Поскольку обе стороны противоречия реальны и укоренены в обстоятельствах, его решение, предполагающее продолжение существования той и другой формы бытия, можно искать только при постулировании плюрализма миров на путях их борьбы и возможной коэволюции. Людям с сознанием с парадигмальной экспансией технического мышления надо бороться. За сохранение *человеческого смысла* образующейся вокруг них новой реальности. Возглавлять и направлять эту борьбу должна философия. Нужна *экология сознания*.

Роль сознания в духовной трансформации крови как живой и разумной среды

Мир, в котором мы живем, стремительно меняется, реальность реорганизуется, и это требует от нас нового осмысления окружающих реалий. Человечество вошло в третье тысячелетие, которое несет глобальные перемены во всех сферах жизни и, прежде всего, в сознании людей — индивидуальном и планетарном. Идет смена цивилизационной парадигмы — замена концепции насильственного воздействия на природу, людей и события концепцией гармоничного сосуществования всех форм жизни, основанной на принципах любви, приятия и взаимного творчества. Восстановление гармонии между женским и мужским началами служит этой цели. Кровь, с метафизической точки зрения, является выражением женского божественного принципа, и повышение интереса к этой проблеме отражает возрастание роли женского начала на персональном и общечеловеческом уровнях. В XX столетии выдвинулись и сыграли значительную роль женщины-лидеры и женщины-духовные учителя. Воздействие сострадания, всепрятия и всепонимания — основных качеств божественного женского начала, которое они олицетворяли, сделало процесс смены общепланетарной парадигмы необратимым.

Древний постулат: человек — это микрокосм, отражающий макрокосм по принципу подобия, с открытием поля наполнился новым содержанием. Теперь уже бесспорным является положение, что каждый из нас является голографической единицей мироздания. Целостность такой единицы в значительной степени поддерживает кровь — сложная, живая и разумная среда, связывающая воедино различные уровни реальности. Кровь, протекающая по нашим сосудам, каждое мгновение меняет свои параметры. Это воистину река жизни, которая дважды не бывает одинаковой. При этом сокровенная суть крови остается неизменной — это поток любви, энергии и знания, как тысячелетиями учила древняя мудрость Востока. Антропософия, следуя за восточной традицией, трактует кровь как особую, пограничную реальность — место встречи внешнего и внутреннего в живом существе. Рудольф Штайнер писал: «В человеческой крови следует видеть внешнее орудие того, что мы называем внутреннейшим центром души»¹. Единообразие, омывающей весь организм крови, на многих уровнях поддерживает самотождественность нашего существа, которое выражает формула

¹ Штайнер Р. Оккультная физиология. М., 2002. С. 39

«Я есть Я». С этих позиций бесспорным является факт взаимосвязи и взаимовлияния сознания и крови, идеального и материального в человеке.

Кровь — живой символ, демонстрирующий нашу связь с предками и потомками. Человек — это генетическая библиотека; в ДНК наших клеток закодировано гигантское количество информации, которая может стать доступной во многом благодаря крови. Она полна конфигураций геометрической природы, которые реорганизуются в соответствии с состоянием сознания и нашими намерениями. Абсолютно все наши мысли и чувства фиксируются в крови и доносятся до каждой клетки тела. Поэтому можно сказать, что тело «полностью информировано» и созвучит всем проявлениям сознания. Отсюда также следует вывод, что нарушения жизнедеятельности и болезни вызваны откликом на негативные мысли, чувства и установки. Кровь продуцируется в кавернах костей нашего скелета и способна обогащаться или обедняться в соответствии с матрицей наших намерений. Поэтому кровь легко обогатить и реструктурировать различными методами. Так, глубокий массаж и мануальная терапия могут улучшать структуру крови. «Когда «выравниваются» кости, то меняются и следствия, оказываемые костной системой на остальные системы организма. В результате «пространственной гармонизации» происходит очищение крови².

Аналогичное действие оказывает употребление кровеочистительных сборов, лечение камнями, звуковое тонирование и другие методы. Важно отметить, что информация, хранящаяся в ДНК наших клеток, декодируется благодаря воздействию кислорода. По мере очищения кровь приобретает способность переносить большее количество кислорода, при этом генетическая информация становится более доступной, как и тайны индивидуального сознания. Поэтому, в частности, человек начинает внутренне меняться благодаря дыхательным практикам, которые использовались как инструмент совершенствования во всех духовных школах Востока. Когда сознание человека растет и утончается его чувствительность, соответственно меняются вибрационные характеристики его крови. «По мере «выравнивания» сознания и становления все более целостной сущности наша кровь становится весьма священной жидкостью»³.

Верно и обратное: снижение вибраций сознания ухудшает структуру и свойства крови. Так, терроризм можно назвать кровожадностью — болезнью испорченного сознания или испорченной крови. Отсюда очевидно, что наиболее эффективными методами его искоренения будут *просветление* и *очищение*, а не насилие и подавление.

² Марсиниак Б. Земля. К., 2000. С. 129

³ Там же. С. 129.

Феноменология Э. Гуссерля и проблема сознания (на материале «Идей I»)

Заявленное феноменологией требование «К самим вещам!» неразделимо связано с изучением сознания. Именно опыт сознания предоставляет нам, с точки зрения Гуссерля, «сами вещи». Восходящий к кантовской философии идеал критики опыта, призванной обеспечить его очевидность, принимает форму восстановления границ его собственной сферы, в рамках которой только и могут иметь место подлинные феномены.

Обосновать аподиктическую достоверность, «примордиальность» опыта сознания так, чтобы не потерять мира — вот центральная проблема феноменологии. Необходимо каким-то образом совместить историю мира с историей сознания, установив это последнее в качестве трансцендентального основания онтологического генезиса. Парадоксальное соединение статического и динамического обеспечивается выделением в уровня вневременной определённости¹, обуславливающего постоянное тождество внутренних характеристик содержаний сознания.

Отсылка к этому тождеству производится при помощи понятия предмета как замкнутого в себе, ограниченного целого, образующего условие тематического распределения переживаний по группам. Видимость столь совершенной регулярности актуального опыта стимулировала попытку построить соответствующее ей регулярное объяснение всей совокупности *возможного* опыта, способного «предсказывать» все возможные в будущем комбинации феноменов, то есть его *теории*. Такая теория опыта, как бы вытесняющая онтологию, принимает форму трансцендентально ориентированной феноменологической теории предмета.

Особенности феноменологической теории предмета определяются воздействием представления об интенциональности сознания. Именно направленность сознания на предмет, его «претензия... сопрягаться с чем-либо предметным» обнаруживает для нас «великие проблемы разума»². Термин «трансцендентальная» в составе определения феноменологии указывает на окончательное жесткое размежевание феноменологии и психологии. Если последняя, согласно Гуссерлю, суть «опытная наука» о фактах и реальностях³, то феноменология обращает свой

¹ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собр. соч. Т. 1. М., 1994. С. 66.

² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 278.

³ Там же. С. 21.

взор на сущности, очищенные от каких бы то ни было связей с реальностью. Трансцендентальность трактуется здесь как свобода, «чистота» исследуемых феноменов от содержащихся в них экзистенциальных полаганий.

Научное исследование мира, выражающееся в формулировании законов природы, отражает лишь «фактическую упорядоченность» имеющихся предметов, указывая тем самым, что их расположение могло быть совершенно иным и, стало быть, они, «рассматриваемые сами по себе, — случайны»⁴. Только феноменологический анализ видит, что через каждый индивидуальный предмет «проглядывает» всеобщая сущность⁵. Вместо того чтобы жить в полаганиях, мы «совершаем направленные на них акты рефлексии»⁶. Специфически модифицированная действительность, остаток мира сохраняющийся в составе переживания сознания под рубрикой «являющееся как таковое», именуется нозмой⁷.

Носителем нозматических характеристик является интенциональный предмет, то есть предмет, взятый как составная часть переживания. Предмет является в данном случае объектом специфической нозматической интенциональности, которая на самой последней ступени восходит к предмету, данному в восприятии. «Характеру бытия просто как таковому», то есть действительно сущему, нозматически соответствует праформа способа верования в его действительность, обозначаемая как прадокс⁸. Вместо того чтобы воспринимать мир, мы должны в него верить. Поскольку феноменологическое исследование носит рефлексивный характер, предполагающий воздержание от полаганий, необходимо различить «конституируемое нозматическое совершение», то есть интенциональный предмет, и «просто мысль» о таком совершении, или, иначе говоря, смысл данного совершения, как своего рода «тень предмета»⁹. Прадоксе при этом противопоставляется модификация нейтральности, которая «снимает любую модальность доксы», позволяя «просто мыслить совершаемое»¹⁰. Различие между предметом и смыслом соответствует, таким образом, различию между сознанием, обращённым вовне, и сознанием, обращённым на себя.

Остается, однако, вопрос, что именно в структуре нозмы обеспечивает её предметную сопряжённость. Тезис Гуссерля заключается в том, что нозма наделяется предметной сопряжённостью «посредством присущего ей “смысла”»¹¹. Именно в этом пункте мы «отсылаемся к наивнутреннейшему моменту нозмы»¹². Этот «наивнутреннейший момент» представляет собой тождественный в различных нозмах X, получаемый при отвлечении от всех предикатов, которые присваиваются ему в многообразных актах сознания. Предмет берётся как, с одной стороны, «просто точка единства, вот этот нозматический “предмет просто как таковой” и, с другой стороны, как “предмет, взятый в том как его определённо-

⁴ Там же. С. 27.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 110.

⁷ Там же. С. 197 и далее.

⁸ Там же. С. 229.

⁹ Там же. С. 246.

¹⁰ Там же. С. 236.

¹¹ Там же. С. 278.

¹² Там же. С. 281.

сти”», то есть смысл. Смысл и предмет вообще, «просто X», составляют необходимые структурные компоненты ноэмы. Примечательно при этом, что смысл отличается от сущности как предмета особого вида. Если сущность конкретна, то смысл является «абстрактной формой» состава ноэмы¹³.

Смысл обеспечивает репрезентацию в сфере феноменологии выключенных в ходе редукции реальных и идеальных действительностей, являясь по сути заместителем феноменов. Тем не менее, абстрактный смысл еще не обеспечивает для нас истинности репрезентируемых предметов, каковая может быть получена только в корреляции с разумным подтверждением¹⁴. Средством такого разумного подтверждения является «первозданно дающее “видение”», исполняющее смысл в интуировании предмета как такового¹⁵. Таким образом, по существу обосновывается и право сознания на абсолютное бытие. Однако, зная о том, что не все предметы первоначально принадлежат сфере чистого сознания, мы должны объяснить, каким образом оно получает право на абсолютную полноту, обосновав отождествление онтологии и эгологии.

Иначе говоря, следует показать, каким образом производятся в сознании все возможные предметности, исключив неизбежно присутствующий первоначально в феноменах оттенок «потусторонности» по отношению к сознанию. Движущей пружиной всей механики преобразования онтологии сознания в теорию предмета оказывается стремление обосновать самодостаточность трансцендентального эго вне и помимо каких бы то ни было отсылок к «внешним» мотивациям. Постигание опыта полностью совпадает с самопознанием трансцендентального эго, раскрывающего содержащиеся в нём смыслы.

Предмету в структуре трансцендентального сознания отводится роль точки схождения интенций различных актов, полюса тождественности, гарантирующего универсальность *cogito*, которому сопоставлен мир как универсальный горизонт. Синтез мирогоризонта как всеобщего смысла на уровне каждого отдельного переживания сознания преломляется в форму очевидности, то есть такого способа осознания, который позволяет нам обустроиться в самой вещи, пребыть вместе с ней, или, иначе говоря, сделать её абсолютно близкой нашему сознанию. Нетрудно видеть, что осуществление этого идеала абсолютной близости равнозначно совершенному уничтожению онтологической самостоятельности мира, которая как таковая предполагает наличие дистанции между феноменом и тем, кому он предъявляется. Приоритет очевидности как первозданно дающего созерцания обнаруживает перед нами существенную асимметричность феноменологического анализа: интенциональность решительно перевешивает бытие¹⁶. Базовая формула интенционального анализа — «всякий акт сознания направлен на предмет» — претерпевает своеобразное обращение: каждому предмету соответствует как минимум один акт его осознания, нет ни одного предмета, который не был бы при этом предметом возможного сознания. Исследование конституирования предметов есть по существу исследование сознанием процесса порождения

¹³ Там же. С. 282 и далее.

¹⁴ Там же. С. 293.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: *Dreyfus H., Haugeland J. Husserl and Heidegger: Philosophy's Last Stand // Heidegger and Modern Philosophy. New Haven, 1978. P. 103.*

собственных смыслов. В процессе трансцендентальной конституции утрачивается граница между смыслообразованием и творением¹⁷. Характерное для нововременной философии стремление к исчерпывающей рационализации бытия достигает здесь своего максимума не в последнюю очередь из-за совершенного растворения феноменов в предметах, а этих последних, в свою очередь, — в смыслах.

Двигаясь по полю трансцендентально-феноменологических исследований, мы всегда находимся в пределах чистого сознания. Это означает, что единственным предметом, о котором может вести речь трансцендентальная феноменология, является именно чистое сознание. Таким образом, мы должны признать, что трансцендентально-феноменологическая теория предмета совпадает с теорией чистого сознания. Остается только один вопрос: кто проводит исследование такого предмета как чистое сознание? Иными словами, каков субъект познания, направленного на чистое сознание? Если мы хотим придерживаться феноменологической установки, то ответ для нас может быть только один — чистое сознание, так как только оно остается после проведения редукции¹⁸.

Предположение, что чистое сознание как субъект познания является в свою очередь предметом на более высоком уровне, не может спасти положение, так как, во-первых, оно влечет за собой уход в дурную бесконечность, а во-вторых, подрывает претензию трансцендентальной феноменологии на установление первоисходной структуры познания и бытия. Конфликт между чистым сознанием как предметом и чистым сознанием как субъектом трансцендентального рассмотрения был пронизательно отмечен ещё Р. Ингарденом в примечаниях к французскому переводу «Картезианских размышлений». Можно предложить такую формулировку разбираемой антиномии: Единственным, что включено в форму предмета, является чистое сознание. Единственным, что не включено в форму предмета, является чистое сознание.

Указанное противоречие нельзя разрешить простым исключением той или другой модификации. Действительно, очевидно, что нечто характеризуется как «предмет», поскольку оно противопоставлено направленному на него взгляду чистого сознания как субъекта познания. Сопринадлежность предмета и субъекта познания является фундаментальной предпосылкой интенционального анализа¹⁹. С другой стороны, трансцендентальная феноменология определяется в качестве таковой именно потому, что фокусируется на рассмотрении как предмета чистого сознания.

Есть основания предполагать, что точка, из которой мы рассматриваем чистое сознание как предмет, находится в естественной установке, поскольку других вариантов, кроме феноменологической и естественной установок, мы, находясь в рамках трансцендентальной феноменологии, не имеем. Сама возможность обращения в феноменологическую установку уже предполагает знание того, к чему мы будем переходить. Для того чтобы располагать всем миром в качестве предмета, чистое сознание должно быть само рассмотрено как предмет этого мира и из этого мира. Идеал «чистого» сознания оказывается поврежден.

¹⁷ См.: *Fink E.* *Ndhe und Distanz.* Frankfurt a. M., 1976. S. 151.

¹⁸ *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 74 и далее.

¹⁹ См.: *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 51.

Трансцендентальная феноменология предполагает, что нет ничего ближе сознанию, чем оно само, поэтому лучше всего оно видит само себя. То, что находится вне сознания, представляется ему очень нечетко. Если мы хотим сделать нечто вполне определенным для сознания, мы должны доставить его «на нормально близкое расстояние»²⁰. Доставка «на нормально близкое расстояние» означает перемещение феноменов на почву самого сознания. Процесс перемещения реализуется в форме «аттенционального сдвига»²¹ от предмета самого по себе к предмету вкупе со способом его феноменальной данности сознанию, то есть к интендированию предмета. Исполняясь через смысл в сознании, предмет делается ему ближе. Действие приближения представляет собой ядро конститутивного акта²².

Если интенциональность предоставляет нам предмет в его сущностных определениях, то конституирование прослеживает генезис этих сущностных определений в сознании в форме смысла. Интенцией предмет как бы разбирается до своей сущностной структуры и потом в конституировании восстанавливается в своей полноте на феноменологически редуцированной почве. Вопрос, беспокоящий нас здесь, заключается в том, являются ли интендирование предмета и его конституирование двумя сторонами одного и того же процесса и происходят одновременно или они являются двумя последовательными (вне зависимости от порядка следования) шагами в деятельности сознания. Если сформулировать утвердительно: Интендирование предмета и его конституирование происходят одновременно. Интендирование предмета и его конституирование происходят последовательно.

Конституирование предмета, по мысли Гуссерля, не означает устранения различия между ним и сознанием. Конституирование скорее следует понимать как преобразование трансцендентного различия между сознанием вообще и предметом вообще в имманентное различие «полюса я» и «полюса предмета» внутри интенциональной структуры самого сознания²³. Такая трактовка, однако, оставляет открытым вопрос о цели конституирования. Действительно, если мы уже до конституирования знаем смысл того, что собираемся получить, то утрачивается необходимость в его осуществлении, поскольку в рамках чистого сознания обладание смыслом чего-либо равнозначно обладанию им самим. Понимание сознания как конституирующего означает предположение предметов как сконституированных. Тем самым дистанция между предметом и сознанием уничтожается. С другой стороны, девальвация различия между предметом и сознанием ставит под удар интенциональный анализ, исследующий сознание именно как направленное на предмет.

Желая сохранить и конституцию, и интенциональный анализ, Гуссерль вводит громоздкое различие предмета вообще и смысла как вполне определенного предмета, проанализированное нами выше. Однако это не снимает проблемы, расщепляя и сознание, в котором под оболочкой смысла укрывается далекий от него предмет вообще и предмет, разделенный между своим бытийным наличием

²⁰ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 143.

²¹ Там же. С. 205 и далее.

²² См.: Fink E. *Inde und Distanz*. Frankfurt a. M., 1976. S. 150 ff.

²³ Там же.

и смысловой представленностью. Получается, что конституирование невозможно без интенциональности, которая предоставляет сознанию данности, а интенциональность невозможна без конституирования, которое обеспечивает определенность данностей. Кажется, что ответ на наш вопрос получен, однако совпадение предмета интенции сознания с тем, что получено в самом сознании, влечет за собой выделение в самом сознании части, от которой исходит интенция, и части, на которую она направлена, и, аналогично, конституирующей и конституируемой части, что возвращает нас к парадоксу, рассмотренному в предыдущем разделе. Остается вариант с последовательным осуществлением интендирования и конституирования. Здесь имеется две возможности: либо вначале происходит интендирование, которое затем дополняется конституированием, либо предмет прежде конституируется, а затем интендируется. Разделение интендирования и конституирования таким образом, что вначале происходит интендирование, предполагает, что на этом этапе интендированный предмет еще не прослежен в своем генезисе внутри сознания. Интенциональный анализ работает с предметами как с готовой формой феноменальной данности. Интендируя предмет чисто как таковой, я пока не вхожу в то, каким образом он организован. При этом важно заметить, что все предметы, имеющиеся в моем сознании, носят интенциональный характер. Следовательно, все предметы полностью равноправны и могут различаться только по способу своей данности, а не по своему внутреннему составу.

Проведённый анализ показывает, что, не зная генезиса предмета, я не могу различить релевантные по отношению к нему феномены опыта. Предшествование конституирования интендированию означало бы, что предмет полностью известен в своем сущностном устройстве до того, как над ним будет проведена интенциональная работа. Получается, что вне и помимо феноменов мы имеем исчерпывающее знание о том, каковы должны быть эти феномены. Опыт совпадает с рефлексивным анализом опыта. «Сами вещи» оказываются избыточны по отношению к сознанию.

Марксизм о происхождении и сущности сознания

В середине XIX века место и роль философии сознания в жизни общества и отдельного индивида еще не была в достаточной степени осмыслена социальной наукой. Поэтому не удивительно, что создатели марксистской философии не посвятили этой проблеме специальной работы, хотя в своем творчестве в полной мере осознавали колоссальную важность этой проблемы и уделяли ей большое внимание. Одним из подтверждений этого является анализ сознания уже в самых первых работах и, в частности, в «Святом семействе», «Тезисах о Фейербахе» и «Немецкой идеологии».

Существенный вклад в разработку философии сознания внесли последователи классического марксизма, среди которых следует особо выделить В.И. Ленина, А. Грамши, Д. Лукача, Л. Альтюссера. Нельзя не отметить также значительную роль советских ученых — философов, психологов, представителей других наук, которые, руководствуясь марксистскими принципами, углубляли наши знания и представления о сознании.

А теперь более предметно рассмотрим точку зрения марксизма на такие фундаментальные проблемы сознания, как:

- происхождение сознания и его естественно-исторические предпосылки;
- природа сознания и его структура;
- социальная сущность сознания и его активность, индивидуальное и общественное сознание.

Марксизм считает, что появлению сознания у человека предшествовал длительный период, охватывающий сотни тысяч лет, «интеллектуального» развития животных, заключавшийся в приспособлении, адаптации к постоянно изменяющимся природным условиям, видовым и межвидовым отношениям. Формирование психического отражения окружающего мира появляется лишь на высоком уровне организации материи по мере образования и развития материального носителя — нервной системы. Первоначальной, можно сказать, наиболее примитивной, формой отражения, присущей всему органическому миру, становится раздражимость, которая со временем в процессе последующей эволюции превращается в чувствительность, характеризуемой способностью воспринимать окружающие предметы и явления путем ощущений. У позвоночных животных в силу присущей им анатомической и физиологической структуры формируются самые примитивные психические свойства, благодаря которым становится возможным

анализировать разнообразные раздражители, воздействующие одновременно, путем восприятия, то есть целостно, в форме образа.

Биологическая природа человека и животных дает основания считать, что первоначально, на самых ранних этапах, формирование психических способностей у них шло более или менее идентично, но затем, по мере вовлечения человека в трудовую деятельность, начинается качественная дифференциация. Научно доказано, что психические качества животных практически полностью детерминированы природной средой и их инструментальная функция заключается в адаптации к окружающему миру. Человек же в процессе перехода от потребления готовых природных ресурсов к трудовой деятельности качественно видоизменяет свою психику. Функционально это проявляется в упразднении инстинктивных основ психики и формировании сознательной, социально-мотивированной психической деятельности. Создаваясь и развиваясь в процессе труда, сознание одновременно проявляет себя в труде, индивидуальном и общественном, через сознание человеческой природы или, опираясь на современные научные достижения, ноосферической среды¹. В «Диалектике природы» Энгельс анализирует дальнейшее развитие сознания, структурирует его, определяет орган его производящий, которым выступает сложноорганизованный мозг, являющийся по своей структуре и выполняемым функциям многократно сложнее, чем самая современная компьютерная техника. В свою очередь сам мозг формируется и оказывается способным к выполнению все более усложняющихся психических функций в силу углубления и расширения чувственно-предметной деятельности и социальных отношений, а также разнообразных форм знаковой (языковой, математической и т.п.) коммуникации².

Важнейшим фактором, способствовавшим качественному изменению сознания, являлось использование человеком орудий труда для создания новых самим человеком сделанных вещей и предметов. Использование орудий труда и разнообразных форм коммуникаций, в первую очередь языковой, способствовало параллельно с предметно-чувственной деятельностью осуществлять опосредованные действия, которые в конечном итоге вели к становлению человека как мыслящего, созидającego начала. Поскольку человек находился в среде себе подобных и был вовлечен в совместную деятельность, ему органически необходима была система знаков, важнейшая роль в которой принадлежит в первую очередь языку. Марксизм, с полным на то основанием является одним из первых признавших определяющую роль языка для окончательного выделения человека из животного мира. Вместе с трудовой деятельностью это способствовало формированию фундаментальных основ его сознания. «Язык, — писали классики марксизма, — так же древен, как и сознание; язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание»³.

Трудно переоценить роль языка в формировании сознания. Благодаря языку — устному, письменному, символическому — на абстрактном идеальном уровне возникают и закрепляются знания об окружающем человека мире, формируется

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 19.

² Маркс К., Энгельс Ф. Там же Т. 20. С. 490.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 29.

понятийное мышление и самосознание. Именно язык, используемый в процессе обучения, обеспечил исследование человеком трудовых навыков и социальных достижений предшествующих поколений, что, в конечном счете, способствовало поступательному развитию человечества.

Согласно марксизму, сознание в своем развитии прошло две стадии. Первая, характеризующаяся как стадное сознание, — существует около миллиона лет, вторая — сознание разумного человека, согласно современным представлениям, длится около ста тысяч лет вплоть до нашего времени. Маркс и Энгельс рассматривают первоначальную стадию формирования сознания как «чисто стадное сознание», сутью которого было «осознание ближайшей чувственно воспринимающей среды и осознание ограниченной связи с другими людьми и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида»⁴. На этом этапе сознание человека представляло собой не что иное, как чувственное представление и самую примитивную форму обобщений. Только потом, по мере усложнения и углубления трудовой деятельности и социальных отношений, начинают формироваться такие атрибуты мышления, как суждения, представления, умозаключения.

Стадийное сознание по существу мало чем отличалось от сознания отдельных индивидов и представляло собой идентичное представление о мире и самих себе. На уровне *homo sapiens* сознание людей начинает разграничиваться, детализироваться и проявлять себя в разнообразных формах осмысления окружающего мира и умственной деятельности. На этом этапе, который продолжается и сейчас, происходит постепенно разделение сознания на индивидуальное и общественное, начинает формироваться самая ранняя форма представлений о мире, обществе и человеке — мифология. В последующие столетия и в наше время развитие сознания — общественного и индивидуального — определялось главным образом трудовой деятельностью человека, его способностью не только пользоваться природными ресурсами, но и создавать, используя свой интеллект, принципиально новые материальные и духовные ценности.

Рассматривая вопрос о сущности сознания и его структуре, марксизм исходит из того, что сознание есть свойство высокоорганизованной материи. Одним из предметных подтверждений этого утверждения является то, что у человека носителем, созидателем сознания является самая сложная и высокоорганизованная его часть — человеческий мозг. Необходимо также учесть, что, согласно марксизму, отношение сознания к материи является основным вопросом философии во всех формах его проявления. В соответствии с современными достижениями науки, человеческий мозг имеет такую структуру, что может не только получать, хранить и перерабатывать информацию, но и разрабатывать и осуществлять программу действий, направленную на выполнение поставленной задачи.

Мышление человека, его сознание существуют реально, но это не объективная, а субъективная реальность. И индивидуальное, и общественное сознание являются субъективным образом объективного мира и того мира, ноосферического, который создает сам человек.

Структура сознания определяется его основной функцией, которой является процесс познания объективной действительности, а его результаты — знание. Способ, каким существует сознание, и каким нечто существует для него, это —

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 29.

знание⁵. Сознание нельзя сводить только к познанию. Оно включает в себя отношение человека к окружающему его миру, значительная роль в котором принадлежит эмоциям. Важнейшей составляющей сознания является его активность, способность создавать новое.

Помимо сознания существует также бессознательное, или подсознательное. Оно включает в себя ощущения, представления, мышление, а также навыки, инстинкты, интуицию и наследственные особенности людей, функционирующие на подсознательном, нефиксируемом сознанием уровне.

Важным структурным элементом сознания является самосознание. Самосознание — это более высокий уровень сознания. Под ним подразумевается способность индивида или группы людей осмысливать свои действия и поступки, положение в коллективе и в обществе в целом. Самосознание бывает индивидуальным и коллективным. Одним из примеров социального сознания является знаменитое изречение Маркса о превращении «класса в себе» в «класс для себя».

А теперь рассмотрим идеи марксизма о социальной сущности сознания, его активности и соотношении индивидуального и общественного сознания. Нелишне будет вспомнить, что первым, кто высказал догадку о социальной сущности человека, был Аристотель, который квалифицировал человека как «политическое животное». В отличие от других философских концепций марксизм однозначно говорит о социальной природе сознания. Вне человека и человеческих отношений сознание не только не может существовать, но и не могло бы возникнуть. «Сознание, — пишут основоположники марксизма, — с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди»⁶. Носитель, производитель сознания — мозг находится не в статическом положении, а в постоянном изменении. Он развивается вместе с развитием человека и человечества. Именно благодаря этому мозг начинает осознавать происходящие в обществе события и формировать свое представление о них.

Сознание, как уже отмечалось раньше, бывает индивидуальным и общественным. И первое, и второе является продуктом развития индивидов и человечества в целом. У индивидуального и общественного сознания много общего, но есть и существенные различия. Важнейшим из них является то, что если индивидуальное сознание отражает и творит мир через призму личностного осмысления окружающей действительности, то общественное сознание — это отражение и осмысление людьми всего многообразия своего бытия, посредством языка в таких формах своей деятельности как религия, наука, философия, мораль, политическая и правовая идеология, народная мудрость, национальные традиции и обычаи. Общественное сознание, в силу важности выполняемых функций, обладает очень сложной структурой и различными уровнями. Его важнейшими компонентами являются религия, философия, наука, искусство, этические нормы, политика и право. Качество, полнота общественного сознания проявляется на разных уровнях — от обыденного, массового сознания до научного, теоретического мышления. В социальном измерении общественное сознание, согласно марксизму, позиционирует себя главным образом как классовое, сословное, групповое. Однако в нем нетрудно заметить существование также общественных, общенациональных и

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, М., 1956. С. 633.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 29.

общегражданских интересов. Наиболее зримо это проявляется во время стихийных бедствий и социальных катаклизмов, таких как, например, отечественные и национально-освободительные войны.

Важнейшей частью общественного сознания является идеология. В отличие от обыденного сознания, которое формируется само собой, стихийно, в процессе самой жизни, взаимодействия между людьми и является результатом прямого и опосредованного восприятия окружающего мира, идеология выступает как продукт сознательной деятельности. Идеология — это система воззрений и идей, выражающая экономическую и социальную сущность общества, положение, интересы и цели определенных классов и социальных групп. Ее целью является сохранение или изменение существующей общественной системы. Идеологии принадлежит огромная роль в развитии отдельного человека и человечества в целом. Поскольку общественное сознание в целом, в том числе и идеология, обладает определенной самостоятельностью, оно оказывает существенное влияние на все сферы человеческого бытия, а в переходные периоды может стать решающим фактором происходящих в обществе изменений. Эту сторону идеологии емко выражает известное марксистское положение о том, что когда идеи овладевают массами, они становятся материальной силой.

Общественное сознание формируется и развивается согласно определенным социальным законам. Исторически оно детерминируется развитием общественного бытия. Изменения, — эволюционные или радикальные, — происходящие в общественном сознании, зависят в первую очередь от социальных перемен, происходящих в общественном бытии.

Индивидуальное сознание возникает и исчезает вместе с человеком. Оно выражает его жизненный путь, особенности его воспитания, образования, воздействия на него отдельных личностей и социальных концепций.

Общественное сознание является необходимым условием формирования и существования индивидуального сознания. При этом надо иметь в виду, что, когда речь идет об общественном сознании, то надо абстрагироваться от всего индивидуального, личного и оперировать идеями, концепциями, доминирующими в данном обществе в целом или же в деятельности определенного класса.

Между общественным и индивидуальным сознанием постоянно происходит взаимодействие и взаимовлияние. Однако точно так же, как общество нельзя рассматривать как арифметическое сложение отдельных личностей, так и общественное сознание нельзя понимать как «сумму» сознаний отдельных личностей. Общественное сознание — это особая духовная субстанция, которая живет своей относительно самостоятельной жизнью, оказывает влияние на людей и обязывает их считаться с исторически сложившимися нормами общественного сознания, существующими вполне реально, хотя и не в материализованной форме.

Влияние общественного сознания на индивидуальное и индивидуального на общественное многообразно. Разработанные обществом в процессе своего развития нормы сознания становятся руководством, убеждениями для индивидов в их деятельности. В свою очередь, индивидуальные взгляды и убеждения могут стать общественной ценностью, превратиться в социально значимую силу, когда они войдут в состав общественного сознания.

После Маркса и Энгельса проблема сознания, как это уже отмечалось раньше, продолжала оставаться одной из важнейших для его последователей, кото-

рые внесли значительный вклад в ее исследование. Одним из примеров, подтверждающих это, является гносеологическое осмысление сознания В.И. Лениным. Выступая против ошибочного отождествления И. Дицгеном, немецким философом XIX, сознания с материей, Ленин так характеризует противопоставление материи духу: «...Это противопоставление не должно быть «чрезмерным», преувеличенным, метафизическим, это бесспорно (и в подчеркивании этого состоит большая заслуга диалектического материалиста Дицгена). Пределы абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления суть именно те пределы, которые определяют направление гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой»⁷.

⁷ Ленин В.И. ПСС. Т. 18. С. 259.

Становление ноосферы — этап развития сознания

В.И. Вернадский в начале XX столетия сформулировал научное положение согласно которому наша Планета Земля вступает в новую стадию развития — стадию Ноосферы, когда сфера Разума Человека становится новой геологической и соответственно общепланетарной силой. И эта сила становится ведущей в эволюции жизни всех царств природы на Планете. Он писал: «С появлением на нашей планете одаренного разумом живого существа планета переходит в новую стадию своей истории. Биосфера переходит в ноосферу. Больше того, мы, видимо выходим за пределы планеты, так как все указывает, что действие — геохимическое — разума, жизни цивилизованного человечества не остановится размерами планеты»¹. Концепция ноосферы зафиксировала реальность того факта, что человечество к современному этапу развития выработало способность к разумной деятельности столь высокого уровня значимости.

Выдающийся палеонтолог, философ, теолог, священник-иезуит, один из первых первооткрывателей синантропа П. Тейяр де Шарден, работая в Париже непосредственно в содружестве с Вернадским, истолковал понятие ноосферы как особой реальности, именно как особого пласта мысли, образующего особую оболочку нашей планеты. И этот пласт не может произвольно и безнаказанно вторгаться в закономерности биосферы и природы в целом.

По существу речь идет о формировании на Планете нового типа материи способной воплотить более высокие формы и цели эволюции человеческого Сознания и Разума и соответственно человеческой деятельности.

Глубинные сдвиги в объективной реальности жизни нашей планеты объявляют вызов философии. М. Хайдеггер четко ответил на этот вызов. Он указал ключевой путь обновления философии: «Путь открытия новых смыслов есть путь движения к первоисточнику, в котором заложено их универсальное разнообразие». Этот путь к первоисточнику был изначально заложен в той особой форме обретения знания которая была названа Платоном как «эзотерический, или внутренний путь познания». Обучение этому пути проходило в закрытых школах — в отличие от «экзотерического пути», к которому приобщалась вся масса обучающихся.

Эзотерический путь познания всегда возбуждал некоторую настороженность и чаще всего — откровенно негативную реакцию. Это было практически

¹ Вернадский В.И. Труды по истории естествознания. М., 2000. С. 398.

неизбежно — ведь оно объявлялось как закрытое, темное, мистическое и небезопасное знание, несовместимое со строгим научным познанием.

Лишь в начале XX века научная мысль и практика научного исследования настолько возросли, что приоткрылся доступ к строгому научному изучению феноменов, которыми оперировала эзотерика. Знаменательно, что именно этот рост научного знания позволил выявить и сформулировать два коренных научных постулата, которые уже были упомянуты выше.

Первый постулат утверждает, что фокусной точкой эволюции становится Принцип Разума. И именно через объективную реальность Разума изначально (как это утверждали эзотерические учения) осуществляется единая интегративная работа всех четырех царств природы (минеральное, растительное, животное и человеческое царства). Именно этот принцип интегративности отмечает Хайдеггер.

Так, в начале XX века была преодолена планка дарвиновского понимания эволюции. И этот факт удивительным образом был отражен в высказывании Вернадского о том, что лишь в начале XX века человечество осознало древность человеческой культуры. И одновременно с этим начинают возникать науки о человеке: социология, психология, культурология и другие. Одновременно происходит сдвиг в исторических науках, возникает аксиология и т. д.

Фокусировка внимания на теме «Человек» привела к фокусировке внимания на Принципе СОЗНАНИЯ. Не Разум сам по себе, но Разум, вобранный в жизнь Сознания, — вот что становится фактором эволюции в настоящее время. Это есть второй постулат современной философии.

В эзотерических учениях изначально говорилось о том, что «со временем» состоится переход из четвертого в пятое царство природы, и что ведущим принципом пятого царства станет Принцип Души. Сознание есть выражение объективной реальности Принципа Души. Именно формирование и раскрытие данной реальности и становится центром притяжения внимания к Принципу Сознания.

Так начинает устанавливаться второй шаг в раскрытии классической троичности Дух — Душа — Тело как троичности Дух — Сознание — Разум.

Каждому элементу этой троичности соответствует определенное качество материи: Воля есть материя Духа (Согласно Шри Юктишвару — автору книги «Святая наука»), материя Сознания Души (Сознание как воплощение жизни Души) и материя физического тела, воплощающая Разум всех царств природы.

По Аристотелю, Душа есть неотделимый от тела принцип, обладающий целеустремленностью и организующий его, это энтелехия тела, целеустремленная энергия, движущая сила, превращающая возможность в действительность. Душа не может существовать без тела, но сама она имматериально и нетелесна. Именно душа придает смысл и цель жизни².

Е.И. Рерих: «Беда в том, что разум человека разобщился со своим источником, Разумом Космоса. Будучи частью Космоса, человек не видит своей солидарности, своего единства с Космосом. И наблюдения над явлениями природы не рожают в нем аналогий. Между тем лишь в этих наблюдениях и сопоставлениях с человеческой сущностью нужно искать ключи ко всем Тайнам Бытия, а, следовательно, и разрешение многих проблем в жизни»³.

² Аристотель. Сочинения. О душе. Калининград, 2002. С. 77.

³ Культура и время. № 3 / 4, 2003. С.187.

К сожалению, не уделяется должного внимания тому, что троичность Дух — Сознание — Разум представляет собой уникальную иерархически организованную единую целостную структуру. Соответственно обходится стороной вопрос о соотношении знания и познания. Соответственно зависает и вопрос о трактовке ведущих категорий философии — онтологии и теории познания.

Камнем преткновения оказывается все еще сохранившееся в нас негативное и недоверчивое отношение к принципу Духа. Категорию духа подменяют психологической категорией «духовность», и тем самым сразу утрачивается высшая точка ориентации сознания. Своей экспрессивной и всепоглощающей деятельностью ум подавляет высшее Сознание и совершенно игнорируется тот мощный источник силы жизни, который строится связью ума и сердца. Активизации Сознания — импульс, ведущий к изменению структуры.

Мир как горизонт Других

В данной работе производится феноменологический анализ интерсубъективности исходя из теории мира как горизонта конечного опыта. Работа представляет собой раздел диссертации под названием «Трансцендентальный горизонт и границы жизненного мира (в свете проблемы мирности мира)» из главы 1 — «Мир как горизонт восприятия».

1. Другие как объекты в мире и жизненные единства.

Роль Других в расширении мира

Феноменологически мир открывается не просто как поле природных вещей, но как горизонт, из которого нам встречаются другие сознания. Мир представляет собой горизонт Других¹. Как и я сам, Другие воплощены в живых телах, находящихся и действующих в поле вещей органической и неорганической природы. Одушевленные живые тела, таким образом, образуют дискретное подмножество на множестве внутримирных вещей. Почему же тогда говорится о Других как о горизонте, и, более того, мир как горизонт и есть горизонт Других? Почему Другие играют столь привилегированную роль в раскрытии мира?

Очевидно, что наша связь с Другими теснее, чем с неодушевленными объектами. Как и я сам, Другие являются не просто телами, но «жизненными единствами» (*Lebenseinheiten*)², связанными друг с другом не просто телесным существованием, но различными жизнеотношениями (актами, ориентациями), вовлекающими их в общую жизненную взаимосвязь. Другие изначально вплетены в структуру индивидуального жизненного единства, для которого они представляют собой как бы опорные точки, пункты центрации. Именно поэтому Другие

¹ О «горизонте Других» см.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 250; Он же. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 220 сл.; *Husserl E. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Endlichkeit der Natur // Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl. Cambridge (Mass.), 1940. P. 318; Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 459, 465.*

² Термин В. Дильтея, см., например: *Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. соч. 16 т. Т. 1. М., 2000. С. 176.*

важны друг для друга иначе, чем важны для них неодушевленные вещи или животные. Эта особая значимость выражается в том, что присутствие Других накладывает свой отпечаток на весь мирогоризонт, а мир для человеческого присутствия с самого начала является «общим миром» («междумирием», *intermonde*)³.

Подобно тому, как все внутримирные объекты имеют какие-то типические характеристики, представляя как знакомые и незнакомые, тематические и нетематические, данные «вживе» и скрытые, латентные, определенная типика распространяется и на горизонт Других. Прежде всего, Другим свойственно принадлежать к некоторому сообществу, т. е. быть Другими для Других. В рамках моего сообщества на переднем жизненном плане находятся лично знакомые Другие, Другие «ближнего круга», жизненные взаимосвязи которых так или иначе сплетаются с моей жизнью. Периферия моей жизненной взаимосвязи ограничена неопределенным горизонтом «людей» — это Другие «дальнего круга», анонимные Другие, попадающие в горизонт моего жизненного интереса, как правило, случайным образом. Исключением из множества анонимных Других являются публичные персоны, характеризующиеся своего рода известностью «без обратной связи». Далее, в горизонте «дальних» Других лежат чужие сообщества, которые сущностным образом могут восприниматься нами только извне и члены которых в массе своей пребывают для нас в анонимности.

Благодаря Другим в горизонте индивидуального опыта образуются своего рода «окна», через которые сфера опыта расширяется и обогащается. Наши сведения о мире являются большей частью косвенными, т. е. почерпнутыми не в собственном наглядном опыте, а заимствованными через Других. Их опыт по необходимости расходится с моим опытом в пространстве и во времени; кроме того, Другие общаются с другими Другими. Через Других я оказываюсь косвенным образом связанным с другими странами (раздельное существование сообществ в пространстве)⁴ и временами (раздельное существование сообществ во времени, связь поколений)⁵. Через Других мир не только расширяется для меня в географическом и историческом направлениях, но и обогащается научно верифицированными данными. Таким образом, благодаря контакту с Другими в горизонте личного опыта формируется картина мира, в которую поступают сведения, непосредственно этим опытом не подкрепленные и имеющие характер репрезентаций (представлений), складывающихся и передающихся в опыте совместном, intersубъективном.

2. Intersубъективность и объективность: проблема «превосхождения»

Теперь перейдем к описанию корреляции intersубъективности с объективным миром, раскрывающимся посредством этой корреляции. Другие появ-

³ См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 455; Он же. Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 350.

⁴ См.: *Husserl E. Grundlegende Untersuchungen...* S. 307.

⁵ См.: *Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass: Dritter Teil. 1929–1935 // Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XV. Den Haag, 1973. S. 200; Гуссерль Э. Кризис... С. 334.*

ляются в поле внутримирных объектов не просто как объекты, но и как субъекты, открывающие мир со своей стороны, имеющие собственные горизонтные поля и способы данности, «формирующие: собственный мир»⁶. Горизонт, в котором мир предстает Другому, — это противогоризонт, горизонт, разворачивающийся мне навстречу, поскольку всякий Другой встречает меня «лицом к лицу», т. е. со стороны, противоположной моему направлению взгляда. Точки индивидуации, откуда мне навстречу раскрываются противогоризонты, представляют собой своего рода разрывы в моем горизонтном поле.

Горизонт, в котором мир открывается Другому, отличен от моего горизонта, хотя может частично с ним пересекаться. Здесь срабатывает отношение «тождества неразличимых»: разные субъекты не могут иметь те же самые явления вещи в одно и то же время⁷. То, что для одного сознания принадлежит к области явного, для другого всегда частично или полностью скрыто, латентно. С другой стороны, быть скрытым во внутреннем или внешнем горизонте — означает возможность быть воспринятым другим сознанием. Именно это сообщает объектам отпечаток принадлежности к общему миру: «объективный объект» — это объект в возможности быть воспринятым Другим. В самой объективности присутствует взгляд Другого (даже если он не является, как полагал Гуссерль, конститутивным для самой объективности), а интенциональная жизнь отдельного сознания оказывается внутренне (*intrinsisch*) интерсубъективной⁸.

Таким образом, объекты должны рассматриваться на пересечении моей интенциональной перспективы с перспективами, принадлежащими другим сознаниям. Объекты существуют в горизонте моего восприятия как существующие в общем мире; в каждой отдельной перспективе просвечивают другие горизонты и перспективы. Как возможно такое объединение, или слияние, перспектив?

В «Идеях II» Гуссерль, наряду с интенциональными отношениями между субъектами и объектами (которые имеют свою обратную сторону в отношениях между интенциональными актами отдельных субъектов), указывает и на особые отношения, устанавливающиеся между самими субъектами. В отличие от каузальных связей между объектами, они «устанавливаются между актами и мотивациями одного и другого субъекта через вчувствование (*Einfühlung*)»⁹. Посредством вчувствования интенциональность каждого субъекта «удивительным образом проникает в интенциональность другого, и наоборот»¹⁰. Разные субъекты знают, что они воспринимают одни и те же вещи, пусть и в различных аспектах, поскольку посредством вчувствования они как бы угадывают, что взгляд Другого падает на ту же самую вещь; встречаясь друг с другом взглядами, они схватывают и свою сопричастность одним и тем же объектам, одной и той же ситуации, понима-

⁶ См.: Рукёр П. Кант и Гуссерль // *Интенциональность и текстуальность: Философская мысль Франции XX века*. Томск, 1998. С. 186.

⁷ См.: Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* // *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Bd. IV. Den Haag, 1952. S. 206.

⁸ См.: Orth E. W. Edmund Husserls «Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie»: *Vernunft und Kultur*. Darmstadt, 1999. S. 83.

⁹ Husserl E. *Ideen...* S. 233.

¹⁰ Гуссерль Э. Кризис... С. 335.

ют, что находятся вместе. Перспективы, принадлежащие разным субъектам, схватываются ими как перспективы явления одного и того же объекта, поскольку субъекты тут же видят друг в друге участников пересекающихся перцептивных событий, которые в этом пересечении образуют одно, разделяемое ими, событие контакта с одной и той же вещью.

Проблемой теперь является установить, исчерпывается ли во множестве интенциональных перспектив вся полнота возможных явлений объекта, или, если обобщить проблему, заключается ли в универсальной интересубъективности вся полнота возможного в мире опыта. Согласно принципу интенциональной корреляции, быть для сущего — значит быть осмысленным, т. е. каким-либо образом — актуально или потенциально — интендированным. Этот принцип приводит к своего рода трансцендентальному тоталитаризму, когда объективный мир отождествляется с интересубъективной сферой, взятой в ее полном охвате, и мыслится как конституирующийся в ней: он «уже не *трансцендирует* в собственном смысле эту сферу и ее собственную интересубъективную сущность, но принадлежит ей как *имманентная* трансцендентность»; он «сущностно связан с интересубъективностью, которая сама конституирована в идеальной бесконечной открытости и отдельные субъекты которой наделены взаимно соответствующими и согласующимися конститутивными системами»¹¹. По Гуссерлю, мир является бесконечно (*in infinitum*) открытым целым. Этой форме открытия мира должна соответствовать и форма интересубъективности, к сущности которой, действительно, принадлежит незамкнутость, возможность всегда включить еще одно сознание. Но, даже в случае бесконечно открытого параллелизма между объективностью и интересубъективностью, имеющаяся между ними корреляция исключает возможность по-себе-бытия объективно сущего, а значит, сводит последнее к бытию актуально или потенциально интендированным¹².

Избежать подобной трактовки объективности можно, только отказавшись от трансцендентально-конститутивной трактовки субъективности и интересубъективности. Если субъекты не конституируют мир, но лишь *открывают* его посредством своего телесно погруженного в вещи присутствия, то ясно, что среди вещей всегда остаются неинтендированные слои: полнота их внутренних горизонтов, внутренних определений всегда превышает их встроенность в ту или иную перспективу, а во внешнем, уходящем в мир, горизонте всегда находятся объекты и целые объектные поля, не включенные на данный момент ни в какие перспективы и системы ожиданий, не втянутые ни в какой «мир-ноэму», предоставленные своему по-себе-бытию. Поэтому конечные субъекты являются не «*cogitationes*,

¹¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 211 сл.

¹² Сфера трансцендентальной интересубъективности в ее тотальности охватывает всех мыслимых субъектов и все сообщества и представляет собой «сеть» жизненных миров (см.: *Waldenfels B. In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt a.M., 1985), в каждом из которых конституируется своя картина мира, представляющая только один из аспектов мира вообще. «С трансцендентальной точки зрения, каждый из различных миров — с соответствующей репрезентацией мира — должен рассматриваться как мир-ноэма, так что один и тот же мир конституируется через систему ноэм, точно так же, как один и тот же объект репрезентируется системой ноэм» (*Walton R.J. World-experience, World-representation, and the World as an Idea // Husserl Studies*. № 14, 1997).

заключенными в своей имманентности, а сущими, в рамках которых не укладывается их мир», превзойденные (*depassés*) им¹³. В свою очередь, сегменты мира, включенные в чьи-либо интенциональные перспективы (системы перспектив), осваиваются как определенным образом сконфигурированные, воспринимаемые в тех или иных устойчивых аспектах. Однако эта конфигурация возникает только в феноменальной сфере, не имея приложения к вещам как таковым, которые, будучи закрытыми от воспринимающего взгляда и замкнутыми на себя, не включены в интенциональные отношения и не несут на себе феноменального «флёра».

Факт включенности вещей в некоторую интенциональную систему не отменяет их самостийности — они могут даже впервые конституироваться посредством объективирующей их интенциональности (как, скажем, жизнь города конституируется в интенциональной системе, объединяющей его жителей). Хотя некоторые вещи (например, туристические достопримечательности) уже основательно «затерты», каждая новая перспектива открывает сущее заново, каждый может быть «первооткрывателем». Это означает многослойность интенциональной «карты» мира: на ней проступает сложная игра светотени, в которой освещенность не отменяет затемненности, а открытость — сокрытости. Под «сеткой» intersубъективно производимых и разделяемых типических представлений, охватывающей все сущее, мир продолжает жить своей неподотчетной никому жизнью.

¹³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 450.

Содержание

Проблемы сознания в классической традиции

Белая И.В. Учение о сознании в даосской «патристике»: Ван Чунъян и методы совершенствования сознания в «Трактате о чистоте и спокойствии»	5
Титаренко И.Н. Современные проблемы философии сознания и лингвистические идеи стоиков	11
Кузнецов В.Н. Проблема сознание-тело в философии Нового времени	18
Артамонова Ю.Д. «Трансцендентальная проблема» Декарта глазами Гуссерля и Декарта	25
Вархотов Т.А. Картезианская антропология как эпистемологическая рамка современной философии сознания	30
Майданский А.Д. Понятие самосознания у Спинозы	41
Хитров А.В. Джон Локк, Лоренс Стерн и метафоры сознания в философской психологии XVIII века	45
Катречко С.Л. «Назад к...»: от Канта к Гуссерлю	55
Шалютин Б.С. Ментальное и материальное, или вперед к Канту и дальше вперед	62

Аналитическая философия сознания

Блохина Н.А. Рационалистическое понимание каузальности Дональдом Дэвидсоном	71
Васильев А.Ф. Интерпретивизм и проблема акразии	79
Васильев В.В. Кока-кола и секрет Китайской комнаты	86
Веретенников А.А. Функционализм и теория тождества	95
Волков Д.Б. «Сильная версия искусственного интеллекта»	105
Гарнцева Н.М. Сознание как комплекс мемов	114
Гаспаров И.Г. Представимость зомби и психофизическая проблема	121
Гаспарян Д.Э. О физическом и логическом типах отношений между сознанием и телом	128
Золкин А.Л. Гипотеза «языка мышления»	134
Лебедев М.В. О проблеме экстерналистского обоснования априорного знания	140
Мареева Е.В., Мареев С.Н. О различии психики и сознания (против Д.К. Деннета)	146
Мартынов К.К. Где находится значение: дискуссия между Сёрлом и Патнемом	155
Орлов В.В. Проблема идеального	159
Сапрыгин Б.В. На самом ли деле это антиментализм? Анализ представлений Х. Патнема о референции ментальных репрезентаций	165

Сокулер Э.А. Как избавиться от власти «картезианской парадигмы»?	173
Хасин Г. Сознание и самопознание	186
Черняк А.Э. К вопросу о каузальной эффективности ментальных свойств	192
Юлина Н.С. Дэниел Деннет о снятии оппозиции детерминизма и свободы воли	200

Методологические проблемы философии сознания

Герасимова И.А. Динамический подход к проблеме сознания	213
Гриценко В.П. Философия сознания: в поисках смысла	220
Долгова О.А. К вопросу об активном характере сознания	227
Журавлев И.В., Тхостов А.Ш. Многомерность сознания: от феномена к явлению	233
Кузнецов В.Ю. Проблема сознания и порядка рефлексии	240
Метлов В.И. Комплексный подход к проблеме сознания	247
Невважай И.Д. Сознание и признание сознания «другого» (Методологический аспект анализа сознания)	250
Никитина Е.А. Проблема единства сознания: основные подходы	255
Суркова Л.В. Научная рациональность: от парадигмы мышления к парадигме сознания (постнеклассическая рациональность как квантовая рациональность)	262
Шульга Е.Н. Философии сознания: концепции, подходы и теория интерпретации	268

Междисциплинарные аспекты философии сознания

Агейкина С.В. Когнитивный подход к сознанию	277
Ардаков А.А. Концепт сознания в онтологическом каркасе антропного принципа	282
Засюков В.Л. Логический функционализм и проблема сознания	289
Древаль А.В. Потенциальный и актуальный интеллекты в теориях психологии интеллекта	297
Злоказов В.Б. Естественный интеллект в свете кибернетического опыта по созданию интеллекта искусственного	307
Зотов А.Ф. Логико-семантические предпосылки исследовательской программы искусственного интеллекта	314
Косилова Е.В. Изучение сознания в психологии	324
Кричевец А.Н. Априори психолога	331
Лебедев А.Н. Нейронные предикторы поведения	338

Левченко Е.В. Феноменология сознания Гегеля как гносеологическая интенциональность художественного творчества	339
Плохова М.А. Соотношение сознания и бессознательного в квантовой методологии	349
Постникова Т.В. Воображение и кинематограф: конструирование образов в сознании	356
Шейко О.С. Человеческое сознание и социобиология	365
Шрейбер В.К. Ещё раз об идеальном, информации и новом физикализме	368
Яковлев В.А. Структура креативного акта и проблема сознания	376

Постклассические и неклассические теории сознания

Агафонова Е.В. Топо(идео)логичность сознания и выстраивание нарративного образа «Я»	385
Бетильмерзаева М.М. К вопросу о природе сознания	391
Верстин И.С. Дискуссия о «прелогическом» сознании и ее значение для постановки проблемы об историческом развитии логики мышления	396
Гиренок Ф.И. Сознание и самость	398
Добренкова Н.А. Немецкая философская антропология XX века о сознании и психике человека	402
Ефимова И.Я. Трансцендентальная природа сознания	410
Иванов Е.М. Сознание и психофизическая проблема	415
Каган Е.В. Образ безобразия: априорные образы и априорные знания	423
Комаров С.В. «Топология субъективности» Ж. Делеза	431
Костикова А.А. Воображающее сознание в философии субъектности XX века	435
Кузьмин А.А. Нормативно-функциональная картина сознания в феноменологии Гуссерля	440
Кутырев В.А. О конце сознания и начале мышления	446
Никитина Н.И. Роль сознания в духовной трансформации крови как живой и разумной среды	455
Сафронов П.А. Феноменология Э. Гуссерля и проблема сознания (на материале «Идей I»)	457
Титов В.Ф. Марксизм о происхождении и сущности сознания	463
Федоров В.М. Становление ноосферы — этап развития сознания	469
Фролов А.В. Мир как горизонт Других	472

Философия сознания: классика и современность:
Вторые Грязновские чтения

Подписано в печать 10.04.2007 г.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Формат 70х100/16. Тираж 500 экз.
Заказ № 4916

Электронный вывод и печать в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6