

ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ

Д.В. Винник

Наиболее значимой с эмпирической точки зрения является проблема ментального содержания психических актов. Применительно этой проблеме самой перспективной оказывается позиция экстернализма, который является результатом развития теории систем и функционализма. Развитие этих теорий неизбежно ведет к пересмотру системных границ человеческого существа с точки зрения современной квантовой физики и кибернетики. Экстернализм наиболее адекватен в области когнитивных наук, что соответствует практическим потребностям человечества начиная от перспектив переноса когнитивных функций на внешние устройства и заканчивая внедрением кибернетических имплантантов непосредственно в кору головного мозга.

Ключевые слова: философия сознания, когнитивные науки, ментальное содержание, экстернализм, функционализм, гедделевский аргумент, интенциональность, рефлексия.

Одной из классических проблем философии сознания, наряду с психофизической проблемой, проблемой происхождения и генезиса сознания, проблемой логической и вычислительной природы интеллекта или проблема «гедделевского аргумента», проблемой создания искусственного интеллекта, проблемой онтологической природы чувственных данных, проблемой психической причинности, проблемой тождества личности и единства сознания, проблемой объяснения природы самосознания или рефлексии (интроспекции), проблемой соотношения структурной и феноменальной дескрипции сознания, проблемой соотношения психологической и физической дескрипции, проблема онтологической природы ментального содержания. Следует отметить, что большинство перечисленных проблем представляют собой в первую очередь не трудноразрешимые противоречия между различными положениями, а некие фундаментальные вопросы, потребность в ответе на которые имеет большую значимость как для философии, так и для науки.

Психофизическая проблема является, пожалуй, одной из самых древних философских проблем. Суть ее заключается в вопросе: каким образом соотносится душа и тело? Или, в более современной формулировке: как

соотносятся психические и физические свойства? Вопрос о первичности сознания или материи остается до некоторой степени актуальным, однако сегодня считается достаточно наивным в контексте современного знания о физической реальности. Он сохраняется в форме вопроса: являются ли психические свойства супервентными по отношению к физическим свойствам и, напротив, являются ли психические свойства необходимым дополнением к наиболее фундаментальным свойствам физической реальности [1]? В настоящее время в этой сфере конкурируют эмерджентизм и панпсихизм материалистического толка. С точки зрения эмерджентизма, ментальные свойства супервентны только по отношению к сложным макрофизическим свойствам, возникающим на определенном, очень высоком (биологическом) уровне развития форм движения материи [2]. С точки зрения панпсихизма, ментальные свойства суть необходимые атрибуты самых фундаментальных физических событий [3].

Проблема происхождения или генезиса сознания является амбивалентной естественнонаучной и философской проблемой. Ее можно сформулировать в виде ряда вопросов. Во-первых, на каком филогенетическом уровне эволюции живых существ появляется такое свойство высокоорганизованной материи, как сознание? Во-вторых, каковы условия сложности системы, при которых система может обладать сознанием или с необходимостью обретает разум? В-третьих, каковы эмпирические критерии проведения границы между биологическими видами, обладающими сознанием, и видами им не обладающими? В-четвертых, каков диапазон естественной элементной базы интеллекта с точки зрения форм движения материи? Существующие эмпирические этологические, и экспериментальные критерии не позволяют разрешить эту проблему радикальным образом, поскольку мы вынуждены пользоваться человеческими представлениями о когнитивных способностях, гарантирующих нам обоснованность приписывания сознания существам, обладающими когнитивными функциями, сходными с нашими.

Проблема логической и вычислительной природы интеллекта или проблема «геделевского аргумента», является чрезвычайно важной как логико-методологическая проблема, имеющая множество эмпирических и онтологических следствий. Традиционно эта проблема ставится в виде вопроса: существует ли онтологическая разница между естественным интеллектом и искусственным интеллектом? Если отбросить метафизические рассуждения о трансцендентной сверхъестественной природе челове-

ческого разума, встают более интересные вопросы. Во-первых, каков тип логической системы и каковы конкретные алгоритмы, на основе которых естественный интеллект производит необходимые для своей деятельности вычисления? Во-вторых, какова элементная база алгоритмов естественного интеллекта, хотя бы на каком уровне физической реальности она покоится (нейроны, молекулы, атомы, субатомные частицы)? В-третьих, могут ли упомянутые алгоритмы в принципе быть реализованы на другой элементной базе? От ответа на этот вопрос зависит ответ на другой будоражащий сознание фантастов вопрос: возможно ли перенесение некоей конкретной естественной структуры сознания на искусственное вычислительное устройство, и наоборот? Возможны ли существа другой биологической природы, обладающие структурой сознания, до некоторой степени сходной с человеческой? В настоящее время, как отмечает В.В. Целищев [4], конкурируют концепции «механизма» и «ментализма». Сторонники «механизма» полагают, что человеческое мышление может быть формализовано, а сторонники «ментализма» считают, что человеческое мышление не может быть представлено алгоритмом. Наиболее известным радикальным сторонником «механизма» в определенный период своей научной деятельности был Х. Патнэм, отождествивший человеческое мышление с универсальным вычислительным алгоритмом, известным как машина Тьюринга [5]. Позднее Патнэм ослабил свои позиции, однако созданная им концепция функционализма, согласно которой проводится аналогия между сознанием и вычислительным алгоритмом с одной стороны и между мозгом и вычислительным устройством – с другой, процветает до сих пор в самых невероятных модификациях, вплоть до телеологических. Основоположником «ментализма» считается Дж. Лукас, отстаивавший преимущество человеческого интеллекта перед машинным, апеллируя при этом к теореме Геделя о неполноте [6]. Любопытно, что ключевым моментом в противостоянии названных позиций стала именно интерпретация геделевской теоремы. Позднее к лагерю менталистов примкнул Р. Пенроуз [7]. По мнению В.В. Целищева, благодаря интерпретации геделевских результатов был поставлен главный вопрос: «является ли возможность алгоритмизации мышления, если мы исходим из превосходства человека и алгоритмической природы человеческого мышления, или если мы исходим из эквивалентности машины человеку или даже превосходства машины над человеком?» [8] Как отмечает В.В. Целищев, количество спекуляций, использующих теорему Геделя, достигло неприличных масштабов. Относительно данной проблемы также есть основания полагать, что «геделевский аргумент о превосходстве человека, который использует теорему Геделя о не-

полноте, возможно, не является релевантным в данном вопросе... гедделевский аргумент не ведет к твердому заключению в пользу ментализма» [9].

Известная *проблема создания искусственного интеллекта* является вторичной по отношению к предыдущей проблеме. В соответствии с основными положениями функционализма, которые, судя по всему, заслуживают доверия, искусственный интеллект вполне возможен. В этом смысле названная проблема – не философская, а вполне практическая. Основной вопрос заключается в том, существуют ли некие формализуемые признаки интеллекта, которые мы способны вмонтировать в искусственную систему, и можем ли мы таким образом наделить ее разумом? Второй вопрос заключается в том, что если допустить, что такие признаки существуют, то имеем ли мы возможность вычленивть их, исследуя естественный человеческий интеллект инструментарием физических и когнитивных наук и/или формальными логико-математическими средствами. Ответ далеко не очевиден, особенно относительно возможностей математической логики в данной сфере. Относительно этого вопроса существует реальная противоположность позиций редукционизма и эмерджентизма, в явной форме в полемике не встречающаяся. Согласно редукционизму, любые законы некоего уровня организации материи могут быть объяснены и выведены из законов более низкого уровня. Странники эмерджентизма отрицают такую возможность, настаивая на автономных для каждого уровня законах. Впрочем, следует признать, что основатель эмерджентизма С. Александер ошибся, полагая невыводимыми химические законы из физических [10]. Успехи такого научного направления, как физико-химия, подтверждают это.

Тем не менее из этого факта не следует, что эмерджентисты в корне не правы. Применительно к нашей проблеме эмерджентисты настаивают, что психические свойства появляются спонтанно и непредсказуемо, когда некая естественная система переходит на более высокий уровень сложности. Если принять это положение, то следует сделать вывод, что задача создания искусственного интеллекта не может быть решена радикальным рациональным путем «с нуля», – ее возможно решить только с помощью соразмерного наращивания сложности вычислительной базы и программного обеспечения в надежде, что в некий момент искусственная система наконец обретет сознание.

Проблема онтологической природы чувственных данных (кволий) также имеет давнюю историю и глубокие метафизические корни, корчевание которых, в отличие от предыдущих проблем, приносит временное

удовлетворение. Как известно, выделение феноменов в самостоятельную онтологическую категорию восходит к античным скептикам. Несмотря на свое неприятие любых онтологических положений, античный скептицизм, тем не менее, признавал реальность явлений, и его запрет на суждения не распространялся на суждения о данностях [11]. С тех пор вопрос об онтологическом статусе кволий превратился в настоящий кошмар для многих философов, склонных к построению формальных концепций сознания. Кволии являются «священной коровой» для большинства онтологических идеалистов и менталистов феноменологического толка, поскольку они – лучшая кандидатура на роль «фундамента» содержания индивидуального сознания.

На языке философии кволии обычно выражаются словами, отличными от слов, используемых для выражения свойств. Так, если мы хотим сказать, что наблюдаемый нами пожарный гидрант – красного цвета, мы используем слово «красный». Если мы хотим высказаться о переживаемых чувственных данных, нам следует воспользоваться словом, производным от прилагательного «красный», и сказать, что мы воспринимаем «красноту».

На вопрос, существует ли эта «краснота» сама по себе, можно дать немало самых различных ответов. Сторонники онтологического дуализма наверняка ответят, что она несомненно существует как одно из свойств или состояний, присущих психической субстанции. Сторонники нейтрального монизма наверняка заявят, что «краснота» является не чем иным, как ментальным атрибутом, носящим характер, дополнительный к собственно красному цвету как атрибуту физическому: как красный цвет, так и краснота являются разными аспектами некой нейтральной, т.е. ни физической, ни психической, субстанции. Трансцендентальные феноменологии, вне всякого сомнения, скажут, что краснота – это нозма красного цвета. Наиболее сильную позицию наверняка займут объективные идеалисты, для которых краснота, безусловно есть не что иное, как эйдос красного цвета, существующий вне и независимо от нашего сознания.

В наиболее приемлемой форме, с точки зрения современной науки, эта проблема в настоящее время формулируется в виде вопроса: являются ли чувственные данные, обычно отождествляемые с психическими свойствами и событиями, тождественными физическим свойствам и событиям? В данном случае имеет место борьба двух концепций: концепции тождества свойств, известной как редуктивный материализм и концепции тождества событий, иначе известной как дуализм свойств. Обе они представляют собой версии теории психофизического тождества.

Согласно теории тождества свойств тождественны свойства ментальных и физических событий, а также типы ментальных и физических собы-

тий, конституируемые этими свойствами. В конечном счете ментальные свойства конкретного ментального события оказываются физическими свойствами. Теорию тождества свойств разделяли Д. Льюис и Д. Армстронг [12]. Защитники этой теории стали бы утверждать, что краснота является свойством длины волны 0,6 мкм. Теория тождества событий, или релятивный физикализм, утверждает, что конкретное ментальное событие есть на самом деле событие физическое, однако при этом их свойства различны, более того, несводимы друг к другу. Событие – это основная и не подлежащей дальнейшему анализу сущность. Наиболее известной версией этой концепции является «аномальный монизм» Д. Дэвидсона [13]. Атрибутивные дуалисты будут утверждать, что краснота есть ментальное качество, супервентно реализующееся на длине волны 0,6 мкм.

Разногласия между двумя фракциями внутри лагеря сторонников теории тождества имеют своим источником спор об эпистемических границах редукционизма и отношении к признанию самостоятельного предмета у психологических наук в свете физических знаний. Адепты тождества событий если не отрицают редукционистскую программу, то крайне скептически относятся к ее перспективам. К сторонникам тождества событий следует отнести и представителей диалектического материализма. Противники вполне заслуженно обвиняют их в признании скрытого дуализма свойств, от которого, как они утверждают, один шаг до «ереси» онтологического дуализма.

Проблема психической причинности, как и всякие философские проблемы, касающиеся соотношения детерминизма и индетерминизма, является практически насквозь метафизической. Дополнительную интригу привносит то, что от способа ее разрешения зависит множество этических следствий, а именно, содержание понятия свободы. Эта проблема распадается на несколько фундаментальных вопросов. Во-первых, существуют ли психические события сами по себе как самостоятельная категория событий, не редуцируемых к событиям физическим? Во-вторых, способны ли психические события независимо от их онтологической природы быть причиной других психических событий? В-третьих, способны ли психические события быть причиной физических событий? В-четвертых, тождественны ли психические события и физические события?

Данную проблему наиболее продуктивно решают теория тождества и функционализм. Последний изначально позиционировал себя как теория, которая рассматривает ментальные свойства и состояния как результат каузальных отношений между входящей и исходящей информацией по

отношению к системе человеческого мозга [14]. Характерно, что теория тождества вполне совместима с функционализмом и в настоящее время большинство сторонников функционализма придерживаются материалистических взглядов на психофизическую проблему.

Проблема тождества личности и единства сознания также имеет свои истоки в древности, а именно, в учениях пифагорейцев и Платона [15]. Пифагорейцы считали, что душа в основе своей множественна и есть гармония составляющих ее элементов, поддающихся численному выражению. Платон же критиковал их, настаивая на существовании метафизической простой, внутренне бесструктурной, неделимой, автономной от тела атомарной психики. Избавление от «чар Платона» потребовало очень много времени. Первым это сделал, судя по всему, Д. Юм, поставив упомянутую проблему в наиболее отчетливой форме. Юм продемонстрировал, что эта проблема имеет своим источником как раз проблему онтологической природы чувственных данных. Понятия «я», эго или самости как феноменальные объекты оказываются фиктивными. Юм доказывает, что мы не осознаем непрерывно такой сущности, как эго, более того, ее вообще не существует. Если идея нашего «я» порождается некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше «я» таковым именно и остается. Но такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным, Юм не обнаруживает: «Собственно говоря, в духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать подобную простоту и подобное тождество» [16]. Чем же в таком случае является это «я», т.е. то, что мы называем индивидуальным сознанием? Ответ следующий: «Но я, или личность, есть не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому по предположению относятся многие наши впечатления или идеи» [17]. Эту мысль впоследствии развил И. Кант, утверждавший о полной бессодержательности представлений о «я», «которое нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям» [18]. Тем не менее Кант предпринял попытку разрешения проблемы классическим метафизическим образом, введя понятие трансцендентального единства апперцепции. Подобным же образом поступил и Э. Гуссерль: «силу конституирования Гуссерль выносит за пределы самой субъективности и трактует ее в качестве некоторой “милости”; субъективность же постоянно находится в опасности, что ее лишат этой

«милости», в результате которой не только мир растворится в хаосе ощущений, но и сама она разрушится» [19].

В настоящее время данная проблема формулируется в виде следующих вопросов. Во-первых, какие механизмы (физические и/или психические) обеспечивают конститутивное единство различных феноменальных психических актов неким образом, что они образуют такую единую оперантную целостность как личность? Во-вторых, на каком уровне психики находится «ядро» личности, а точнее, ключевые механизмы, обеспечивающие ее единство и стабильность? В-третьих, правомерно ли говорить о существовании эго, самости, чувства «я» как о неких феноменальных данностях и, тем более, метафизических сущностях? В-четвертых, каковы границы модификации структуры личности?

Впрочем, следует отметить, что метафизическая глубина этой проблемы кажущаяся. Эмпирические данные современной психофизиологии и психиатрии позволили обнаружить конкретные физиологические механизмы, ответственные за многие психические функции как некие целостности. Кроме того, практически очевидно, что существуют субъекты, личность которых не носит целостный характер. Такие явления мы можем наблюдать при деперсонализации сознания, при рассечении мозолистого тела и при множественном расстройстве личности [20]. В прошлом, в свете христианских платонических представлений считали, что их неделимая бессмертная душа таких субъектов одержима демонами, не допуская того, что некая естественная гармония различных психических функций нарушена в силу не менее естественных причин. С точки зрения функциональных представлений можно допустить, что единство личности поддерживается синхронизацией различных алгоритмов в нейронной сети головного мозга в целом. Пресловутое гуссерлианское «конституирование», понимаемое как трансцендентный источник единства всех ментальных актов очевидным образом оказывается не у дел.

Не будет преувеличением сказать, что *проблема природы самосознания (интроспекции) или рефлексии* наравне с проблемой бытия является в принципе самой чудовищной философской проблемой, способной вызвать подлинный мистический ужас у всякого, кто ее касается. Эта проблема распадается на ряд вопросов. Во-первых, каково содержание рефлексивных ментальных актов, отлично ли оно в своем феноменальном содержании от прямых интенциональных ментальных актов, направленных непосредственно на объект? Во-вторых, имеет ли понятие самосознания некий универсальный референт в виде специфического ментального состояния, например чувства собственной самости? В-третьих, играет ли

самосознание каузальную или какую-либо иную роль на физическом и/или функциональном уровнях мозга? В-четвертых, является ли самосознание необходимым свойством сложных систем, сложность которых сопоставима со сложностью человеческого мозга?

Важное понятие для ответа на первый вопрос предоставила феноменология. Оказалось, что понятие интенциональности носит более фундаментальный характер, чем понятие рефлексии. Действительно, для тех кто анализирует обыденное сознание данное ментальное свойство является более удобным, чем рефлексия, поскольку считается, что интенции не обязательно быть рефлексивной. В данном случае мы имеем дело с анализом «поверхности» психики. Наиболее радикально эту точку зрения выразили М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский: «Интенция тем самым отличается от рефлексии. В рефлексивном сознании мы, дублируя сознание, знаем состояние ума, а интенция – это как раз то, что само о себе вовсе не знает (или то, что знаемо всегда лишь постфактум, задним числом)» [21].

Следует отметить, что огромную роль в очистке этой проблемы от метафизических наслоений в XX веке сыграл Г. Райл, первоначально увлекавшийся гуссерлианской феноменологией подобно Блаженному Августину, в молодости познавшему манихейскую ересь. Убедительно доказав ущербность онтологического дуализма [22], Райл пошел еще дальше, утверждая, что такого явления нашей внутренней жизни, как интроспекция, не существует вообще. Во-первых, как последовательный британский эмпирист и адепт здравого смысла, он обратился к обыденному сознанию и не нашел в нем никакой интроспекции. Впрочем, это закономерно, поскольку обыденное сознание действительно нерефлексивно. Во-вторых, Райл был убежден, что дублирование сознания, лежащее в основе интроспекции, невозможно, так как никто не в состоянии сконцентрировать внимание одновременно на двух процессах. Однако следует признать, что необходимости сконцентрировать внимание одновременно на двух задачах нет, поскольку предметное сознание способно перемещать неактивные объекты в сознание фоновое. В-третьих, согласно Райлу, мы попросту не можем знать об акте интроспекции по причине бесконечного регресса оснований этого знания. Для необходимого знания о характере ментального состояния нам потребовался бы параллельный рефлексивный акт, для знания этого параллельного акта – еще один, и т.д. Этот аргумент действительно является очень серьезным, проблема, затронутая Райлом, действительно существует. Она касается не только того, как мы можем знать о состоянии рефлексии, но и того как мы можем знать о нахождении в любом ментальном состоянии вообще, если единственное средство, ко-

торое у нас есть, – это рефлексия. Таким образом, вслед за Юмом Райл показал, что ответ на второй вопрос является отрицательным.

Ученик Райла Д. Деннет [23], пожалуй самый влиятельный в настоящее время философ сознания рассматривает интенциональность как сугубо объективную функцию. Аналитики относят его к сторонникам теории производной (неподлинной) интенциональности. Сторонники же аутентичной интенциональности полагают, что интенциональности всегда присуще самосознание, и обвиняют Деннета то в ереси онтологического бихевиоризма, то в ереси функционализма, из которого следует существование так называемых «философских зомби» – людей-биороботов, абсолютно не обладающих самосознанием. Следует признать, что для этого у оппонентов Деннета есть некоторые основания. По Деннету, интенциональностью обладает всякая система, способная к обратной связи или к реакции на параметр внешней среды. Если применить его критерий, то интенциональным следует признать и сливной бачок унитаза, способный открывать клапан при превышении определенного уровня воды. Однако, почему-то никому не пришло в голову «спасти» Дэннета, уличив его в скрытом панпсихизме функционалистского толка, согласно которому разницы между аутентичной и производной интенциональностью не существует. Несмотря на это, Деннет убедительно показал, что рефлексия, если понимать ее как встроенную в систему интенциональную функцию самореферентности, обладает каузальной ролью в поведении системы и необходима для успешного функционирования сложных систем.

Тем не менее, несмотря на громадные успехи Райла и Деннета в «рассасывании» старой философской проблемы, эта проблема соотношения аутентичной интенциональности и рефлексии сохранила свое значение. Можно прийти к выводу, что всякое рефлексивное состояние интенционально, но не наоборот, подобно тому как всякая система, содержащая самореферентную функцию, с необходимостью направлена на контроль некоего объекта. Только благодаря интенциональности возможен феномен расщепления сознания в рефлексии. Именно благодаря глубокой рефлексии феномен интенциональности предстает наиболее очевидным образом – не как простой эффект переключения внимания с одного фрагмента реальности на другой, но как никогда не прекращающийся акт первичной обращенности сознания к миру. Только благодаря существованию интенциональности как некоторого онтологического феномена так называемое расщепление сознания в рефлексии оказывается временным и мнимым.

Рефлексивное сознание можно сравнить с замкнутым сверхпроводящим оптическим контуром с нулевым коэффициентом поглощения света.

Однажды запущенный в него свет способен циркулировать теоретически вечно. Можно допустить существование форм сознания, подобных аристотелевскому богу, занятому исключительно вечным мышлением самого себя, однако в отличие от бога первоначальный источник этой способности все равно останется внешним. Таким образом, трактовка самосознания как изначально встроенного рефлексивного контура является ложной. Судя по всему, способность к самосознанию формируется фило- и онтогенетически, возможно, как результат программной ошибки функции выбора объекта: вместо внешнего объекта ментальный акт направляется на внутренний объект. Впоследствии эта способность закрепляется не только на психическом, но и на физическом уровне в коре головного мозга.

Проблема соотношения структурной и феноменальной дескрипции сознания также является важной логико-методологической проблемой. Ставится она в виде следующих вопросов. Во-первых, существует ли некая сквозная структура сознания, а именно, такая структура, которую можно обнаружить в ментальных актах всех типов (чувственное восприятие, страх, желание, воображение, воспоминание, логическое мышление, боль)? Во-вторых, удовлетворяет ли понятие интенциональности нашим требованиям к определению такой структуры? Иначе говоря, все ли ментальные акты являются интенциональными и, имея интенционалистское описание, можно ли пренебречь спецификой феноменальной данности ментальных актов конкретного индивида? В-третьих, что является первичным в онтогенезе сознания: врожденные «чистые» интенциональные акты, направленные на поиск внешнего содержания или самостоятельно аффектирующие психику субъекта феномены, буквально вынуждающие субъекта принять их в качестве ментального содержания (по аналогии с импринтингом)?

Не менее острым является вопрос о том, является ли содержание восприятия общим или особенным по своей природе? Особенное содержание относится к конкретному объекту таким образом, что оно не может быть содержанием состояния сознания, когда этот объект не существует в действительности. Особенное содержание является объектно зависимым. Общее содержание может быть содержанием любого интенционального состояния и не зависит от существования какого-либо конкретного объекта. Общее содержание является объектно независимым. Согласно логике интенционалистов, восприятия всецело общие по характеру. Однако, Т. Бюрге убежден, что любой эпизод подлинного восприятия содержит нередуцируемый единичный элемент, даже если этот эпизод разделяет некий компонент своего содержания со множеством других эпизодов [24].

А. М. Мартин доказывает, что, допуская подобное, нам следует отказаться от идеи о том, что содержание опыта носит полностью общий характер [25].

Настойчивость интенционалистов относительно ментальной общности актов восприятия и интенциональных актов в узком смысле (мысли, убеждения) не оставляет вопроса о различии их содержания. По мнению некоторых интенционалистов, в частности Г. Эванса [26] и Т. Крэйна [27], главное различие состоит в том, что восприятие обладает «неконцептуальным» содержанием. Основная идея заключается в том, что чувственное восприятие включает такую форму ментальной репрезентации, которая в некотором смысле менее сложна, нежели репрезентация, включающая, например, убеждение. Убеждение, «S есть P», требует, чтобы субъект владел понятиями S и P. Идея неконцептуального содержания состоит в том, что восприятие содержания – S является P, не требует владения соответствующими понятиями. Иными словами, речь идет о способности воспринимать чистую данность, о которой так много говорили ранние феноменологи и к которой взывал Гуссерль.

Критики интенциональной теории, например Г. Робинсон [28], аргументируют свою точку зрения тем, что эта теория не предлагает адекватного критерия отличия чувственного восприятия от других форм интенциональности. Такая позиция характерна для сторонников теории чувственных данных. Основной упрек в адрес интенционалистов заключается в том, что они не дают адекватного объяснения качественного характера чувственного восприятия, объясняя последнее в терминах репрезентации. Ни одно ментальное состояние не описывается с точки зрения его качественного содержания, а если ментальные состояния не обладают качественной спецификой, то как мы можем отличить акт мысли от акта восприятия?

На эту критику есть ответы интенционалистов. Самый простой заключается в том, что нам следует принять фундаментальное положение, что интенциональность восприятия обладает качественным характером. Согласно этой точке зрения некоторые интенциональные состояния, такие как восприятия или телесные ощущения, обладают качественным характером, а некоторые, например, убеждения – не обладают. Не все интенционалисты, однако, признают существование кволий, или сырых чувственных данных. Слабые интенционалисты признают кволии, сильные – не признают. Сильные интенционалисты, такие как упомянутые Г. Харман и М. Тай считают, что мы не осознаем кволий, интроспективно исследуя наше восприятие [29]. Других же источников знания о кволиях не существует по определению. Защищая свою позицию, сторонники слабого интенционализма заявляют, что хотя интроспективно мы не имеем непосред-

ственного подтверждения наличия кволий, мысленные эксперименты способны продемонстрировать нам, что встроенные в сознание кволии проявляются в восприятии.

Самым типичным из множества таких мысленных экспериментов является «инверсия спектра». Он состоит в том, что надо представить аномального индивида, который по каким-то причинам врожденного характера вместо красного цвета видит синий и, наоборот, вместо синего – красный. Иначе говоря, он воспринимает привычный нам видимый спектр в перевернутом, или рекомбинированном, виде. Следует отметить, что представляемая аномалия отличается от дальтонизма, поскольку при дальтонизме в восприятии имеются пробелы, т.е. дальтоник просто не видит некоторых цветов или воспринимает близкие цвета как один. Стандартные зрительные тесты не дадут результата, поскольку носитель инвертированного спектра будет употреблять термины «красный» и «синий» так же корректно, как и другие субъекты. Согласно слабым интенционалистам, нормальный человек и аномальный человек репрезентационно идентичны: они представляют мир одинаковым способом, в одинаковых актах сознания. Их различие заключается в нерепрезентируемых чувственных данных их опыта. Впрочем, сильные интенционалисты полагают, что различие между такими индивидами все равно лежит в области репрезентации.

Существует еще один аргумент против интенционализма, – его обычно придерживаются сторонники прямого метафизического реализма. Прямые реалисты считают, что интенциональная концепция не может объяснить «очевидный» факт «открытости сознания миру». С этой точки зрения, интенционалистская теория восприятия ничуть не лучше теории чувственных данных, поскольку обе они рассматривают восприятие в терминах отвлеченных от внешнего мира состояний сознания, отгораживая сознание от реальности экраном чувственных данных. Однако данный аргумент не более состоятелен, нежели аргумент против концепции лингвистической репрезентации, сторонников которой можно упрекнуть в том, что они отгораживают нас от реальности экраном из репрезентирующих эту реальность слов и понятий. Кроме того, пресловутая «открытость сознания миру» скорее является метафорой метафизического толка, нежели содержательным философским понятием.

Проблема соотношения психологической и физической дескрипций является прикладной логико-методологической проблемой, имеющей, тем не менее, очень серьезные онтологические следствия. Она формулируется в виде следующих вопросов. Во-первых, правомерна ли редукция психи-

ческих свойств к физическим свойствам? Во-вторых, правомерна ли редукция психических событий и ментальных состояний к физическим событиям и физическим состояниям? В-третьих, должна ли психологическая терминология обладать реальным референтом на онтологическом уровне или следует ли стремиться к элиминации менталистских терминов как временных? В четвертых, обладают ли психология и когнитивные науки самостоятельной предметной областью? В этой проблемной области конкурируют различные виды дуализма, у которого благодаря работе упомянутого британского радикального позитивиста Г. Райла ампутировали имматериальную субстанцию: дуализм атрибутивный, концептуальный, методологический, дуализм предикатов, лингвистический дуализм. Единственной формой дуализма, сохраняющей хоть какие-то позитивные онтологические допущения о природе ментальных состояний является атрибутивный дуализм, признающий существование особой категории нефизических свойств. Остальные формы дуализма суть лишь выражение в разных терминах представителями различных наук и философских специальностей простой интуиции, согласно которой от психологических понятий отказываться не стоит, несмотря на все кажущиеся заманчивыми перспективы их редукции к понятиям физическим.

Проблема *ментального содержания*, судя по всему, является самой важной. Она формулируется следующим образом: каким содержанием обладают ментальные состояния, – внутренним (ограниченным) или внешним (неограниченным)? Ответ на этот вопрос включает в себя в той или иной форме ответы на большинство поставленных выше вопросов.

По поводу данного вопроса полемизируют два лагеря: сторонники интернализма и сторонники экстернализма. Относительно фундаментальной проблемы феноменальной природы ментального содержания противостоят сторонники непрямого реализма, как иногда называют интернализм, и сторонники прямого реализма, примыкающие к экстерналистам либо являющиеся ими.

Непрямой реализм утверждает, что мы не имеем прямого доступа к реальности, поскольку он опосредован тем, что называют чувственными данными, феноменами или кволиями. Источник чувственных данных находится во внешнем мире, однако наше сознание способно конструировать, или конституировать, объекты из этих данных различными способами. Диапазон различных способов конституирования достаточно широк: от объектов, имеющих очень высокое сходство с реальной вещью, вплоть до объектов, не имеющих с вещью ничего общего. Наиболее влиятельны

ми формами непрямого реализма являются теория чувственных данных, теория репрезентации, дизъюнктивная теория, интенциональная теория и некоторые версии адвербиальной теории [30]. Следует отметить, что перечисленные теории обычно используют одинаковую аргументацию и нередко отличить их друг от друга представляется затруднительным.

Под прямым реализмом понимают точку зрения, согласно которой объекты внешнего мира воспринимаются непосредственно. Теория прямого реализма удачно описана П. Стросоном [31]. Стросон утверждает, что «сложившиеся восприятия» представляют, как говорил Кант, непосредственное сознание существования вещей вне нас. При прочих равных условиях сознание воспринимает не качества вещей, не феномены, но сами вещи как данность. Иными словами, данностью выступают не явления, но сами объекты.

Рассмотрим экстернализм как наиболее свежую и концептуально мощную, на наш взгляд, теорию. Экстернализм – это такая точка зрения, согласно которой сознание понимается как результат не только процессов внутри мозга, но и процессов вовне его. К первым экстерналистам обычно относят Э. Холта, который считал, что «ничто не может представлять вещь кроме самой вещи» [32]. Холт полагал, что внешний мир конституирует ментальное содержание. К сторонникам экстернализма, в принципе, можно отнести всех противников теории репрезентации. Слова Холта предвосхищаются знаменитым высказыванием антирепрезентациониста Родни Брукса «Мир сам по себе есть лучшая репрезентация» [33]. Процессная онтология А. Уайтхеда также является формой экстернализма. Взгляды Д. Дьюи тоже имеют много общего с экстернализмом.

Собственно первым сторонником экстернализма оказался основатель функционализма Х. Патнэм, предложивший версию семантического экстернализма. Он стал автором мысленного эксперимента, известного как «Земля-Два». Согласно этому эксперименту, наше ментальное содержание не позволяет различить два феноменально идентичных объекта, при этом структурно различных, – для этого необходимо объективное знание о природе объектов, которое по отношению к нашему опыту является внешним. Эта разновидность экстернализма делает акцент на ментальном содержании семантической природы, предполагая, что ментальное содержание не является супервентным по отношению к тому, что в происходит в голове. Существует интенциональное отношение между нашими мыслями и внешним состоянием дел – между понятиями или объектами.

Классический функционализм можно модифицировать таким образом, что он оказывается совместимым с экстернализмом. Согласно функционализму ментальное состояние определяется его функциональной ролью, которая включает отношения между входами, выходами и другими ментальными состояниями. В стандартной формулировке функционализма входами и выходами как правило считаются объекты и информация, которые различаются относительно границ тела и не принадлежат к внешней среде. Н. Блок предложил функционализм «длинной руки», отвергающий это требование с целью принять экстернализм [34].

Создатель социального экстернализма – Т. Бюрге выделяет социальную природу внешнего мира, предлагая считать, что семантическое содержание конституируется внешним образом социальными, культурными и лингвистическими взаимодействиями. Подобной точки зрения, судя по всему, придерживались К. Маркс и В. Ленин.

Экстернализм феноменов обосновал Ф. Дретске [35]. Чувственные восприятия, полагает он, находятся внутри нас, однако квалии пребывают в самих вещах. Подобным образом В. Ликан [36] защищает экстерналистскую и репрезентационистскую точку зрения на феноменальный опыт. В частности, он отрицает догму, согласно которой квалии являются ограниченным содержанием. Существует множество версий экстернализма, предполагающих, что как феноменальное содержание, так и ментальные процессы частично являются внешними по отношению к телу субъекта. Авторы, разделяющие эти взгляды, вопрошают: а может быть не только когнитивные акты, но и само сознание способно распространяться во внешнюю среду?

Однако ни Дретске, ни Ликан не идут настолько далеко, чтобы считать феноменальное сознание буквально физически распространяющимся за пределы кожи. Некоторые философы доходят до крайностей. Т. Хондрих защищает позицию, определенную им самим как радикальный экстернализм. Вот один из его любимых примеров гласит: «то что в действительности для тебя является осознанием комнаты, в которой ты находишься, для комнаты является способом существования» [37]. Подобная точка зрения была характерна для М.К. Мамардашвили: «Если бы вещи могли видеть сны, я был бы сном этих вещей» [38]. Другую радикальную версию феноменологического экстернализма исповедует Р. Манцотти. Он ставит под сомнение разделение на субъект и объект. Согласно Манцотти, это разделение на мир и восприятие может быть отброшено, поскольку то, что мы считаем объектами и их феноменальными репрезентациями, суть только две неполные перспективы одного физического процесса.

Наиболее взвешенная версия экстернализма предложена Э. Кларком и Д. Чалмерсом [39], чьи экстерналистские принципы касаются только когнитивных актов. Кларк и Чалмерс предлагают модель *распределенного вонне разума* (*extended mind*), предполагающую, что когнитивные акты не ограничены пределами тела. Согласно Деннету: «умы являются композициями из инструментов мышления» [40] Д. Чалмерс и Э. Кларк предлагают для анализа три воображаемые ситуации:

1) человек видит перед собой нарисованную на бумаге проекцию трехмерной фигуры. Его задача заключается в изображении на бумаге других проекций данной фигуры. Для выполнения этой задачи он должен представить фигуру и осуществить ее мысленное вращение;

2) человек сидит перед компьютером и видит на экране проекцию трехмерной фигуры. Для выполнения аналогичной задачи ему достаточно нажать кнопку *rotate*;

3) человек находится в первой ситуации, за тем исключением, что ему вмонтировали в мозг модуль, вычисляющий проекции фигуры и отображающий ее в зрительном аппарате субъекта.

Для Кларка и Чалмерса все три ситуации идентичны с точки зрения когнитивных операций самих по себе: не имеет ровно никакого значения, где эти операции реализованы в действительности. Согласно метафоре этих авторов «когнитивные акты просачиваются в тело и в окружающий мир» [41]. Сознание находится в пределах черепа, однако оно может быть расширено за счет усвоения инструментов из внешней среды (от блокнота и карандашей до смартфонов и модулей памяти).

Экстернализм является результатом развития теории систем и функционализма. Развитие этих теорий неизбежно ведет к пересмотру системных границ человеческого существа с точки зрения современной квантовой физики и кибернетики. Одна из опасностей заключается в размывании понятия системных границ, что, в принципе, может уничтожить наиболее мощный функционалистский концептуальный аппарат экстернализма, перспективный с точки зрения реальной науки. Экстернализм закономерно имеет холистические интерпретации, однако пока эти интерпретации находятся в теоретических пределах квантовой физики, опасаться вырождения концепции не стоит. Как известно, от теоретических положений относительно дальнего действия до соответствующих эмпирических следствий, заключающихся в отказе признавать существование автономных комплексов событий, лежит пропасть. Экстернализм наиболее адекватен в области когнитивных наук, что соответствует практическим потребностям человечества начиная от перспектив переноса когнитивных функций на внешние

устройства и заканчивая внедрением кибернетических имплантантов непосредственно в кору головного мозга.

Этой опасности размывания системных границ уже когда-то не удалось избежать Декарту, Канту и Гуссерлю, которых можно рассматривать как очень специфических экстремалистов. Гуссерлианское «вынесение мира за скобки», основанное на радикальном картезианском сомнении, включающее феноменологическую редукцию не только объектов внешнего мира, аффектирующих сознание, но и феноменов тела и даже феноменов эмпирической психики (эмоции, воспоминания и фантазии), можно трактовать как попытку не расширения системных границ, а напротив, сужения их до исключительно когнитивной области, по отношению к которой все содержания, включая телесные и эмпирически психические, рассматриваются как внешние. Однако следует иметь в виду, что так называемое трансцендентальное сознание, остающееся внутри «черного ящика», тем не менее обусловлено окружающей средой. Однако когнитивная сфера остается наиболее лабильной.

В этом смысле точку зрения Аристотеля, согласно которой разумная часть души (как потенция мыслительных актов) обладает автономией и может существовать отдельно от тела в отличие от растительной (вегетативной функции тела в современном понимании) и животной (перцептивной), при условии небуквального понимания можно считать своеобразным прозрением. Мы не способны и вряд ли будем способны перенести наши чувственные восприятия и эмоции на внешние носители, однако когнитивные функции в их объективированном виде (под мышлением Аристотель понимал именно объективированные мыслительные акты как набор формальных содержаний [42]) подобной объективации и переносу успешно подлежат. Аналогичным образом представляется возможным переносить внешние вычислительные процедуры внутрь субъекта как на уровне мышления (как это делается во время обучения), так и на уровне закрепленной физической реализации с помощью имплантантов и нейромоификации. Постмодернистские опасения относительно размывания «субъектности» в данном случае вряд ли стоит воспринимать философски всерьез, поскольку процесс содержательной и системной моификации субъекта, понимаемого в качестве некоей структуры сознания, является естественным с исторической точки зрения.

* * *

Радикальный экстернализм очевидно неадекватен эмпирическим данным психологии и психиатрии. Помимо этого он концептуально несовместим со многими психологическими понятиями. Эта форма экстернализма полностью игнорирует физическую и информационную природу формирования наших восприятий.

Интернализм, включающий в себя теорию репрезентации и различные версии интенциональной теории, адекватен для описания и, частично, для объяснения феноменов чувственного восприятия и эмоциональных состояний.

Семантический экстернализм, подкрепленный фундаментальными положениями функционализма, является адекватной теорией для описания алгоритмической природы когнитивных актов. Однако эта форма экстернализма не проводит четкого различия между когнитивным состоянием как интроспективной данности сознания и физическим способом его реализации. Очевидно, что физические состояния калькулятора, складывающего два числа, и физическое состояние человеческого мозга, выполняющего аналогичную операцию осознанно, различны. Тем не менее с функциональной точки зрения мы имеем право рассматривать когнитивные акты как объективные алгоритмы, которые могут реализоваться на любом носителе.

Классическая философская интерпретация актов рефлексии как высших когнитивных актов, независимых от внешнего содержания, очевидно несовместима с любой формой экстернализма. Принятие допущения интенциональной теории о вторичности рефлексивных актов позволяет включить рефлексивные акты в концептуальный каркас экстернализма.

Примечания

1. См.: *Винник Д.В.* Атрибутивный дуализм // Гуманитарные науки в Сибири. – 2005. – № 1. – С. 19–23.
2. См.: *Винник Д.В.* Эмерджентизм versus панпсихизм в материалистической теории сознания // Философия науки. – 2009. – № 3. – С. 125–139.
3. Там же.
4. См.: *Целищев В.В.* Алгоритмизация мышления: геделевский аргумент. – Новосибирск: Параллель, 2005.
5. См.: *Патнэм Х.* Философия сознания. – М., 1999. – С. 88.

6. См.: *Lukas J.* Minds, machines and Gödel // *Philosophy*. – 1961. – V. 36. – P. 112–127.
7. См.: *Пенроуз Р.* Тени разума. – М., 2003.
8. *Целищев В.В.* Алгоритмизация мышления: гедделевский аргумент. – С. 16.
9. Там же. – С. 270.
10. См.: *McLaughlin Brain P.* Emergentism. – Cambridge, MA: MIT Press, 2001. – P. 62
11. *Секст Эмпирик.* Собрание соч. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 211.
12. См.: *Армстронг Д.М.* Материалистическая теория сознания // Аналитическая философия. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 164.
13. См.: *Дэвидсон Д.* Материальное сознание // Аналитическая философия. – С. 135.
14. См.: *Прист С.* Теории сознания. – М., 2000.
15. *Платон Федон.* Пир. Федр. Парменид. – М.: Мысль, 1999. – С. 43.
16. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. – М.: Канон, 1995. – Кн. 1. – С. 346.
17. Там же. – С. 345.
18. *Кант И.* Критика чистого разума // Собрание сочинений в 6 томах. – М.: Мысль, 1966. – Т. 3. – С. 375.
19. *Рубенис А.А.* Телеологизм гуссерлевской концепции сознания // Проблема сознания в современной западной философии. – М., 1989. – С. 106
20. См.: *Мотов В.В.* Расстройство в виде множественной личности в США // Независимый психиатрический журнал. – Архангельск, 2005. – № 1 – С. 45.
21. *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и Сознание. – М., 1997. – С. 95.
22. См.: *Ryle G.* The concept of mind. – NY: Barnes and Noble, 1949.
23. См.: «Интенциональная позиция» Д. Деннета // История философии: Запад – Россия – Восток. – М., 1999.
24. См.: *Burge T.* Individualism and ppsychology // *Philosophical Review*. – 1986. – No. 95 – P. 3–45.
25. *Martin M.* The Transparency of experience // *Mind and Language*. – 2003. – No. 17. – P. 376–425.
26. См.: *Evans G.* The Varieties of reference. – Oxford: Clarendon Press, 1982.
27. См.: *Crane T.* Elements of mind. – Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.
28. См.: *Robinson H.* The general form of the argument for Berkeleyan idealism. – Oxford: Clarendon Press, 1985.
29. См.: *Tye M.* The adverbial theory of visual experience // *Philosophical Review*. – 1984. – No. 93 – P. 195–225.
30. См.: *Винник Д.В.* Онтологический статус галлюцинаций в концепциях непрямого реализма // Философия науки. – 2008. – № 1. – С. 117–128.
31. См.: *Strawson P.F.* Perception and its objects. – L., 1976.
32. См.: *Holt E.B.* The concept of consciousness. – N.Y.: Macmillan, 1914.
33. *Brooks R.A.* Intelligence without representations // *Artificial Intelligence Journal*. – 1990. – No. 47 – P. 158.
34. См.: *Block N.* Inverted Earth. In Tomberlin // *Philosophical Perspectives*. – Atascadero, CA: Ridgeview Press, 1991.
35. См.: *Dretske F.* Knowledge and the flow of information. – Cambridge, MA: The MIT Press, 1981.
36. См.: *Lycan W.* Consciousness. – Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.
37. *Honderich T.* Radical externalism // *Journal of Consciousness Studies*. – 2000. – No. 13 (7–8). – P. 3–13.
38. *Мамардашвили М.* Психологическая топология пути. – СПб., 2007.
39. *Clark A., Chalmers D.* The Extended Mind // *Analysis*. – № 58 (1). – 1999. – No. 58 (1). – P. 10–23.

40. Цит по: *Clark A., Chalmers D.* The extended mind // *Analysis.* – 1999. – No. 58 (1). – P. 11.
41. *Ibid.* – P. 23
42. См.: *Аристотель.* О душе // Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. – М., 1976. – Т. 1. – С. 429–435.

Дата поступления 12.12.2009

Институт философии и права СО РАН,
г. Новосибирск
dvin@ngs.ru

Vinnik, D.V. The major problem of modern philosophy of consciousness

Among the problems of modern philosophy of consciousness, the problem of mental content of psychical acts is the most important in the empirical aspect. Concerning this problem, the stand of externalism appears to be the most promising, externalism being an effect of the development of the system theory and functionalism. The development of these theories inevitably results in revision of system limits of human being in the viewpoint of modern quantum physics and cybernetics. Externalism is valid first of all in the sphere of cognitive sciences. Such a situation conforms to practical needs of the mankind beginning with prospects of transferring cognitive functions to external devices and up to embedding cybernetic implants straight into cerebral cortex.

Keywords: philosophy of consciousness, cognitive sciences, mental content, externalism, functionalism, Gödel's argument, intentionality, reflection