



Russian Academy of Sciences  
Institute of Philosophy

**Igor F. Mikhailov**

**MAN, MIND AND NETWORKS**

Moscow  
2015

Российская Академия Наук  
Институт философии

**И.Ф. Михайлов**

**ЧЕЛОВЕК, СОЗНАНИЕ, СЕТИ**

Москва  
2015

УДК 10.31  
ББК 15.56  
М 69

**В авторской редакции**

**Рецензенты**

доктор филос. наук *М.С. Киселева*

доктор филос. наук *С.Б. Роцинский*

М 69     **Михайлов, И.Ф.** Человек, сознание, сети [Текст] / И.Ф. Михайлов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 196 с. : ил., ; 20 см. – Библиогр.: с. 186–195. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0283-6.

В книге рассматриваются вопросы философского понимания человека как существа мыслящего и свободно поступающего, проблемы искусственного интеллекта, коммуникации и социальных сетей. Автор также уделяет внимание философии сознания и теории сетевого общества. Книга содержит интересный фактический материал, в том числе из истории и теории сетевых сообществ. Все эти сюжеты выстраиваются в целостную картину на основе оригинальной авторской концепции, имеющей ярко выраженный дискуссионный характер.

Книга будет интересна специалистам по философской антропологии, философии сознания, искусственному интеллекту и когнитивной социологии, а также студентам и аспирантам философских и социологических факультетов.

ISBN 978-5-9540-0283-6

© Михайлов И.Ф., 2015

© Институт философии РАН, 2015

## Содержание

<b>Введение</b> .....	7
<b>Глава 1. Возможность философской антропологии</b> .....	10
Юмова ловушка.....	10
Кант и антропологический фокус философии.....	15
Онтологические презумпции.....	16
Критическая установка философской антропологии.....	19
Возможны ли точные методы в человекознании? .....	22
<b>Глава 2. Сознание естественное и искусственное</b> .....	26
С позиций коммуникативного функционализма.....	27
Грамматика мышления.....	33
«Невыразимость» субъективного.....	62
Место «я» в зрительном зале сознания .....	68
Сомневающаяся машина в китайской комнате.....	72
Прагматика сознания.....	96
Интенциональность выбора.....	102
<b>Глава 3. Сетевая парадигма</b> .....	130
Коннекционизм.....	130
Сетевое общество.....	136
Социология сетевых обществ.....	138
Вертикальная и горизонтальная организация.....	150
Империи и сетевые общества в истории.....	155
Евреи и протестанты.....	167
Когнитивные социальные сети.....	175
Концепция гиперсети.....	175
<b>Заключение</b> .....	183
<b>Список литературы</b> .....	186

## Contents

<b>Introduction</b> .....	7
<b>Chapter 1.</b> The possibility of philosophical anthropology .....	10
Humean trap .....	10
Kant and the anthropological focus of philosophy .....	15
Ontological presumptions .....	16
Critical stance of philosophical anthropology .....	19
Are exact methods in the study of man possible? .....	22
<b>Chapter 2.</b> The intelligence, natural and artificial .....	26
From the standpoint of communicative functionalism .....	27
The grammar of thought .....	33
“Ineffability” of the subjective .....	62
Place of the «Self» in the theatre of consciousness .....	68
The Machine of Doubt in the Chinese room .....	72
Pragmatics of the mind .....	96
Intentionality of choice .....	102
<b>Chapter 3.</b> Network paradigm .....	130
Connectionism .....	130
Network society .....	136
Sociology of network societies .....	138
Vertical and horizontal social organization .....	150
Empires and network societies in the history .....	155
Jews and Protestants .....	167
Cognitive social networks .....	175
The concept of hypernetwork .....	175
<b>Conclusion</b> .....	183
<b>Bibliography</b> .....	186

## Введение

Науки о человеке во многом находятся в плену «естественной установки» вкупе с «народной психологией». Человек рассматривается как полноценный биологический организм, каким-то чудесным образом наделённый способностями к чувствованию, мышлению, пониманию и столь любимому публицистами «производству смыслов». Отсюда возникают лабиринты и головоломки психофизической проблемы, которая рассматривается как путеводная звезда нейрофизиологии и других естественных наук. В конце XIX в. к списку трудноразрешимых проблем добавляется «культура», порождая целый сонм дисциплин, призванных объяснить, откуда всё это взялось у сложного комплекса органических веществ, каковым каждый из нас видится глазами биолога.

Эта книга призвана показать, что многие из подобных вопросов относятся к тому классу головоломок, о которых Витгенштейн сказал: «решение проблемы... состоит в её исчезновении» [*Wittgenstein 1981*, § 6.521]. Я попытаюсь показать, что для сглаживания проблемного поля необходимо изменение исследовательской установки.

Основная идея книги состоит в следующем. Подобно тому, как нейроны головного мозга образуют сеть, так и элементы общественной структуры складываются в сеть. Человек – обладатель мозга вкупе со всеми его предполагаемыми чудесными свойствами – является также и узлом социальной сети. Между нейросетью мозга и социальной сетью существуют интерфейс – язык в самом общем смысле слова, который понимается как мозгом, так и обществом, но который не является средством построения подлинной картины мира.

Такое видение проливает дополнительный свет на довольно интересную философскую проблему: подлинная природа процессов, которые происходят у нас под черепной коробкой, возможно, отличается от правил их обнаружения в коммуникации, от логики демонстрации. Между тем именно логика демонстрации, моделируемая в соответствии с глубинной грамматикой языка, в течение тысячелетий рассматривалась философским мейнстримом в качестве сути и природы мышления, оформляя соответствующим образом и науку об искусственном интеллекте. Но как в теоретической, так и в практической сфере всегда оставался необъяснимый остаток:

- как мы получаем вывод при помощи нечётких рассуждений и в условиях недостатка информации?
- как возможно следование правилу?
- каким образом нам удаётся видеть различные аспекты одного и того же предмета или, напротив, сходства различных предметов?
- откуда берётся неявное знание?

Сюда же можно добавить и более традиционные философские проблемы, связанные с невыразимостью субъективных ощущений (*qualia*) и необъяснимостью самосознания. Я склонен полагать, что в основе этих и подобных длящихся неясностей лежит своего рода несоизмеримость предмета и метода его описания. Первый представляет собой сложный процесс параллельного ассоциативного взаимодействия узлов различных сетей и сетевых иерархий, тогда как второй основан на линейной обработке последовательностей символов в соответствии с формальными правилами.

Линейно организованный язык, становясь средством описания и объяснения, проецирует свою семантику в «объективный» мир, порождая онтологию, полную философских загадок вроде пресловутой психофизической проблемы. Таким образом, чтобы избавить философов от лишней работы, а учёных защитить от метафизических фантомов, необходимо просто переосмыслить эту бесконечно длящуюся драму, определив подлинные роли её действующих лиц.

В книге эта задача решается последовательно. В первой главе мы задаёмся вопросом: как возможна философская антропология, если человек есть часть эмпирически данной реальности? Обсуждая этот вопрос, мы обнаруживаем, что наше видение мира пронизано квазиэмпирическими «истинами», отрицание которых кажется не ложным, но бессмысленными и нелепым. К таковым, безусловно, относится и философское понимание человека как существа мыслящего и свободно поступающего.

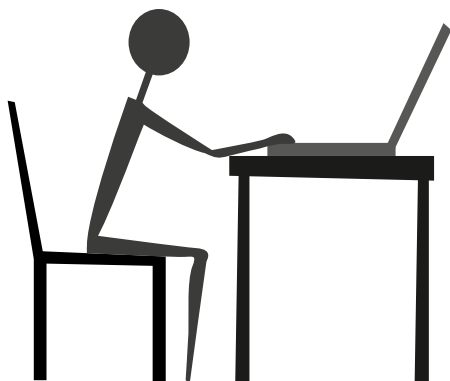
Во второй главе эти презумпции подвергаются критическому анализу. Основные функции сознания в результате этого анализа предстают как определённые позиции в системе коммуникации, или, по-другому говоря, коммуникативные модальности. Существенную роль в формулировании этого взгляда играет обсуждение концептуальных проблем искусственного интеллекта.



Наконец, в третьей главе мы переходим от коммуникативного понимания сознательных функций к сетевой теории общества и коннекционистской теории сознания, что и позволяет сформулировать нашу основную концепцию как программу междисциплинарных исследований.

В подготовке этой книги неоценимую роль сыграло обсуждение её основных идей на методологическом семинаре по проблемам сознания под руководством академика В.А. Лекторского, а также апробация её текста в секторе методологии междисциплинарных исследований человека под руководством д-ра филос. наук М.С. Киселевой – всё это в Институте философии Российской Академии наук. Я благодарен коллегам за замечания, которые помогли сделать книгу лучше, чем она могла бы быть.

## ГЛАВА 1. ВОЗМОЖНОСТЬ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ



### Юмова ловушка

Пример великих заразителен – по крайней мере, должен быть таковым. Возьмем пример с Канта и зададимся вопросом: какова природа философского знания о человеке – аналитическая или синтетическая. Эту Юмову ловушку Кант разъясняет ещё в «Пролегоменах» [Кант 1965-1].

Действительно, многим из нас хотелось бы, чтобы философская антропология была уважаемой дисциплиной, которая на деле, а не по видимости – не благодаря ложной глубине понятий и значительности тона, – обеспечивала бы прирост положительного знания о человеке или, как минимум, помогала бы в этом соответствующим конкретным наукам. Для этого нужно, чтобы её теоретическое «тело» составляли – в основном – синтетические высказывания, добавляющие что-то к смыслу, содержащемуся в исходных терминах теории, и делающие это с научной достоверностью. Поскольку, если эти высказывания оперируют только со смыслом исходных дефиниций, ничего не добавляя к нему, они остаются простыми тавтологиями. Последние имеют смысл в науках, затрагивающих основы наших познавательных способно-

стей (как, например, логика, математика), но излишни и комичны в объектных дисциплинах, каковой на первый взгляд представляется наука о человеке.

Если интересующие нас положения несут добавленный смысл, то чтобы быть надёжным, такое знание может быть получено только из опыта. Однако тогда во весь рост встаёт проблема неполной индукции: для потенциально бесконечных множеств, каковым являются люди, никаких опытных данных не достаточно для того, чтобы их обобщение характеризовалось присущей науке всеобщностью и необходимостью – по Канту, аподиктичностью. Кроме того, если даже каким-либо образом нам удастся решить проблему аподиктичности суждений антропологии, основанных на опыте, эта дисциплина с неизбежностью покинет философский стан, чтобы с полным правом обосноваться в расположении естественных наук.

Таким образом, от того или иного решения Юмовой проблемы в отношении знания о человеке зависит ответ на вопрос: *существует ли человек как предмет философии?* Парадокс же состоит в том, что при выборе любой из частей данной дилеммы ответ на этот вопрос оказывается отрицательным.

И, с одной стороны, по большому счету, это не влечёт каких-либо катастрофических последствий для философии как таковой. Просто тогда мы соглашаемся с теми, кто, имея веские аргументы, считает, что «человек» – это одна из вещей вешного мира, обнаруживаемых нами эмпирически (пусть даже в зеркале), и антропология, как бы она ни строилась, ничем принципиально не отличается от орнитологии и т. п. Можно ли представить себе «философскую орнитологию»?

Но, с другой стороны, с ходу отвергнуть аргументы сторонников философской антропологии было бы теоретической неосторожностью. Есть что-то достойное внимания в соображениях, согласно которым мышление, язык и – возможно – другие «несомненно философские» предметы являются свойством (атрибутом, функцией) человека. Даже несмотря на кажущуюся догматичность таких доводов. А если мы допускаем их валидность, то логично предположить, что все эти квазипредметы несут на себе печать «природы человека», каковая может быть исследована способами, доступными философии.

В этой главе я хотел бы предложить, если можно так выразиться, некоторый вариант *апологии философской антропологии*.

\* \* \*

Пожалуй, наиболее очевидный путь поиска выхода из Юмовой ловушки для философской антропологии ведёт в том же направлении, в котором следовал Кант, пытаясь найти эпистемологические оправдания для математики и естествознания. Путь этот состоит в обнаружении такого эпистемологического ресурса – познавательной способности – помимо опыта и логики, который позволил бы сообщить интересующей нас дисциплине научную достоверность (аподиктичность), обнаружив и определив её априорные основания. И на этом пути он же – Кант, что не удивительно – и приходит к нам на помощь. В «Антропологии с прагматической точки зрения»<sup>1</sup> он вводит понятие «внутреннего чувства» как эмпирической апперцепции, которая «содержит в себе многообразие определений, делающих возможным внутренний опыт» [Кант 1965-2, с. 365]. В отличие от чистой апперцепции (чистое Я рассудка), представляющей собой субъект и, следовательно, являющейся предельно простым представлением, эмпирическая апперцепция представляет Я как объект – единство многообразного в восприятии – но, естественно, только как явление, а не как вещь в себе. Так, познающий субъект противопоставляет себе себя же в качестве объекта, наполненного многообразным содержанием представлений, которые сами являются частью внутреннего опыта. Естественно, что такой объект остаётся привилегированным объектом в этом мире для себя же как познающего субъекта, поскольку – к сожалению, сам Кант не артикулирует эту мысль явным образом – для собственного внутреннего опыта Юмовой дилеммы, скорее всего, не существует: всё известное нам из него мы знаем наверняка, со всей возможной аподиктичностью: «Вопрос о том, может ли человек при различных внутренних изменениях своей души ... сказать, что он тот же самый человек <...>, есть вопрос нелепый, ведь человек может

<sup>1</sup> Анализ этой и некоторых других его работ по философской и естественной антропологии см. в [Киселева 2010].

сознавать эти изменения только потому, что в различных состояниях он представляет себя как один и тот же *субъект*. И хотя Я человека двояко по форме (по способу представления), но не двояко по материи (по содержанию)» [Там же]. Мысль о том, что в некотором опыте (пусть даже внутреннем) может содержаться нечто, отрицание чего не столько ложно, сколько «нелепо» и бессмысленно, интересным образом перекликается с размышлениями Витгенштейна, что мы увидим ниже.

Рискну продолжить мысль Канта, предположив, что этим внутренним чувством субъект конституирует некий фрейм для идентификации другого (человека) как объекта одного с ним класса. Да вот, кстати, и подтверждение моего предположения: «А так как, впрочем, знание людей на основе внутреннего опыта, поскольку *в большинстве случаев человек судит и о других по этому опыту* (выделено мною. – *И.М.*), исключительно важно, но в то же время, быть может, более трудно, чем правильное суждение о других, <...> то желательно и даже необходимо начинать с явлений, наблюдаемых в себе самом, и только потом переходить к утверждению некоторых положений, касающихся природы человека, т. е. к внутреннему опыту» [Там же, с. 375].

Кто-то под влиянием идей Пиаже, Выготского, Леонтьева и примыкающей к ним отечественной философской школы будет настаивать на обратном: что именно опыт взаимодействия с другими людьми конституирует в человеке человеческую эмпирическую апперцепцию. В историческом и эмпирическом плане, в онто- и филогенезе, возможно, это и так – именно поэтому данная дискуссия так важна для психологии, педагогики и т. п. Я же смею утверждать, что в чисто философском контексте она иррелевантна. Философия должна решить эту проблему в логико-эпистемологическом, а не культурно-эмпирическом ключе, продемонстрировав трансцендентально необходимую структуру, а не историческую эволюцию, или, пользуясь структуралистской терминологией, в синхроническом, а не диахроническом срезе. Так как иначе, если философы прибегают к логически случайным фактам для обоснования неких выводов, то, очевидно, что сами эти выводы наследуют случайность своих оснований: возможны миры, где это не так.

Впрочем, из данного возражения не следует, что Кант прав.

Как бы то ни было, обнаружив эмпирическую апперцепцию в основе знания о человеке, Кант, на наш взгляд, впервые ясно показал, что «человек» является привилегированным объектом для познающего субъекта, а некоторые эмпирические высказывания о нем – привилегированными «истинами» в корпусе культуры.

Конец XIX – начало XX в. прошли под знаком антипсихологизма, пафос которого дал начало феноменологии и аналитической философии. Вкупе с «лингвистическим поворотом» он кардинальным образом изменил философский инструментарий и в значительной мере – предметное поле. Больше никакого «духа», «чистого разума» и пр. – только знаковые системы, наилучшим образом приспособленные для выражения фактов, обретающие смысл то ли благодаря изоморфизму знаков и фактов, то ли благодаря публично подтверждаемым правилам употребления знаков. И больше никаких «чувственных отражений»: только резкая демаркация аналитического и фактуального в знании на одном простом основании: в одном случае значение истинности усматривается в самой форме знака, в другом – в положении дел в мире.

Однако все эти революционные преобразования абсолютного ничего не изменили в формальной схеме кантовско-юмовской проблемы. Если мы хотим, чтобы наука раскрывала нам «законы мира», то в качестве таковых мы можем принять только тождественно-истинные формулы (высказывания) – истинные при любых значениях входящих в них переменных. Логика гарантирует тождественную истинность только для аналитических высказываний (тавтологий). Фактуальные предложения с точки зрения логики являются случайно истинными – они истинны только при некоторых значениях входящих переменных. Если мы настаиваем на том, что некоторые фактуальные высказывания тождественно-истинны, т. е. являются «законами», мы как бы постулируем наличие некоей «логики мира» – на роль которой, собственно, и претендует (классическое) естествознание, – а утверждать подобное можно только догматически.

Да, мы «знаем», что тело падает с ускорением  $9,8 \text{ м/с}^2$ , что солнце восходит на востоке и заходит на западе, но также и знаем, что подобные «истины» истинны только при определённых условиях (в некоторых из возможных миров). А то, что мы считаем «за-

конами природы» в собственном смысле – например, закон сохранения – относится скорее к глубинной грамматике языка теории, чем к её предмету [*Wittgenstein 1981*, § 6.33-6.34].

## Кант и антропологический фокус философии

Интересно обращение к Канту такого сторонника исторически-ориентированной и «понимающей» философской антропологии, как Роджер Смит [*Смит 2014*]. В соответствии с собственной концепцией автора, «история является знанием о том, что есть “человеческое”» [Там же, с. 94]. Философия, согласно Смицу, развивалась в направлении повышения роли «человеческого фактора» в её объяснительных принципах, и ключевым поворотом на этом пути стал «коперниканский переворот» Канта.

Нужно сказать, что кантовский трансцендентализм часто рассматривают как своего рода эпистемологический гуманизм. Однако если бы он наделял свойством априорности формы именно человеческого мышления, они могли бы быть предметом эмпирического (например, психологического) исследования, поскольку человек – существо, обнаруживаемое эмпирически, это понятие не дано в чистом мышлении. Но дух и буква кантовской трансцендентальной эстетики и логики говорят нам о том, что предметом анализа здесь являются всеобщие и необходимые формы какого бы то ни было восприятия и какого бы то ни было мышления – иначе их трансцендентальность превращается в пустой звук.

Смит справедливо отмечает, что вопрос «Что есть человек?» числился Кантом среди главных философских вопросов в его докритический период. Как мы выяснили выше, зрелый Кант уже в рамках своей оригинальной философской системы указывает на некоторое возможное основание философской антропологии<sup>2</sup>. Здесь появляется понятие «внутреннего чувства» как эмпирической апперцепции, представляющей «Я» как явление, как своего рода опыт, единство многообразного, но опыт в каком-то смысле привилегированный, для которого не существует Юмовой скептической проблемы случайности эмпирического знания. То есть

---

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. [*Михайлов 2011-1*].

человек может со всей возможной аподиктичностью судить о своей собственной природе и, соответственно, о родовых качествах себе подобных.

Я бы не стал солидаризироваться с Кантом в данном конкретном решении проблемы знания человеческой природы, особенно учитывая опыт философии и психологии XIX–XX вв., о котором подробно и профессионально повествует Роджер Смит в рассматриваемой книге. Однако для меня очевидно, что «коперниканский переворот», под которым понимаются, прежде всего, идеи «Критики чистого разума», никакого отношения к философской антропологии не имеет.

### **Онтологические презумпции**

Итак, если всегда, когда мы силимся что-то узнать о мире при помощи опыта и рассуждения, первый даёт нам новое, но ненадёжное знание, а второе само по себе способно сообщить с достоверностью только нечто и так известное, это значит, что мы остро нуждаемся в некоем третьем источнике знания, который обеспечит нам аподиктичность хотя бы и ценой отказа от объективистских иллюзий. И если Кант находит его в априорных формах чувственности и рассудка, то Витгенштейн обнаруживает такую внутреннюю структурность языка, которая выходит за пределы логики.

Философы-аналитики вообще любят тестировать естественный язык на семантическую прозрачность, обнаруживая нелепицы там, где, казалось бы, логически всё законно: в высказываниях типа « $2 \times 2 = 4$ , но я этого не знаю». И если мыслители расселовского склада говорят о «пропозициональных отношениях» (propositional attitudes), то для Витгенштейна это – основание для обнаружения таких структурных точек сопротивления в языке, которые никак не выводимы из логики в её общепринятом понимании. Тем более, что это свойство «непрозрачности» он обнаруживает не только в предложениях, описывающих состояния сознания говорящего, но и во вполне «фактуальных» по видимости высказываниях, вроде «Вселенная существовала до моего рождения», «Я здесь» и т. п. Если в обычных случаях отрицание истинного высказывания даёт ложь, то в этих случаях отрицание несомненно истинного звучит как нелепость или парадокс.



Об этом, собственно, идёт речь в его полемических заметках против «доказательства существования внешнего мира» Дж. Мура, изданных под объединяющим названием «О достоверности» [*Wittgenstein 1998*]<sup>3</sup>. Аргументация Мура основана на рассуждении, что есть высказывания, истинность которых зависит от объективного существования внешнего мира, и они, несомненно истинны, например: «Это – моя рука». Витгенштейн спорит, что если отрицания некоторых фактуальных по видимости высказываний непредставимы в рамках данной картины мира, то они сами истинны не в том же самом смысле, в котором истинны собственно фактуальные высказывания («На таком-то расстоянии от Земли находится другая планета»): «Истинность определенных эмпирических предложений относится к нашей системе референций» [*Ibid.*, § 83]. Витгенштейн поясняет свою мысль: сомнение, вопрошание, выражение потребности в дополнительном знании есть языковая игра (в том смысле, в котором этот термин определён в его же «Философских исследованиях» [*Wittgenstein 1999*]), которая возможна только при условии наличия чего-то несомненного. «Попробуй я усомниться в том, что Земля существовала задолго до моего рождения, мне пришлось бы усомниться во всем, что для меня несомненно» [*Wittgenstein 1998*, § 234].

Вот и искомый третий источник, который должен позволить выбраться из Юмова тупика: «я склонен думать, что не всё, чему присуща форма эмпирического высказывания, является эмпирическим высказыванием» [*Ibid.*, § 307]. Эмпирические (фактуальные) высказывания в строгом смысле – это такие высказывания, истинностные значения которых определяются соответствующими положениями дел в мире. Их отрицание само по себе не составляет проблемы в рамках логического атомизма: «Любой факт может иметь место или не иметь места, а все остальное останется тем же самым» [*Wittgenstein 1981*, § 1.21]. И очевидно, что любое движение мысли в сторону того, что истинность одних элементарных предложений может как-то зависеть от истинности (несомненности) других, Витгенштейну периода «Трактата» показалось бы ересью. Есть веские основания считать, что, отказавшись от логического атомизма, он пришёл к некоему варианту лингвистическо-

<sup>3</sup> И об этом же речь идёт в «Философских исследованиях» [*Wittgenstein 1999*, § 251].

го холизма, хотя и отличного от холизма де Соссюра. Холизм последнего состоит в том, что язык как целое определяет свои части, тогда как у Витгенштейна язык в виде причудливо переплетенных языковых игр есть часть целостного жизненного мира *homo sapiens*. Мы не в состоянии отрицать некоторые высказывания не потому, что этого не позволяют сделать формальные правила поверхностной грамматики или логики, а потому что тогда рушится вся система нашего взаимопонимания и становится невозможна коммуникация – цель и оправдание существования языка.

Я бы предложил называть обнаруженные Витгенштейном квазиэмпирические высказывания, смысл которых не может быть фальсифицирован в рамках данного жизненного горизонта, *онтологическими презумпциями*. Сам он в нескольких местах цитируемой работы говорит о «допущениях» (*assumptions* в английском варианте текста), но допущения мы вольны делать или не делать, а речь на самом деле идёт об утверждениях, которые не являются предметом нашего индивидуального произвольного решения (хотя в каком-то – гносеологическом – смысле они могут быть произвольными).

Итак, наличие онтологических презумпций в языке свидетельствует в пользу (не столько лингвистического, сколько социологического) холизма. И объясняется эта позиция коммуникативной природой языка. Язык «Трактата» мог быть построен кем угодно: Богом, суперкомпьютером и т. п. Его предложения изоморфны фактам, именно поэтому они могут сообщать мысли, т. е. участвовать в коммуникации, но для самой означивающей функции этого языка наличие или отсутствие коммуникационного процесса полностью иррелевантно. Напротив, язык, описываемый в поздних работах Витгенштейна, существует только в правилосообразном взаимодействии людей, а сам феномен действия в соответствии с правилом возможен, только когда люди опутаны и спаяны целой сетью конвенций.

Вот пассаж, который лучше всего выражает то, как мы реально получаем знания и оперируем с ними:

И то же самое было бы, если бы ученик усомнился в единообразии природы, а значит, и в оправданности индуктивных выводов. – Учитель почувствовал бы, что такое сомнение лишь задерживает их, что из-за этого учеба только застопоривается и не продвигается. – И он был бы *прав*.

Это походило бы на то, как если бы кто-то искал в комнате какой-то предмет так: выдвигая ящик и не находя искомого, он бы снова его закрывал и, подождав, опять открывал, чтобы посмотреть, не появилось ли там что-нибудь, и далее продолжал бы в том же духе. Он еще не научился искать. Вот так и ученик еще не научился задавать вопросы. Не научился той игре, которой мы хотим его обучить [*Wittgenstein 1998*, § 315].

Система скрытых и явных онтологических презумпций образует картину мира. Собственно, картина мира и внутренняя, глубинная грамматика языка – это две стороны одной медали. И здесь мы – вполне предсказуемо – упираемся в культуру как механизм социального наследования, культуру, которую Ю.М. Лотман называл «коллективным интеллектом» и «коллективной памятью» человеческих сообществ. Витгенштейн поясняет:

я обрел свою картину мира не путем подтверждений ее правильности, и придерживаясь этой картины я тоже не потому, что убедился в ее корректности. Вовсе нет: это унаследованный опыт, отталкиваясь от которого я различаю истинное и ложное [*Ibidem*, § 94].

И тогда нельзя не заметить, что «язык» в словоупотреблении позднего Витгенштейна расширяется по смыслу до «культуры», «высказывания» выстраиваются (или не выстраиваются) в «тексты», а онтологические презумпции выполняют роль культурных кодов. И все его опорные концепции, высказанные явно или подразумеваемые – «показываемые», в его собственной терминологии – оказываются существенно изоморфными семиотической теории культуры Лотмана.

## **Критическая установка философской антропологии**

В мои цели не входит подробное изложение исторически эволюционировавших концепций Лотмана и Московско-тартуской школы. Пожалуй, имеет смысл сосредоточиться на опорных понятиях его семантической теории культуры: «текст» и «код».

Отмечу попутно, что моя попытка породнить столь разных мыслителей, как Витгенштейн и Лотман, может быть воспринята кем-то как натужная и искусственная: действительно, их разделяет не столько содержание теорий, сколько сам стиль теоретизиро-

вания, который в некоторых случаях бывает важнее содержания. Витгенштейн, несмотря на австрийское происхождение, – наследник скорее британского, оккамовского стиля – когда ничто не высказывается, не постулируется и не утверждается без достаточного основания, пока оно не сделает данную мысль неизбежной. Именно поэтому он, как нечистой силы, избегает каких-либо излишних «концептуализаций», стремится не вводить новые термины и общается с читателем скорее в интеррогативных, чем в аффирмативных, формах, исповедуя сократический стиль философствования. Все изложения «концепций позднего Витгенштейна» – включая мои собственные – суть насилие над его текстами *ex necessitate*.

Лотман же, напротив, продолжает континентальную традицию «избыточного» теоретизирования с его бесконтрольным рождением концепций по принципу «а почему бы и нет?», когда недостаточная строгость в определении терминов компенсируется большим количеством *ad hoc* гипотез.

И всё же нельзя не обратить внимание на содержательное сходство в том, что касается понимания роли некоторых рутинных по видимости высказываний, превращаемых культурой в каноны. Культура дана как сложная, но целостная система деятельностей, организованная по принципу «семейных сходств» – у Витгенштейна, – или иерархически – у Лотмана. В культуре порождаются некоторые синтагмы – высказывания (Витгенштейн) или тексты (Лотман), которые получают валидность определённого рода (истинность, сакральность и т. п.) в том числе от других синтагм, выступающих в данном случае как правила интерпретации первых. Синтагмы (последовательности знаков в смысле де Соссюра) первого рода назовём для краткости ординарными, а второго – парадигмальными. Существенно то, что этим различием в рамках конкретной коммуникативной ситуации исчерпываются их различия вообще: в остальном их природа тождественна, и они могут при определённых условиях меняться местами. Сравним:

Можно было бы представить себе, что некоторые предложения, имеющие форму эмпирических предложений, затвердели бы и функционировали как каналы для не застывших, текучих эмпирических предложений; и что это отношение со временем менялось бы, то есть текучие предложения затвердевали бы, а застывшие становились текучими [Ibid., § 96].

«...то же самое предложение в одно время может быть истолковано как подлежащее проверке опытом, а в другое – как правило проверки» [Ibidem, § 98].

«Итак, всякая коммуникативная система может выполнять моделирующую функцию и, наоборот, всякая моделирующая система может играть коммуникативную роль» [Лотман 1970, с. 15].

«...один и тот же текст может играть роль и сообщения, и кода или же, осциллируя между этими полюсами, того и другого одновременно» [Лотман 2000, с. 172].

Коммуникативный трансцендентализм Витгенштейна и Лотмана в одном существенном отношении отличается от гносеологического трансцендентализма Канта: первые согласны в том, что некоторые синтагмы в культуре имеют привилегированный статус в конкретной коммуникативной ситуации – в частности, не подлежат проверке, – но мы никогда не можем априори сказать, какие именно. В рамках этого подхода синтетические суждения априори невозможны – и не нужны. Все синтагмы – и ординарные, и парадигмальные – суть синтетические суждения апостериори, а их статус определяется не логикой или гносеологией, а особенностями и потребностями социального целого. В таком контексте можно говорить о сменах парадигм (Кун) или эпистем (Фуко), с чем кантовский априоризм вряд ли мог бы примириться.

Однако обе версии трансцендентализма сходятся по поводу интересующего нас предмета: человек – всегда привилегированный объект для любой исторически определённой системы знаний, а синтагмы – высказывания, тексты, – имеющие предметом человека как род, парадигмальны по сути. В этих высказываниях, говоря по-философски, трансцендентальный субъект обнаруживает свой собственный эмпирический коррелят, поэтому относится к нему с доверием и не требует обычных процедур эмпирического подтверждения. Их фальсификация влечёт не смену теорий (в терминах Куна), а смену парадигм. Попробуем, например, усомниться в том, что «человек, в отличие от животных, наделён разумом». Как могло бы выглядеть эмпирическое опровержение этого высказывания?

То же относится к убеждению относительно общественной природы человека. Собственно, различные теории коммуникации, включая семиотическую теорию культуры, строятся на онтоло-

гических презумпциях (парадигмальных синтагмах), утверждающих, говоря обыденным языком, что людей много, что они не могут друг без друга, поэтому вынужденно вступают во взаимодействие. А поскольку человек мыслится как существо (в каком-то отношении) свободное, то взаимодействие с себе подобными он строит не по принципу «стимул – реакция», а по принципу «обращение – понимание». Поэтому человеческое взаимодействие превращается в коммуникацию. И в этом состоит обещанное вначале оправдание философской антропологии: человек – эмпирический объект, но «чистый познающий разум» склонен видеть в нём своего носителя, поэтому готов высказывать о нём кое-какие «истины» до всякого наблюдения и эксперимента. Однако правильная – критическая – философская антропология призвана не повторять онтологические презумпции относительно человека, находимые в культуре, а – в каком-то смысле априори – анализировать их возможные формы.

### **Возможны ли точные методы в человекознании?**

Обе версии коммуникативного трансцендентализма привлекают меня тем, что, как представляется, открывают дорогу точным методам в науках о человеке. Но можно ли исследовать природу человека при помощи естественнонаучных методологических установок? Роджер Смит [*Смит 2014*] много пишет о том, что успешный образ математизированной эмпирической науки (ассоциированный со словом «наука» в англоязычном употреблении) долгое время, благодаря позитивизму и – в какой-то степени – советскому диалектическому материализму, довлел над гуманитарным знанием, заставляя рассматривать последнее как недоразвитое и не сформировавшееся. Мне представляется, что в его рассуждениях присутствуют пресуппозиции, истинность которых сомнительна. Во-первых, он или отождествляет, или недостаточно ясно различает гуманитарные и социальные науки. На мой взгляд, уже выразившийся в печати, их различие достаточно очевидно и носит скорее методологический, чем предметный характер [*Михайлов 2011-2*]. Во-вторых, он будто бы молчаливо допускает, что и социальные, и гуманитарные науки исследуют «человеческую

природу». И, наконец, в-третьих, он, по всей видимости, полагает, что методами естественных наук невозможно исследовать исторически развивающиеся объекты.

Конечно, и космология, и геология, и эволюционная биология имеют дело с исторически развивающимися сущностями, и, насколько мне известно, не испытывают существенных методологических затруднений по этому поводу. Конечно, «неестественные» (согласно известному каламбуру советского академика) науки изучают каждая свой предмет, и видеть за всем этим «человеческую природу» значит загонять себя в метафизическую ловушку. Но главная трудность концепции Роджера Смита состоит, как я думаю, в невозможности рациональной защиты третьего тезиса.

Речь идёт о старой проблеме, раскрытой ещё в начале прошлого века, в частности – в полемике Карла Гемпеля с неокантианцами и сторонниками «эмпатического понимания» [Гемпель 1998, с. 16–31]. Гемпель считал, что целью исторического знания, так же как и целью знания физического, является объяснение, а схема любого объяснения – это силлогистический вывод факта из другого факта и общей закономерности. Такой подход он противопоставлял всем известным на тот момент попыткам определить методологическую автономию истории как науки через «отнесение к ценности», «вчувствование» или «чистое описание». Сторонники этих идей полагали историю столь же парадигмальной дисциплиной для гуманитарных наук, сколь физика полагается сциентистами парадигмой наук естественных. В этом отношении концепция Смита, рассматривающая человеческую сущность как исторически длящееся самосозидание, а исторический нарратив в форме беседы с самим собой – как наиболее адекватный метод, вполне укладывается в это движение за автономизацию гуманитарного знания. Поэтому, на мой взгляд, критические стрелы Гемпеля и здесь достигают цели.

От себя я добавлю лишь два важных обстоятельства. Во-первых, концепция «самосозидания в форме диалога», которой придерживается Смит, оставляет полную неясность в том, что касается условий истинности научных утверждений. Что может сказать о себе человек, который исторически меняется, созидая себя в диалоге с собой, с Другим, с культурой?.. Что бы он ни сказал, помимо самого определения его «сущности», это с необходимостью будет ложно в какой-то момент времени. Кроме того, в каждый

момент будет неясно, говорит ли он это о себе или о чём-то ещё, поскольку методология Смита не предлагает никаких критериев сохранения сущностной идентичности в процессе изменений. Согласитесь, особенно в нашу эпоху NBICS **очень трудно определить**, в какой момент человек в процессе самосозидания становится человеком, а в какой – перестаёт быть таковым.

Формальную сторону отличия методологии наук о человеке Смит видит в нарративной форме исторического знания, которое, собственно, и выступает у него знанием «человеческой природы». Но, насколько я могу судить, нарратив не является ни предпосылкой, ни содержанием работы учёного-историка, а скорее её результатом – подобно тому как физическая теория является результатом, но не содержанием, исследовательской работы физика. В своей «мастерской» историк делает в сущности то же, что и физик: обнаруживает свидетельства (в его случае – документы и артефакты), которые в сочетании с законами или универсальными гипотезами – иногда, по словам Гемпеля, слишком тривиальными, чтобы явно артикулироваться – дают дедуцированные факты. А факты эти историк – в отличие от физика – укладывает на временную шкалу, а не на демонстративную дедуктивную лесенку. Но это совсем не то, что отличает гуманитарные науки от естественных. У нас есть, например, естественная история земли, создаваемая усилиями геологов и астрономов по той же схеме, что и история человечества, но, тем не менее, ничуть не являющаяся гуманитарной наукой. Уникальность нарратива противостоит общности теории не из-за его предполагаемой «гуманитарности», а из-за уникальности его объекта. Если бы перед историком стояла задача изучить «человеческую природу» на сотне планет, населённых разумными существами, результаты его труда больше напоминали бы социологию.

\* \* \*

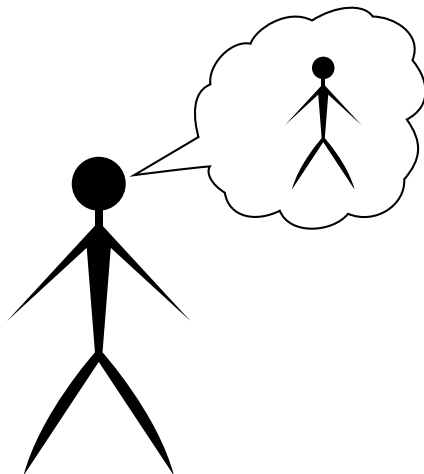
Итак, уникальность человека как объекта, заставлявшая философов строить сложные онтологии, может быть значительно проще интерпретирована в рамках концепции онтологических презумпций – опорных семантических конструкций языка, которые могут проявляться в форме квазиэмпирических высказываний, ис-



тинность которых «очевидна», а отрицание не ложно, а бессмысленно. Если принять эту концепцию, то правильная философская стратегия должна состоять в концептуальном прояснении вопроса: что может заставлять язык выстраивать свой внутренний семантический каркас именно таким образом?

В последующих главах я постараюсь предложить ответы на этот и связанные с ним вопросы.

## ГЛАВА 2. СОЗНАНИЕ ЕСТЕСТВЕННОЕ И ИСКУССТВЕННОЕ



В предыдущей главе мы пришли к выводу, что философская антропология имеет дело с онтологическими презумпциями относительно человека. Для этого раздела философского знания в принципе существуют два пути: принять эти имплантированные в язык презумпции как данность, строя свои теории как попытки объяснения «очевидных истин», или подвергнуть их критическому анализу, стремясь очистить корпус науки от предрассудков и псевдопроблем. Второй путь более трудоёмок и подчас контринтуитивен для естественной установки сознания, но, на мой взгляд, обещает гораздо более ценные результаты.

Далее я рассмотрю две наиболее важные презумпции относительно человека: сознание и свободу. То есть определение человека как существа сознающего и свободно действующего, а следовательно, подлежащего нравственной оценке.

## С позиций коммуникативного функционализма

Я исхожу из того, что расхожие концепции сознания и восприимчивые к ним философские теории характеризуются молчаливо принимаемыми позициями, которые можно обозначить как семантический реализм, некритический эссенциализм и онтологический субстанциализм. *Семантический реализм* состоит в том, что слово «сознание» понимается как обозначающее некую единую онтологическую сущность, которая распадается на конкретные проявления – волю, мышление, чувственность, эмоции и т. п. *Некритический эссенциализм* состоит в представлении, согласно которому у этой сущности есть общие всем её разновидностям свойства: например, идеальность, интенциональность или субъективность – невыразимость в объективных терминах. *Онтологический субстанциализм* за всеми явлениями, обладающими свойствами сознания, усматривает одно и то же субстанциальное основание – например, мозг. Попробуем разобрать эти позиции последовательно. Я склонен полагать, что словом «сознание» мы обозначаем в принципе разнородные феномены. И это является следствием неправильного понимания принципов функционирования нашего языка, с чем мы будем сталкиваться ещё не раз на страницах книги. В соответствии с августинианским пониманием языка, как его представляет Витгенштейн [*Wittgenstein 1999*, § 1], всё, что называет какое-либо слово, обязано быть сущностью или ее атрибутом. Поэтому, если существует термин «сознание», с помощью которого мы для какой-то функциональной надобности объединяем такие явления, как *qualia*, эмоции или логическое мышление, то существует и реальный референт этого термина – некая родовая сущность, *сознание как таковое*. Заключённая здесь методологическая опасность состоит в возможности – неоднократно реализовавшейся – некритического перенесения приемлемого объяснения одного явления, полагаемого нами «психическим», на все другие: например, когда мы считаем, что нечто из того, что можно сказать об ощущении, справедливо для мышления и других элементов «субъективной реальности».

Однако сам по себе факт наличия родового термина для нескольких видов ничего не говорит о соответствующей онтологии. Я вижу два возможных альтернативных основания для его наличия:

общность некоторых свойств видов, объединяемых в данный род, – назовём это *катафатическим* основанием, используя богословскую аналогию, – эта возможность будет рассмотрена чуть ниже; или, напротив, неприсущность данным видам свойств всех других вещей: например, материальности, протяженности, пространственной локализации или наблюдаемости – это, соответственно, будет называться *апофатическим* основанием. И если у нас нет объективных оснований, чтобы утверждать, что мышление, эмоции или ощущения суть проявления одной и той же сущности – а я таких оснований не усматриваю, – то решение вопроса о семантическом реализме в понимании слова «сознание» будет зависеть от ответа на вопрос о некритическом эссенциализме. Последний, как мы помним, состоит в представлении об общности свойств различных проявлений сознания. В качестве общих свойств ментальных явлений усматривается их идеальность, интенциональность или – как в случае с *qualia* – субъективная невыразимость. Но достаточно просто показать, что интенциональность, под которой понимается «направленность на предмет» или свойство ментальных явлений быть «о чём-то», не является их всеобщим свойством: боль или эмоции вполне могут быть неинтенциональны. Невыразимость не имеет никакого отношения к рациональному мышлению, поскольку и его процесс, и его результаты вполне выразимы и общезначимы.

Чуть сложнее обстоит дело с идеальностью, поскольку за этим термином стоит длительная история философских туманностей и двусмысленностей. Но если мы проанализируем подборку философско-психологических определений этого термина из различных словарей и энциклопедий, доступную в Интернете [*Академик.Ру 2014*], то увидим вариации из трёх позиций: (1) идеальное как противоположность материальному, (2) идеальное как бытие предмета отражённым в психическом мире субъекта (вариант: во всеобщих формах деятельности и культуры) и (3) идеальное как результат процесса идеализации – идеальный объект, который не может быть представлен в опыте.

Что касается (2), то нетрудно увидеть, что в этой интерпретации речь идёт об «интенциональном предмете»<sup>4</sup> и что, следовательно, так понимаемая идеальность идентична интенциональности, невсе-

---

<sup>4</sup> Термины «интенциональность» и «интенциональный предмет» будут обсуждаться далее в этой главе.

общность которой была показана чуть выше. Если в случае (3) для идеального объекта существенна его ненаходимость в опыте, то это, конечно, есть разновидность апофатического определения. Ну и в ещё большей мере очевидна апофатичность определения (1).

Таким образом, мы можем утверждать, что нет ни одного свойства, которое было бы обще всем явлениям сознания. А те, что могли бы претендовать на всеобщность, – идеальность в смыслах (1) и (3) – имеют явно апофатический характер. То есть этим аргументом мы опровергаем не только эссенциализм, но и реализм в онтологии сознания: соответствующий родовой термин объединяет некоторые виды *апофатически*, т. е. на том лишь основании, что их свойства не позволяют отнести их к другим родам, и не обозначает при этом никакой онтологической сущности. Теперь о субстанциализме. Иллюзия единства сознания вызывает желание найти его единый субстрат или единую функциональную основу. Значительный прогресс, достигнутый нейронаукой в последнее время, поддерживает искушение искать и находить в сложных нейроструктурах объяснения всем нефизическим феноменам человеческой жизни.

Наиболее ясное философское выражение этой позиции содержится в так называемой «теории тождества типов» (*type identity theory*), в которой напрямую отождествляются типы – в отличие от единичных проявлений – ментальных событий с типами мозговых процессов [*Smart 2014*]. Здесь необходимо заметить, что эмпирических подтверждений этой теории нет до сих пор, как нет и концептуальных оснований локализовать сознание в мозге. Однако есть множество контраргументов на концептуальном уровне, самые известные из которых – тезис о множественности физических реализаций ментальных состояний и «комната Мэри» – мысленный эксперимент Фрэнка Джексона [*Jackson 1982*], доказывающий, что мир цветовосприимчивого человека, физически идентичный миру нейрофизиолога-дальтоника, не идентичен, тем не менее, ему во всех отношениях. Собственно, большая часть этой главы далее будет посвящена обоснованию необходимости разрыва концептуальной связи «сознание – мозг».

В этом месте нам необходим логический ход, который избавит объяснение сознания от всех трёх «идолов» языка. Это должен быть переход в духе галилеевского методологического редукцио-

низма: не требовать от природы ничего, кроме «величины, фигуры, количества и ... движений». То есть переход от *что*-теории к *как*-теории, от субстанциализма к функционализму, где каждое проявление сознания идентифицируется по его функциональной роли.

При признании аргументов, приведённых выше, наиболее естественной для философии сознания выглядит позиция функционализма – который, по мнению некоторых авторов, являет собой «метафизику без онтологии» [Иванов 2010]. Согласно экскурсу в историю функционализма, как его даёт Джегуон Ким [Kim 1998, р. 73–123], направление началось с публикации в 1967 г. статьи Хилари Патнема «Психологические предикаты»<sup>5</sup>. Патнем, как многие полагают, опроверг уже упомянутую теорию тождества типов (которую Ким интерпретирует как убеждение, что любой мир, который идентичен нашему в его физических свойствах, идентичен ему полностью), а также общее представление о тождестве мозга и сознания. Взамен его статья дала начало функционализму, который понимается Кимом как обобщённая и более усложнённая версия бихевиоризма. Важные различия двух направлений сводятся к следующему:

– там, где бихевиорист увидит только поведение (например, крики и стоны при боли), функционалист будет утверждать наличие некоторого внутреннего состояния, которое вызывает это поведение;

– там, где бихевиорист будет видеть только отношение стимула и реакции, функционалист увидит отношение данного ментального состояния к другим.

Функционалист признаёт изначальный онтологический статус за ментальными состояниями, равно как и их собственное место в причинно-следственной структуре мира. Все индивидуальные экземпляры общих типов ментальных состояний в качестве принципа своей индивидуации имеют следующий: то, что есть между ними общего, состоит в определённой каузальной роли, характерной для этого типа.

Итак, термин «функционализм» я буду использовать для обозначения семейства концепций, пытающихся найти объяснение ментальным событиям при помощи выявления их функ-

---

<sup>5</sup> В переиздании получила название «Природа ментальных состояний» [Putnam 1975, р. 429–440].

циональных зависимостей от ряда других – ментальных и нементальных – событий, отвлекаясь от их возможных онтологических экспликаций.

Противостоящее ему семейство концепций – от традиционных материализма, идеализма, субстанциального дуализма (картезианства) до более современных физикалистского редукционизма, теории тождества типов и др. – общим для которых является признание необходимой зависимости сознания и его свойств от его же субстрата-носителя, как бы последний ни понимался, равно как и неразрывной онтологической связи между ними, я в рамках настоящего текста предполагаю условно называть субстанциализмом.

Согласно любопытному pdf-документу, который можно найти в ряде мест в Интернете [*Dennett Searl 1997*] – он представляет собой email-переписку между Сёрлом, Деннетом и редактором научного журнала, состоявшуюся в 1997 г. и собранную вместе Деннетом – главный аргумент Сёрла, которым он защищается от обвинений в примитивном субстанциализме, состоит в том, что биохимический субстрат мозга обладает «достаточными каузальными силами» для того, чтобы причинно обусловить сознание. То есть, проще говоря, он необходим и достаточен для сознания. (Деннет настаивает, что в одной из публичных лекций Сёрл употребил метафору «секреции» по отношению к связке «мозг–сознание», сравнив её с отношением молочной железы и молока, чем немало позабавил Деннета и Хофштадтера.) Можно сказать, что позиция Сёрла в основе своей имеет доктрину субстанциализма, а позиция Деннета может быть интерпретирована как функционализм. Деннет воспроизводит известную аналогию противников субстанциализма: одно время полёт так же считался функцией «биологического субстрата» птицы, и это убеждение ничем не помогало братьям Райт в их конструкторских усилиях, пока они – вполне в духе функционализма – не подошли к вопросу с точки зрения законов аэродинамики и конечной цели строительства летательного аппарата, отказавшись от попыток прямой имитации природы. Контрвозражение Сёрла: он имел в виду не «секрецию» в буквальном смысле слова, а «каузальные силы», которые, по его мнению, могут содержаться не только в биологическом субстрате мозга, но любой его заменитель должен обладать эквивалентными «каузальными силами» для про-

изводства сознания. Ответа Деннета на это контрвозражение в рукописи не содержится, но мы можем попытаться сделать это за него. Что значит быть причинно зависимым от субстрата? Когда специалисты по искусственному интеллекту (не философы) пытаются делать то, что делали братья Райт на начальном этапе – а именно, имитировать природу, – они создают так называемые «нейронные сети», которые, по сути, представляют собой те же компьютерные программы, только более сложные. Тогда загадочная причинная зависимость от субстрата, демистифицированная в эксперименте, оказывается всё той же функциональной зависимостью от программы, а проблема воспроизводимости из непреодолимого теоретического предела превращается в вопрос технического искусства.

Однако Деннет и Сёрл, будучи противниками в одном контексте, становятся по одну сторону баррикад в дискуссии с Беннетом и Хекером [*Bennett Dennett Hacker Searle 2007*], которые с витгенштейнианских позиций критикуют как «философов сознания», так и значительную часть нейрофизиологов за засорение научного языка иллюзорными субстанциалистскими терминами. Они рассматривают это как своего рода неокартезианство, которое на место субстанциального дуализма Декарта ставит структурный дуализм тела – мозга, приписывая ментальные предикаты только мозгу. Беннет и Хекер возражают против этого варианта дуализма в духе витгенштейновской концепции «глубинной грамматики»: когда мы говорим «я знаю» или «он потерял сознание», мы не подразумеваем мой или его мозг в качестве подлежащего. Попробуем заменить личные местоимения в этих выражениях на «мой/его мозг» – получим бессмыслицу. Свой методологический бихевиоризм авторы демонстрируют в следующем рассуждении о знании: «Если животное знает нечто, оно может действовать и отвечать на стимулы, получаемые из среды так, как не могло бы действовать и отвечать в отсутствие этого знания; если же оно действует таким образом, оно обнаруживает знание. Можно сказать, что мозг является транспортным средством этих способностей, но это означает лишь то, что в отсутствие соответствующих нейронных структур животное не смогло бы делать то, что может делать при их наличии. Нейронные структуры мозга отличны от способностей животного, а функционирование этих структур отлично от применения



животным его способностей. Короче говоря, знающий есть также агент действия, и его знание проявляется [is exhibited] в том, что он делает» [Ibid., p. 150].

## Грамматика мышления

Выбранная линия рассуждений приводит нас от функционализма к бихевиоризму, а от него – к признанию роли деятельности в идентификации ментальных состояний. Далее я попытаюсь показать, как можно избежать скатывания в примитивный бихевиоризм, если попробовать объяснить высшие функции сознания (знание и мышление) как функции коммуникации – точнее, как коммуникативные модальности. И в этой связи было бы уместно вспомнить некоторые результаты одного из направлений советской философии.

Здесь я хотел бы попытаться оценить сильные и слабые стороны концепции мышления, развитой в рамках одной из заметных школ советской философии, и наметить некоторые перспективы развития этой концепции<sup>6</sup>.

Исследования истории российской философии XX века (например, [Лекторский 2009]) показывают, что в рамках «советской философии» сложились традиции и школы, которые с полным основанием можно отнести к философии без кавычек. С порожденными ими концепциями вовсе не обязательно соглашаться, но с ними можно спорить, а в нашей стране уже это дорогого стоит.

Советская философская традиция состоялась в результате того, что в 1922 г. партия не согласилась со статьей Минина «Философию за борт» [Минин 1922]. Благодаря трудам «товарищей Энгельса и Ленина» (Минин), а также вследствие подавления школы Деборина, возникла система взглядов, чья форма, составленная из «законов и категорий», подсмотренных у Аристотеля и Гегеля,

---

<sup>6</sup> В основном идеи, связанные с историей советского «критического марксизма», были апробированы мною на V Михайловских чтениях в Институте философии РАН 20 апреля 2010 г. Я искренне благодарен участникам чтений, в особенности В.А. Лекторскому и К.В. Сорвину, за их критические замечания, которые заставили меня существенно переработать некоторые части этого материала.

наполнялась содержанием, заимствованным из некритического здравого смысла. И вместе с тем «диалектический материализм», не желая того, приоткрыл щель, в которую смогли просочиться западная культура мышления и традиции интеллектуальных дискуссий. Появление школ и сект, объективно подвергающих эрозии официозный монолит, было лишь вопросом времени.

Направление в советской философии, связанное с именами Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, Ф.Т. Михайлова и др., когда-то было известно как «деятельностный подход». В англоязычной литературе 1990-х гг. появился термин «критический марксизм» [*Bakhurst 1991*], который мне представляется наиболее удачным, поскольку позволяет, помимо очевидной коннотации, подчеркнуть некоторые кантианские нотки в этом купаже из молодого Маркса и Гегеля.

Вот как Дэвид Бэкхерст описывает свои первые впечатления от общения с московскими философами в начале 1980-х гг.: «Несмотря на все догмы, в Москве обнаружилась настоящая философская культура. Более того, представители этой культуры... были едины в приверженности к критическому марксизму, оформленно-му философией Гегеля и немецкой классической традицией...

Хотя идеи “критических марксистов” (как мы их называем), несомненно, представляются частью советской философской традиции, это направление подверглось наибольшей изоляции. Нынешнее поколение “критических марксистов” проделало наиболее амбициозную часть своей работы еще в начале 1960-х, но потеряло импульс, когда “оттепель” тех лет стало подмораживать. Эти философы теперь уже находились в некомфортных отношениях с философским истеблишментом, который часто с недоверием смотрел на критическое мышление и академическую эрудицию. Напряженные отношения сложились у них и с теми советскими мыслителями, которые считали немецкую классическую философию реакционным мракобесием, препятствующим желаемому союзу марксизма с естествознанием...» [*Ibid.*, p. 3].

Создатели канонической формы диалектического материализма не были искушены в профессиональном чтении философских источников, заимствуя идеи из наукообразных фантазий Энгельса и поспешных ленинских конспектов через посредство гонимого ими самими Деборина [*Деборин 2009*]. Поэтому, несмотря на многократно повторяемое ими слово «диалектика», конечный про-

дукт получился вполне «метафизическим» в их же смысле слова. И, когда в 1960-е гг. наступил расцвет отечественного физикализма, когда «великий основной вопрос философии в свете современного естествознания превратился в вопрос об отношении сознания к мозгу» (прошу меня извинить, источник затерялся, цитирую по памяти), носители официозной доктрины не увидели в этих новых веяниях ничего особенно чужеродного.

Другое дело – интеллектуальные эманации, исходившие от людей, изучивших немецкую классическую философию (НКФ) в первоисточниках. Последняя, с подачи Сталина, воспринималась создателями диамата исключительно как «аристократическая реакция на французскую революцию» или что-то в этом роде, как нечто априори реакционное и обскурантистское. И, несмотря на то что доля истины в этом видении, как мы увидим дальше, всё же присутствует, обращение некоторой части молодых советских философов к великим немцам приоткрыло форточку, сквозь которую стали проникать ветры, болезнетворные для советской схоластики: вековая европейская культура мысли и представление о естественности свободных дискуссий. Конечно, официоз не мог не почувствовать дискомфорт и опасность, что сразу стало сказываться драматически на судьбах носителей «хорошо забытых» новых идей.

Я не ставлю перед собой задачу тщательного исследования различий во взглядах, например, Э.В. Ильенкова, М.К. Мамардашвили, Ф.Т. Михайлова, Г.П. Щедровицкого и др. Напротив, мне интересны некоторые общие мотивы в творчестве тех, кого мы договорились объединить термином «критические марксисты».

Мне представляется, что сквозной в работах критических марксистов была тема мышления. И это естественно, поскольку именно на этом пути новый советский марксизм, заново открывший для себя НКФ, мог продемонстрировать свои методологические преимущества перед наивным сциентизмом официальной доктрины, замкнутой в рамках «теории отражения» с непременным диалектическим «но» в виде учения об «активности сознания».

Критические марксисты на место активности сознания – достаточно мистической самой по себе – поставили активность его носителя, под которым понимался человек во всем многообразии его социальных связей. В качестве материального носителя мышления вместо мозга стала рассматриваться динамически развива-

ющая система «индивид – общество», а весь инструментарий мышления оказался развернут во внешней по отношению к индивиду, но рукотворной, очеловеченной среде, творимой обществом, которую чуть позже стали именовать культурой [Ильенков 1979]. В качестве теории, объясняющей взаимопереходы общественного и индивидуального, очень кстати пришлась концепция интериоризации Л.С. Выготского<sup>7</sup>. Динамический процесс, описываемый в терминах взаимоопределения и взаимоперетекания противоположностей, совершенно очевидно был картиной, выполненной в гегельянских тонах. Но вместе с тем вновь открытая тенденция социологизации темы мышления открывала богатые методологические перспективы, ценность которых обнаружилась позже, в связи с появлением в стране социологии науки, культуры и других дисциплин на переднем крае позднейших дискуссий.

Необходимо отметить, что железный занавес сыграл злую шутку с основателями этого направления. Примерно десятилетием ранее в Оксфорде были опубликованы «Философские исследования» уже покойного к тому времени Людвиг Витгенштейна, которые продемонстрировали напряженные искания последних лет жизни великого австрийца. Искания, как мы теперь знаем, в том же направлении: многие, если не все, ответы на мучительные философские вопросы обнаруживаются в совместной философской деятельности людей. И поэтому «философия позднего Витгенштейна тоже может рассматриваться как своеобразный и интересный вариант деятельностного подхода» [Лекторский 2001, с. 78]. Мыслитель, который с неприязнью – если не сказать жестче – относился к гегелевской манере философствования, несколько раньше вышел на ту же магистраль, что и советские нео(пост)гегельянцы, надежно защищенные режимом от интеллектуальных влияний, не освященных в трудах классиков государственной идеологии. Естественно, что «именно идеи критических марксистов оказались наиболее оригинальными и провокативными (из всей советской философии. – И.М.) для дебатов в рамках англо-американской традиции» [Бэксхерст 1991, с. 3].

Здесь я рассмотрю следующие основания некоей идеально-обобщенной концепции мышления, с которой в таком ее виде, как мне представляется, согласились бы все классики рассматриваемой

<sup>7</sup> См. об этом [Лекторский 2001, с. 75–88].

мого направления: (1) «законы», «правила», «формы», «каноны» мышления представлены вовне, в поле культуры для «считывания» вновь приходящими индивидами, при том, что само поле культуры творится целесообразной деятельностью мыслящих индивидов [Ильенков 1979]; (2) мышление креативно по своей природе, поскольку каждый акт мышления меняет его собственные «каноны», «формы» и т. п. [Михайлов 2005]; (3) наиболее адекватной методологией для этого предметного поля является диалектическая логика гегелевского типа [Ильенков 1973].

Рассмотрим вкратце эти тезисы, попытавшись идентифицировать их сильные и слабые стороны.

### Тезис (1)

Для критического марксизма очень характерно искушение «историзировать» кантовские априорные формы, найдя их в социальной субстанции и объявив «культурой». Действительно, априористская теория познания, в соответствии с которой субъект подходит к объекту с некоторым предзаданным инструментарием и мыслит его только в тех формах, которые присущи ему до и независимо от каких-либо столкновений с объектом, с кажущейся легкостью интерпретируется на историко-культурном материале: и сам субъект и все мыслимые им объекты порождаются историей культуры и формируются ее канонами.

За исключением одного «но»: Канта интересовала *аподиктичность* суждений, основанных на априорных формах – иначе не могла быть выполнена его программа обоснования логики, математики и естествознания. Но, поселившись в мире человеческих артефактов, априорные формы становятся частью «сферы возможного опыта» и, следовательно, будучи эмпирическими и случайными, ничем не могут помочь в деле трансцендентального обоснования ее возможности. Ведь если они – порождение истории, то кто сказал, что история не могла быть другой?

Кто-то может справедливо возразить: а так ли уж велика потеря? Ну хорошо, значит в основе науки (а равно и культуры) не лежат аподиктические законы – этот философский удар не был смертельным для нее даже во времена Юма. Тем более, что позд-

ний Витгенштейн даже несколько демонстративно дезавуирует все возможные претензии на априорность «внутренней грамматики» языка [Wittgenstein 1993, § 68, 133, 226; Wittgenstein 1999, § 497; et al.], подчеркивая, что те или иные произвольно введенные ее правила эффективны в языковых играх уже тогда, когда просто помогают участникам сходным образом различать объекты, их свойства и оперировать с ними.

Но важность моего аргумента определена следующим. Критические марксисты практически во всех своих значимых работах настаивали на том, что в каждом отдельном случае предметной деятельности человек имеет дело со *всеобщими и необходимыми* (т. е., по Канту, аподиктическими) правилами («формами», «законами», «канонами» и т. п.) культуры [Ильенков 1973, с. 129, 140–141], при этом *изменяя* (? – И.М.) их в каждом созидательном акте [Михайлов 2005]. Понятно, что представление о возможности изменения чего-либо *всеобщего и необходимого* продиктовано специфической «диалектической» методологией, которой речь пойдет ниже. И все же несколько замечаний.

Согласно В.А. Смирнову, как в классической, так и во всех перечисленных им в статье [Смирнов 1995] неклассических логиках (интуиционистских, релевантных, паранепротиворечивых) – т. е. тех системах исчислений, которые хоть как-то могли бы приблизить нас к идеалу «диалектической логики», – аналитически истинные высказывания (формулы) истинны во все моменты времени и при любых значениях атомарных формул. Если реконструировать мысль Канта, в основе естествознания должны лежать суждения (формулы), которые в логическом отношении ведут себя *аналогично аналитическим*, будучи при этом синтетическими в том смысле, как это определено в «Критике чистого разума».

Я надеюсь, что для читателя так же несомненно, как и для меня, то, что «всеобщие каноны и правила» культуры должны быть выразимы в такого же рода «синтетических суждениях a priori». Возможное возражение классиков критического марксизма – в диалектике «всеобщее» это не «общее всем», а некий «закон развития» – может быть условно принято с оговоркой: хорошо, тогда эти самые «законы развития» должны быть выразимы в «синтетических суждениях a priori» (если они вообще выразимы в витгенштейновском смысле).

И тогда вот что интересно. Если мы вместе с критическими марксистами выберем позицию, согласно которой мышлению а priori предстоят некие аподиктические «каноны культуры» в любом смысле этого слова, то последние или являются канонами *только культуры* («целесообразной предметной деятельности» и т. п.), и тогда они не могут быть а priori (приходим к противоречию), или они являются «всеобщими законами [развития] всего», и тогда что отличает нас от Гегеля?<sup>8</sup> Если же мы откажемся от этой родственной связи критического марксизма и кантианства и скажем, что для мышления, по крайней мере в культуре, нет никакого а priori, то мы будем вынуждены признать логическую случайность «форм», «правил» и «канонов» культуры, так или иначе предопределяющих мышление.

И тогда что отличает нас от Витгенштейна?

## Тезис (2)

Иначе говоря, нет мышления вне и без творчества. Тем самым утверждается, что человек только тогда играет в шахматы (мыслит), когда с каждым ходом меняет правила игры. Принятая в 1960-е гг. прогрессивными советскими философами сакрализация

---

<sup>8</sup> Отличию «истинного марксизма» от Гегеля посвящена значительная часть уже цитированной статьи Э.В. Ильенкова [*Ильенков 1973*, с. 140–144]. Для Гегеля всё, в т. ч. **практика, исторический процесс, формы культуры – моменты саморазвития мышления**, тогда как Ильенков от имени материализма настаивает на том, что мышление впервые возникает в человеческой практике. Со всем остальным у Гегеля он согласен. Это интересным образом перекликается с попперовской критикой Гегеля [*Поппер 1995*]: Кант спасал аподиктичность законов естествознания, ограничив права разума, а Гегель надеялся снять эти ограничения, благословив противоречия и, тем самым, лишив кантовские антиномии их негативной ограничивающей роли. Поппер справедливо замечает, что это дает лишь иллюзию преодоления кантовского ограничения. Однако благодаря своему панлогизму Гегель мог, по крайней мере, претендовать на то, что его построения аподиктичны. **Разорвав круг саморазвития идеи и историзировав мышление**, Ильенков, возможно, приблизился к истине, но незаметно для самого себя поставил философское знание в зависимость от естественнонаучных и исторических предпосылок: чтобы говорить о том, как мышление возникает в процессе целесообразной деятельности, мы должны уже что-то знать об этом. Кант не был бы в восторге от них обоих.

«творчества» играет здесь злую шутку, превращая такую, в общем-то, рутинную вещь как мышление в задачу, которая по силам немногим гениям человечества.

Да, каждый ребенок – Леонардо, пока он совершает подвиг освоения «культуры». То есть правил игры – а скорее, тех многочисленных игр, – которые немилосердные предки уже успели сделать постоянным «развлечением» данного племени. Однако это трудности его собственного онтогенеза, и подавляющее большинство вчерашних гениальных младенцев с легкостью меняют многотрудную привилегию создания «новых форм и канонов» на уют рутинного функционирования. И это нормально! Если каждый своим «ходом» будет менять правило, то какая же это игра?

Разберем пример. Наш любимый герой – ребенок – выучил доказательство теоремы и теперь «отвечает» его в классе. Я готов допустить, что, если ему удалось заучить слова или звуки доказательства дискурса, как выучивают стихотворение или песню, тогда его доклад не имеет отношения к мышлению. Хотя кто сказал, что певец во время исполнения не задумывается, например, над выбором той или иной интонации?

Но если ребенок отвечает осмысленно, то надо быть очень большим философским авангардистом, чтобы утверждать, что он не мыслит, поскольку «формы и каноны» доказательства остаются теми же<sup>9</sup>.

Или, например, я говорю: «Основываясь на собственном рассуждении об играх, Витгенштейн разработал логическую концепцию “семейных сходств”». Мыслию ли я? Или полностью расстаюсь с этой привилегией в пользу того, о ком веду речь?

Что-то мне подсказывает, что все-таки мыслию. И мыслию постольку, поскольку на заднем дворе души содержу «трансцендентальное» представление: а ведь это могло бы быть не так!

---

<sup>9</sup> Рассуждения в духе того, что ребенок пропустил их через себя и тем изменил, полагаю софистикой, поскольку для сообщества, к которому он обращается, не изменилось ничего.



### Тезис (3)

Вопрос о «диалектической логике» – может ли диалектика как учение о развитии через разрешения противоречий быть одновременно и наукой о мышлении – на мой взгляд, не разрешен до сих пор. Конечно, тот факт, что на данный момент ей не удалось стать таковой, я думаю, признают даже самые горячие ее сторонники, если только они не рассматривают Гегеля как «последнее слово», что, впрочем, никому не может быть запрещено. Но сам по себе этот факт ни в коем случае не может быть приговором.

В 1995 г. журнал «Вопросы философии» инициировал дискуссию вокруг доклада Карла Поппера «Что такое диалектика?» (1937) [Поппер 1995]. Несмотря на почтенный возраст, это очень интересный документ. Я бы выделил в нем три принципиальных подхода к критике диалектики: (а) в рамках теории, допускающей противоречия, возможно вывести любое произвольное высказывание, а следовательно, такая теория лишена подлинной объяснительной силы; (б) диалектика в ее исторически известных формах<sup>10</sup> грешит использованием логических терминов «противоречие» и «отрицание» в неправильных значениях (с) диалектика имеет смысл только как эмпирическая описательная теория, а, следовательно, она не логика.

Итак:

#### (а) О противоречии

В.А. Смирнов в публикуемой там же статье [Смирнов 1995] соглашается с критикой диалектики Поппером, основанной на теореме о выводимости чего угодно из противоречия, но затем сам перечисляет вполне уважаемые неклассические логики, для которых эта теорема не справедлива. И даже если принять, что, по его словам, «все эти исследования находятся в рамках основного развития логической мысли» и ни в чем «диалектическом» не замечены, то в этом факте как таковом не усматривается *принципи-*

<sup>10</sup> А это, конечно, Гегель и марксисты. Я бы хотел воздержаться от того, чтобы вслед за В.С. Библером [Библер 1995] записывать в классики диалектики весь пантеон великих философов поименно.

*альная невозможность* построения внятного профессиональному логике исчисления, которое могло бы быть интерпретировано на каком-либо «движении категорий» в духе Гегеля.

Таким образом, в этом пункте критику Поппером диалектики было бы справедливо признать недостаточной.

### **(b) О некорректном использовании логических терминов**

То, что в логическом «мейнстриме» противоречие – это не какое-либо отношение между противоположностями, а отрицание – никакое не «снятие», и так понятно. И здесь диалектику и диалектиков опять не в чем упрекнуть, как не стоит упрекать, а следует лишь поздравить любого, кто, замыслив новую теорию, переопределяет для нее старые термины. Однако, на мой взгляд, хуже то, что в диалектическом своем пылу критические марксисты неканонически поминают не только термины логики, но и сам термин «логика», что в конечном счете и позволяет им столь вольно обращаться с ее глоссарием. А это ведет к серьезной эпистемологической путанице, которая – «по логике» – должна быть рассмотрена в следующем пункте.

### **(c) Диалектическая логика (ДЛ) как дескриптивная теория**

Сразу уточню, как я понял оставшийся в статье В.А. Смирнова, к сожалению, неразъясненным тезис, что в пределах формально-логической традиции даже неклассические логики, в отличие от ДЛ, «находятся в рамках основного развития логической мысли». Здесь, конечно, можно было бы говорить об аналитичности и, следовательно, аподиктичности в кантовском смысле, собственных предложений формальной логики (ФЛ), чья истинность усматривается из самой их формы, и, напротив, о дескриптивном характере предложений диалектики, используемой как ДЛ, условия истинности которых еще нуждаются в определении. Но горячие сторонники ДЛ могут отвергнуть сам способ такого анализа: «Все

без исключения “логические” схемы, фигуры и “правила” и толкуются на почве материализма как верно осознанные всеобщие отношения между вещами внешнего мира, а не как специфические отношения между “знаками”. Это относится одинаково и к тем элементарным схемам, которые давно зафиксированы ... традиционной формальной логикой, и к тем сложным диалектическим соотношениям, которые впервые систематически были представлены в гегелевской логике» [Ильенков 1973, с. 141].

Возможно, и *modus ponens*, и «принцип восхождения от абстрактного к конкретному» мы, присмотревшись, обнаружим в окружающих нас вещах. Поэтому соображение о различном эпистемологическом статусе аналитически истинных предложений ФЛ и дескриптивных по форме предложений ДЛ оставим на запасном пути.

Предположим, что ФЛ – это тоже «верно осознанные всеобщие отношения между вещами внешнего мира». Тогда мы имеем:

- (α) ФЛ – объективная дескриптивная теория всей реальности;
- (β) ДЛ – объективная дескриптивная теория всей реальности;
- (γ) ФЛ истинна;
- (δ) ДЛ истинна;
- (ε) в ФЛ если истинно А, то не-А ложно;
- (ζ) в ДЛ если истинно А, то не-А истинно.

Если для обеих «логик» мы придерживаемся одной и той же теории истинности (например, традиционной корреспондентной) и если мы не стоим на позициях радикального конструктивизма, допускающего более одной «реальности», мы пришли к противоречию.

На месте защитника диалектики я бы заявил, что ФЛ является предельным случаем ДЛ подобно тому, как механика Ньютона может быть представлена в качестве предельного случая СТО. На это возразим: а имеет ли место *логическое* противоречие между преобразованиями Галилея и преобразованиями Лоренца? Можно спорить, конечно, и об этом, но если мы отвечаем «нет», то оказываемся вынуждены решать: ложно (γ) или ложно (α) (или оба вместе)<sup>11</sup>. Первый случай, насколько я знаю, серьезно рассматривался в СССР в 1940-х гг., но мы серьезно рассматривать его не будем. Остается ложность (α). На самом деле, является ли ФЛ объ-

<sup>11</sup> Предположение о ложности (δ) мы опустим, чтобы как можно надежнее застраховаться от обвинений в предвзятости.

ектной дескриптивной теорией или нет, в чем-то её можно уподобить так кстати пришедшей на ум Ньютоновой механике (НМ). И кстати же, об этом писал Витгенштейн еще в «Трактате» [*Wittgenstein 1981*, § 6.341, 6.342]. Механика, принимая некие предельно абстрактные допущения относительно реальности, как бы набрасывает на нее сеть с ячейками определенной формы и размера. Альтернативная теория может предложить сеть с ячейками другой формы и величины. Сравнительные эвристические и прогностические успехи конкурирующих теорий, добавим мы, и есть то, что поможет одной из них выиграть конкурс, чтобы в следующем конкурсе встретиться с новичками. Продолжая аналогию, приведем слова Витгенштейна: «[сама] возможность описания мира средствами Ньютоновой механики ничего не говорит нам о мире: а говорит нам что-то о нем определенный способ, которым возможно описать мир с помощью этих средств. Говорит что-то о нем также и тот факт, что некоторой системой механики он может быть описан проще, чем другой» [*Wittgenstein 1981*, § 6.342].

Правда, в отличие от НМ и подобных теорий, логике не требуется обращаться к опыту для установления истинности своих предложений, но мы договорились оставить эту тему. Подобно НМ, ФЛ основывается на очень абстрактных допущениях, развивает изощренный формальный аппарат и, как сеть, набрасывает его на «реальность», улавливая какие-то устойчивые связи и отношения. И тогда «наукой о» чѐм она является? О мире? О мышлении? О знаковых системах? Я бы сказал, что вопрос этот явно схоластический. «Не думай, а смотри!» [*Wittgenstein 1999*, § 31].

Но все же: может ли диалектика быть логикой? Нет, потому что она – дескриптивная теория? А кто сказал, что логика не может быть дескриптивной? Тот факт, что ее развитие пошло по иному пути, не должен исключать другие возможности. И я снова вынужден признать, что с помощью Поппера нам не удалось обосновать *принципиальную* невозможность ДЛ. Остается сравнительно слабый эмпирический аргумент – из сферы социологии науки.

О чем может сказать нам беспристрастный взгляд на ситуацию с ФЛ и ДЛ в нынешней академической жизни? С одной стороны – единое, как в физике и математике, концептуальное пространство, в котором сосуществуют различные теории; развитое интернациональное сообщество, говорящее на одном профессиональном языке,

который подчас помогает преодолевать языковые барьеры, предлагающее внятные решения, в том числе и для традиционно «диалектических» проблем; выход в многочисленные прикладные области. С другой стороны... здесь читатель может подставить свое описание «стана диалектиков». Я же хочу только предположить: быть может, сеть, накидываемая на реальность диалектикой, имеет такие большие и аморфные ячейки, что реальность ускользает?

Итак, мы должны признать некоторую абстрактную возможность того, что ДЛ состоится. Однако тот исторически ограниченный вариант диалектического метода, который был заимствован (и/или развит) классиками критического марксизма, в чем-то помогает, а в чем-то мешает философскому прояснению проблемы мышления. Этот метод, на самом деле, ответствен как за сильные стороны критического марксизма (КМ), так и за признаки его ограниченности.

В основе многих философских теорий логики лежит убеждение в том, что эта онтология в каком-то смысле логична, подчинена законам логики. Логика как «строительные леса мира» в «Трактате» (хотя это более тонкая формулировка, чем может показаться на первый взгляд), характеристика Н.А. Васильевым закона противоречия как «закона реальности», когда-то хрестоматийное ленинское «Практика, миллиарды раз повторяясь...» – всё это известные версии онтологизации (гипостазирования) логики. Любая система логики определяется синтаксисом и перечнем тождественно-истинных формул – «законов». Множество тождественно-истинных формул определяет множество тождественно-ложных: таковыми будут отрицания первых (в классической логике). Но, тем не менее, они не относятся к тем, которые Витгенштейн называл бессмысленными (*unsinnlich*)<sup>12</sup>. Они как бы показывают нам ситуации, невозможные ни в одном из возможных миров. Они не имеют смысла (*sinnlos*), так же как и тождественно-истинные формулы, поскольку ничего не сообщают нам о мире, но в каком-то – невыразимом (*unsagbar*) – смысле показывают его границы. Но вопрос заключается в следующем: это действительные границы (пределы, определения) мира «как он есть» или границы семантической выразимости для любой знаковой системы? Необходимо учитывать,

<sup>12</sup> О понятии бессмысленного у Витгенштейна см. [Поцелуев 2006, с. 21–67].

что «миром» Витгенштейн, по-видимому, называет всю совокупность возможных миров, где «любой факт может быть другим» [*Wittgenstein 1981*, § 1.21]. И в таком случае, конечно, выбор нужно сделать в пользу второго дизъюнкта, поскольку, во-первых, у возможных миров не может быть действительных определений, а во-вторых, если бы предел возможностей задавался атрибутами бытия, то тавтологии и противоречия, выражающие его, не имели бы характер, соответственно, тождественно-истинных и тождественно-ложных формул, поскольку мысль всегда готова превзойти действительность и помыслить онтологически запрещённое. Здесь, на мой взгляд, имеет место всё тот же эффект «зелёных очков Изумрудного города» из сказки Волкова, который хорошо описывает суть кантовского «коперниканского переворота»: если некое свойство обще абсолютно всем вещам в мире, и, более того, невозможно представить или помыслить вещь, не обладающую этим свойством, это верный признак того, что данное свойство не является свойством вещей и не принадлежит миру, но характеризует наш единственно возможный способ его видения. Применительно к логике этот принцип говорит следующее: так называемые «законы логики» представляют собой общие условия осмысленности знаковых систем, не выполнив которые, эти системы не могут транслировать никакое предметное содержание, т. е. составляющие их знаки не могут иметь значений. Это, по крайней мере, относится к трём основным законам: тождества, непротиворечия и исключённого третьего. Есть ещё тавтологии, основанные на интерпретации кванторов и определениях логических связок. Но в любом случае они говорят об основах языка, а не об основах мироздания.

## **Сильные стороны метода КМ**

1. Именно прочитанный в оригинале Гегель позволил внедрить подлинную философскую культуру в советский «диамат».

2. Именно аутентичная, а не «трёхзаконная» диалектика позволила критическим марксистам выделить в проблематике сознания и мышления собственно философскую предметность, в ее отличии от предмета психологии и нейрофизиологии. Я бы сказал, что, настаивая на генетической и гносеологической связ-

ке «мир – деятельность – мышление», критические марксисты, подобно Витгенштейну времен «Трактата», заявили об изоморфности этих сфер, выделив тем самым то в мышлении, на что ни психология, ни нейрофизиология претендовать не могли, и избавив таким образом философов от необходимости пересказывать «последние достижения естествознания» вместо того, чтобы заниматься своим делом.

3. Гегелевская терминология иногда может сослужить хорошую службу. Инкорпорация в философский язык того времени всякого рода «инобытия» и «своего иного» позволила увидеть общественное в индивидуальном, «ансамбль общественных отношений» в «отдельной человеческой голове». Правда, гегельянская привычка говорить во всех случаях о «тождестве» привнесла в этот вопрос немало двусмысленности, но это уже должно быть отнесено к слабостям.

### **Слабые стороны метода КМ**

1. К сожалению, используемый метод не давал гарантии осмысленности и подлинности объяснений, предлагаемых в его рамках. Очень часто построения КМ, будучи очищены от «проприетарной» терминологии, совпадали по смыслу с жизненно очевидными банальностями, а в терминологических одеждах звучали экстравагантно и производили впечатление глубины.

2. Этот метод не давал гарантии и от неоправданного умножения сущностей. Часто приходилось слышать и читать, например, что человек строит свою предметную деятельность по «мере» или по «логике» предмета. Возникает странная онтология: предмет – его логика – его мера... Или что-то может быть к чему-то редуцировано?

3. В методе КМ отсутствовали инструменты для (а у его адептов – и воля к) демаркации рационального и ценностного, философии и политики и т. д. Личная вовлеченность авторов вкупе с размытой семантикой терминов позволяла от философских рассуждений напрямую переходить к защите определенных ценностей, особенно выражаемых в тех же словах, или рассматривать философию в качестве прямого оправдания или осуждения каких-либо политических или этических доктрин.

Некоторые другие недостатки, как, например, возможность многосмысленного употребления опорных для философии и логики терминов «логика», «противоречие», «отрицание» – были рассмотрены ранее.

А как мог бы выглядеть подход к проблеме мышления, свободный от недостатков метода КМ, но сохраняющий его достоинства?

Прежде всего я хотел бы обратить внимание на цитату из св. Августина, приведенную Витгенштейном в «Философских исследованиях». Смысл ее таков: что же такое время?

Я очень хорошо это понимаю, когда меня об этом не спрашивают. И перестаю понимать, когда меня просят это объяснить [*Wittgenstein 1999*, § 89].

То же, я думаю, следует отнести и к мышлению. «Как вы себе это мыслите?» Ответ на этот обыденный вопрос сильно зависит от ситуации и от интересующего предмета, но он способен не столько объяснить, сколько показать, что такое мышление.

Имеет ли мышление дело со знаками? В каком-то существенном смысле, да. Ведь в мысли мы представляем нечто, самой мыслью не являющееся, а представить это возможно только при помощи знаков. Другое дело, что физически знаки могут быть самые разные: слова, сигнальные флажки, индийский танец и даже картошины на столе известного полководца. Да и как могло бы *обнаруживаться* мышление у существ, не использующих знаковые системы?

Мышление – это то, что включает в себя мысли, состоит из мыслей. А мысль это то, что может быть истинным или ложным. Возможное возражение: но ведь люди не только рассказывают или теоретизируют. Они еще и шутят, требуют, ругаются... Это уже не ис. Да, но во всех этих случаях акт мысли подразумевает некую альтернативу: могло бы быть не так, как есть. Если мы построим автомат, который будет последовательно сканировать реальность и сопоставлять ей знаковые выражения пусть даже совершенного, божественного языка, это не будет мышлением, поскольку знаки будут связаны с реальностью причинно-следственным отношением.

Должно быть возможно, говорит Кант, чтобы представление «я мыслю» сопровождало все мои представления [*Кант 2006*, с. 203]. Я склонен предположить, что переводческая традиция, уводящая нас отсюда в картезианские выси, мешает увидеть в немецком «*ich denke*» простое человеческое «я думаю, что...».



Представим себе высказывание, например: «Снег бел». Введем «[», «]» в качестве наглядного обозначения «трансцендентальности». Тогда, по Канту, наше выражение принимает следующий вид: «[Я думаю, что] снег бел». Но что мешает нам сказать это явно? «Я думаю, что снег бел». Рассел назвал бы это «пропозициональным отношением» [Russell 1956, p. 227]. В любом случае, вполне законное высказывание. Но тогда, в соответствии с Кантом, получаем: «[Я думаю, что] я думаю, что снег бел». Этого, наверное, достаточно, чтобы увидеть путь в дурную бесконечность: я думаю, что я думаю, что я думаю...

Но зададим вопрос: что значит «я думаю»? Что на самом деле мы хотим сказать этим текстом не трансцендентально, а вполне обыденно? «Сегодня дождь будет?» – «Я думаю, что да». Расшифруем: «Все указывает на то, что будет, но может случиться и по-другому». И тогда мы просто можем заменить кантовскую формулу на более корректную: «Снег бел [хотя и обратное возможно]». В этом случае, «*ich denke*» оказывается лишь признаком относимости определенной мысли к «сфере возможного опыта».

Очевидно также, что так переосмысленное трансцендентальное единство апперцепции лишается своей «объединяющей силы» – мы уже, не греша непоследовательностью, не сможем утверждать вслед за Кантом, что единство Я является трансцендентальным условием единства предмета, поскольку кажется, что само Я у нас куда-то «выпало».

На самом деле, оно просто демистифицировалось. В нем не осталось ничего ни трансцендентного, ни трансцендентального, а всего лишь *особая позиция говорящего*, с которой ему открывается принципиальная *альтернативность мира фактов*. «Я утверждаю, что это так [хотя могло быть иначе]» – эта позиция на самом деле имеет смысл только в диалоге (по крайней мере, я не могу придумать причины, по которой она была бы нужна «Робинзону от рождения»).

Тогда, наконец, вполне в духе «философского ретро» дадим определение мышления:

*(df1) Мышление есть коммуникативное поведение в условиях принципиальной альтернативности мира фактов.*

Возможное возражение: а логики и математики, что же, не мыслят?

Подчас их собственные высказывания могут быть интерпретированы в платоническом духе: как если бы все истины, например, математики непосредственно усматривались мысленным взором в основных аксиомах. И тогда, конечно, «не думай, а смотри». Но сам автор этого афоризма писал: то, что у нас есть правило конструирования натурального ряда чисел, не означает, что он нам уже в каком-то смысле дан целиком [Wittgenstein 1993, § 281].

То же для логики: если есть истинные посылки, из которых следует некий вывод, это не значит, что он уже тем самым сделан. Субъективная ограниченность знания создает интенциональные контексты. В глазах Бога<sup>13</sup> холм Гиссарлык и есть местоположение Трои. Но Шлиман искал именно местоположение Трои, а не холм Гиссарлык. Аналогично, имеет смысл сказать «Я считаю (думаю), что  $q$ , поскольку верно, что  $(p \supset q \ \& \ p)$ ».

Есть хорошее английское выражение: 'I'm in a *position* to argue that the snow is white'. Если моя *позиция* задается альтернативностью фактов или чьим-то неведением, то моё «думание» имеет смысл, поскольку его содержание в имеющихся предпосылках явно не дано. Поэтому,

*(df2) мышление есть коммуникативное поведение в условиях принципиальной альтернативности мира фактов и ограниченности субъективного знания.*

«Поведение», потому что на самом деле мы не «просто мыслим», а действуем с определенной целью. «Коммуникативное», потому что действие это имеет адресатом собеседника, внешнего или внутреннего. Именно ему я сообщаю, что, имея « $A$  или не- $A$ », я все-таки утверждаю, что « $A$ ».

Мышление решительно вклинивается в естественную взаимосвязь объектов, фактов и событий: «Я утверждаю, что это так, потому что это могло бы быть по-другому». В этом его субъективность, которая есть ни что иное, как способность видеть возможные миры.

Почему важно исследовать возможные употребления слов, связанных с интересующими нас понятиями? Потому, наверное, что сложившаяся лингвистическая практика проявляет концептуальные очертания исследуемых предметов значительно луч-

<sup>13</sup> «...которого я поминаю всеу исключительно как эпистемологическую абстракцию, своего рода универсум знания...»

ше, «реальнее», чем любые теоретические рефлексии, отделяя «грамматическое» (в витгенштейновском понимании) и категориальное от привнесённого из опыта. «Не думай, но смотри!» [Wittgenstein 1999, § 60].

Возможные употребления слова «думать» предполагают понимание мышления не только как диспозиции (состояния), но и как своего рода деятельности. Мышление в первом смысле я ранее попытался определить как позицию в коммуникации. Язык, имеющий коммуникационную природу и предназначение, создаёт основу для эпистемической модальности самой возможностью отрицания того, что утверждается: «Снег бел, но иное также возможно». При этом высказывание: «Я думаю, что  $p$ , но и  $не-p$  возможно» – имеет смысл. Тогда как «Я думаю, что  $p$ , и  $не-p$  невозможно» – вызывает ощущение странности: «я думаю» здесь кажется излишним. В отличие, однако, от многих других примеров с пропозициональными отношениями, этот эффект не зависит от грамматического лица: он проявляется в той же конструкции с «он» вместо «я»: «Он думает, что  $p$ , и  $не-p$  невозможно». Витгенштейн говорит о предложениях, которые имеют вид эмпирических высказываний, хотя, на самом деле, выполняют «грамматическую» роль. Например, ( $p_1$ ) «Мир существовал задолго до моего рождения». Задумаемся: ближе ли оно по своей функциональной роли в языке к высказываниям типа ( $p_2$ ) «А тождественно А», или к высказываниям типа ( $p_3$ ) «Минимальное расстояние от Земли до Марса составляет 55,76 млн км»? Ни у кого не вызовет сомнения естественность употребления «Я думаю, что  $p_3$ » в определённых ситуациях (урок в школе и т. п.). Однако употребление «Я думаю, что  $p_2$ » и «Я думаю, что  $p_1$ » – по крайней мере, вне философских дискуссий – в почти одинаковой мере оставляет чувство лингвистической неловкости и излишества. Как будто бы наследуемый нами язык исподволь делит универсум на две категориальные части: несомненное и проблематичное. И то состояние (диспозиция), которое выражается словами «думать», «считать», «полагать», представляет собой как бы шаг на прокладываемом пути в области проблематичного, тогда как такой же шаг в царстве несомненного выглядит странным: как будто кто-то пытается осторожно ступить на тротуаре, по которому ежедневно проходят толпы. И, с другой

стороны, состояние, выражаемое словом «знать», состоит в том, что, по мнению говорящего, путь на просторах проблематичного уже проложен.

Язык выполняет роль оптики, сквозь которую мы смотрим на мир. Приближает ли эта оптика к нам то, что есть, или, напротив, искажает его, – вопрос метафизический. Здесь же уместно было бы прояснить моё понимание трансцендентализма – не важно, кантовского или лингвистического – на простом примере. Мы с детства помним, что Гудвин Великий и Ужасный требовал от всех гостей Изумрудного города надевать зелёные очки, что и делало его город изумрудным. Общее правило трансцендентальной установки я сформулировал бы так: если мы видим некоторое свойство как присущее абсолютно всем вещам мира, то оно, скорее всего, является не свойством вещей или мира, а свойством наших «очков». У Канта в роли очков выступают априорные свойства восприятия и мышления, а у Витгенштейна – «глубинная грамматика» языка.

Теперь о мышлении как процессе или деятельности. Молчаливая деятельность по решению задач – вот что в общем представлении являет собой мышление, протяжённое во времени. И если мы зададимся вопросом, локализовано ли оно в пространстве, то подавляющее большинство из нас укажет на голову (хотя это зависит от качества его результатов). На нашем внутреннем феноменальном экране как бы проплывают образы и понятия, с которыми мы пытаемся совершать операции – к этой картине сводятся общепринятые онтологические презумпции относительно мышления.

Мне вспоминается также история, которую я ещё в поздние 1990-е прочитал на сайте одного американского благотворительного фонда (ныне этот текст уже не отыскивается даже с помощью Google). Глава фонда рассказывал, как он участвовал в переговорах с японцами по поводу продажи им американского детского телесериала. У японцев был переводчик, работа которого несколько затягивала переговоры. Когда же они, наконец, завершились, рассказчик с изумлением обнаружил на банкете, что его японские визави прекрасно знают английский. Он объяснил для себя эту азиатскую загадку таким образом: благодаря переводчику они выигрывали время, чтобы подумать.

Что же происходит в это *время*? Ведь если мышление «идеально», то оно должно совершаться вне времени, сразу. Я думаю, что определённый путь может указать здесь психологическая концепция внутреннего диалога, восходящая к теории интериоризации внешней речи, разработанной Выготским<sup>14</sup>. Я исхожу из того, что мыслящий субъект умеет управлять коммуникацией, в том числе и её эпистемическими модальностями: знание, полагание и т. п., не обязательно создавая их целостные репрезентации. Подлинным «драйвером» движения смыслов (мышления как процесса) является напряжение коммуникационной ситуации, созданной наличием другого, собеседника. Каждый из собеседников обладает собственным эпистемическим миром, структурированным категориями несомненного и проблематичного, которое, в свою очередь, делится на известное, установленное (то, что я «знаю») и неизвестное. Области несомненного у собеседников должны более или менее совпадать, чтобы коммуникация была возможной. А вот области установленного и неизвестного могут у них различаться. И тогда, например, в ситуации ученика и учителя область известного, имеющаяся у ученика, объединяется с таковой учителя, а в ситуации равноправной дискуссии, напротив, происходит их взаимное вычитание, что автоматически делает неизвестным то, что ранее одному из собеседников казалось установленным, порождая необходимость новых доказательств и обоснований.

Когда, в соответствии с теорией Выготского, происходит интериоризация внешнего диалога, и тот, кто мыслит, предположительно проигрывает все те же управляющие действия – возможно, в усечённом виде – симулируя наличие другого собеседника. Но, поскольку на проговаривание – даже редуцированное – нужно время, мышление в этом смысле слова оказывается процессом, растянутом во времени, несмотря на то, что в своём «идеальном» виде, изучаемом логикой, все мыслительные операции должны были бы совершаться одномоментно, вне временных измерений.

Кто-то может возразить, что время необходимо мозгу по той же причине, по которой оно необходимо компьютеру: и тот, и другой совершают свои вычислительные операции в виде электрических,

---

<sup>14</sup> Хороший обзор точек зрения по этой теме, в частности концепций Выготского, Пиаже и др., а также некоторые эмпирические данные, можно найти в [Измагурова 1996].

т. е. физических, локализованных в пространстве и времени, процессов. Несомненно, этот фактор также играет роль. И я думаю, что *бессознательные* процессы протекают сравнительно быстро именно потому, что требуют времени только на электрические взаимодействия. Что же касается мышления в собственно человеческом смысле слова, в его основе лежит рефлексивное представление о том, что *мой эпистемический мир может оказаться не единственным, а главное – не единственно верным: представление, приходящее, безусловно, с опытом коммуникации*. И тогда актуализируется стратегия внутреннего диалога, при которой наш внутренний компьютер должен не просто извлечь из памяти данные, а ещё и «решить», какие данные нужны и как они должны быть обработаны. Эта стратегия исходит из того, что *возможны другие эпистемические миры, т. е. собеседники, у которых область проблематичного по-другому структурирована*. Я бы сказал, что мышление как процесс диалогично в двух отношениях: во-первых, потому что реально существуют некие другие, которые создают ситуации, требующие мыслительных операций; а во-вторых, потому что во внутренней речи задействуются паттерны, управляющие диалогом.

Как видим, между мышлением как диспозицией и мышлением как процессом семантически мало общего. Это ещё одно подтверждение верности нашего понимания гетерогенности тех феноменов, которые мы, по некоей причуде языка, объединяем родовым термином «сознание» и соподчинёнными ему (в нашем представлении) видовыми терминами, такими как «мышление». На мой взгляд, путь к научному пониманию сознания лежит через признание того обстоятельства, что *сознание как единая онтологическая сущность не является необходимостью – ни логической, ни эмпирической – а следовательно, каждый феномен, который мы до сих пор подвёрстываем под это понятие, может и должен быть исследован в своей собственной фактологии и своей собственной «глубинной грамматике»*. И, поскольку наука гораздо успешнее отвечает на вопросы «как?», чем на вопросы «что?», философский концептуальный аппарат должен также быть независимым от каких бы то ни было онтологических допущений и предпочтений.

Необходимо признать, что до сих пор последовательность нашей концепции зависела от определенного философского выбора: философия после «лингвистического поворота» склонна отождествлять

мышление с языком (или заменять первое вторым), а некоторые философы мыслят язык только в контексте коммуникации, выражая это в соответствующих теориях значения и т. п. Тогда получается стройно и красиво: философия в самом своём картезианском «сердце» обнаруживает коммуникацию как условие мышления, философская антропология систематизирует онтологические презумпции относительно «человека коммуницирующего», и, наконец, естественным образом вырастающая отсюда семиотическая теория культуры берет на себя функции общей методологии наук о человеке.

Однако среди философских авторов, в том числе наших современников и соотечественников, как минимум, нет единодушия в принятии «коммуникационной программы» в философии<sup>15</sup>. Попробуем же нащупать границы мыслимости самого мышления вне и внутри «коммуникативного острога».

Не только наше недавнее «диаматическое» прошлое, но и некая естественная установка обыденного «мышления о мышлении», называемая с некоторых пор в аналитической традиции «народной психологией»<sup>16</sup>, заставляет нас предполагать некоторое «идеальное» удвоение мира и именно в нём видеть сущность мышления. Как будто застрявшая в моём постсоветском сознании чеканная формула «субъективный образ объективного мира» что-то объясняет! Нас преследуют идолы неуловимых двойников реальности. В своём искушении назвать мышление одной из разновидностей «психического образа» вещей мы готовы вообразить одинокое человеческое существо, наделённое всей необходимой нейрофизиологией и «психическим аппаратом», которое даже в отсутствие коммуникации с себе подобными способно продуцировать «психические образы» окружающего его мира. Но где и при каких обстоятельствах мы можем идентифицировать «психический образ» как наблюдаемый факт, а не как интерпретацию наблюдаемых фактов? В каком секторе головного мозга мы можем увидеть это индивидуальное кино во всей его образности, а не только возбуждение нейронов тех или иных участков коры?

<sup>15</sup> См., напр., [Павленко 2010].

<sup>16</sup> Очень хороший обзор темы дан в [Stich 1985], хотя, по общему убеждению, основы критики терминов «народной психологии» как своего рода теории были заложены Дэвидом Льюисом в таких работах, как [Lewis 1970] и Полом Чёрчлендом, например, в [Churchland 1981].

Если кто-то скажет мне: «Помню, в юности я занимался боксом», я назову это чувственным представлением и скажу, что оно отражает индивидуальные факты. А если кто-то скажет « $E=mc^2$ », я скажу, что это такой же психический образ действительности, только абстрактный и отражающий её «существенные связи и отношения». Мы повторяем всё это как нечто само собой разумеющееся, не задумываясь: а что это объясняет? Хотя ещё Витгенштейн в «Философских исследованиях» пришёл к выводу: для того чтобы слышать и понимать эти и подобные осмысленные предложения, мне вовсе не обязательно просматривать «соответствующие» им психические образы [*Wittgenstein 1999*, § 6, 56, 366–370, et al.].

Представим себе некое устройство, наделенное – неважно, зачем – рецепторами и памятью. Пусть это будет луноход, спокойно движущийся по лунной поверхности с определённой миссией: последовательно замерять значение некоего параметра (температуры поверхности, уровня содержания какого-то химического элемента) на всём пути следования и записывать данные в память по схеме: координаты места  $(x, y)$  – значение параметра  $(P)$ . В памяти лунохода выстраивается последовательность:  $P(x_1, y_1)=a_1$ ,  $P(x_2, y_2)=a_2, \dots$  Можно ли сказать, что в каждом данном случае луноход *мыслит* (думает, считает), что  $P(x_n, y_n)=a_n$ ? Что-то в нас протестует против такой интерпретации. Почему-то мы склонны считать, что эта бессмысленная железка мыслить не может. Хорошо, а если я скажу: «Этот цветок красный, а этот – жёлтый», я *мыслю* это? Опять-таки, почему-то нам естественно полагать, что мыслю. Так в чём разница между процессами в «оперативной памяти» – моей и лунохода? Предположим, что луноход устроен таким образом, что после  $N$  измерений он порождает и записывает в память обобщающую формулу:  $P(x_{n+1}, y_{n+1}) > P(x_n, y_n)$  (что может интерпретироваться как: «При движении по направлению к экватору – если у Луны таковой имеется – значение  $P$  увеличивается»). В этом случае мы имеем, как минимум, две операции, имеющих право называться мыслительными: абстрагирование и индуктивное умозаключение. Обретает ли наш механический исследователь право называться мыслителем? Опять мы чувствуем внутреннее сопротивление. Что это, глубинная грамматика? Мне кажется, я уже слышу возражение: «Мыслит не луноход, а человек, заложивший в него эту программу». А если луноход создан Богом, как, предположительно, и мы, грешные?



Мы упорно интерпретируем процессы внутри лунохода как причинно-следственные. Как мы понимаем, наша цель – найти тот предел, после которого природный (физический) процесс превращается в мыслительный. А чем «мыслительный» отличается от «природного»? Не теми ли признаками, что составляют содержание наших онтологических презумпций относительно человека, который «наделён сознанием, волей и способностью свободно принимать осмысленные решения»? А какие данные опыта способны подтвердить или опровергнуть эту «теорию»?

Итак, согласно нашим презумпциям, «мыслитель», в отличие от «регистратора», не потому записывает в свою память  $P(x_{n+1}, y_{n+1}) > P(x_n, y_n)$ , что однозначно детерминирован к этому своим внутренним устройством, а потому что свободно принимает это решение, рассмотрев полученные данные и сделав этот вывод согласно общепринятым правилам. Прodelав это, «помыслив», что  $P(x_{n+1}, y_{n+1}) > P(x_n, y_n)$ , он уже «знает» определённое положение дел. Похоже, что концепции «мышления» и «знания» как сетка накладываются нами на мир, подобно метрической системе мер и весов.

Но каков должен быть этот мир, чтобы в нём нашлось место мышлению и знанию? В каком случае мы можем говорить о «мышлении» или «знании» лунохода, хотя бы метафорически? Представим себе, что наша простодушная машина вернулась в какую-то область лунной поверхности, которая уже была исследована. Предположим, что, сравнив координаты места с теми, которые сохранены в его памяти, луноход прекращает запись информации. Следящие за ним кураторы могли бы удовлетворённо сказать друг другу: вот видите, он «знает», что уже был здесь. А если бы луноход, наоборот, в этой ситуации продолжил записывать информацию, как ни в чём не бывало, сотрудники ЦУПа могли бы забеспокоиться: что-то здесь не так, он «думает», что здесь ещё не был.

А теперь зададим себе одновременно два вопроса: (1) почему мы в принципе не против, чтобы в данном случае были употреблены слова «думает» и «знает» – глубинная грамматика уже не так протестует, – а также (2) почему мы всё же употребляем их здесь в кавычках?

Начнём со второго: (2) потому что мы продолжаем держаться нашей некритической философско-антропологической концепции, согласно которой только человек, благодаря своему «разуму», «духу»

или и т. п., обладает (относительной) автономией по отношению к природным причинно-следственным зависимостям и, соответственно, может демонстрировать в отношении них «субъективные» состояния мышления и знания. Как мы уже говорили, глубинная грамматика языка – это другая сторона нашей картины мира, а последняя у нас именно такова. Но, с другой стороны, почему же она в принципе не запрещает нам употребление этих слов в данном случае?

Отвечаем: (1) потому что подлинное, реальное (собственно грамматическое, а не «мировоззренческое») значение этих слов – «мышление» и «знание» – и состоит в тех *коммуникационных позициях*, в которые мы в нашем мысленном эксперименте поставили луноход и в которых сами оказываемся ежедневно и ежеминутно. Только себя мы причисляем к избранной касте «субъектов», которые могут мыслить и знать без кавычек, а механическое устройство – нет. Что, на самом деле, есть решение произвольное, исключительно «мировоззренческое».

Задумаемся, может ли трансцендентальная философская модель мышления включать только два элемента: мыслимое и мыслящее, или – пользуясь традиционной философской терминологией – объект (O) и субъект (S). **Субъектом может быть Бог, суперкомпьютер, океан Соляриса, Робинзон Крузо** – ряд возможных значений этой переменной можно, наверно, продолжить.

Более того, в качестве частного случая этой модели можно рассмотреть именно Солярис (понятно, что я имею в виду сюжет одноимённого романа Станислава Лема) до появления обитаемой станции землян на его орбите. Что значило для этого океана мыслить? Мы знаем, что он обладал способностью создавать материализованные образы или образцы чего-то. В данном случае мы имеем модель полного тождества мысли и действия, и мне трудно представить, на каком основании сам «мыслящий» океан в своём космическом одиночестве мог бы рассматривать создание материализаций как «мышление» (то же может относиться и к Богу). На основании какого критерия он мог бы разграничивать: вот здесь я мыслю, а здесь – действую? Это образотворение могло обрести статус мышления – или лучше сказать, быть интерпретированным таким образом кем-то другим – только с появлением землян, когда океан, *согласно их предположению*, стал использовать свои материализации как сообщения, т. е. для коммуникации.

Сделаем небольшой подарок сторонникам «одинокое мышления» и предположим, что океан Соляриса, прежде чем произвести на свет «гостей», сначала создавал их «образы» в каких-то своих внутренних биоэлектрических процессах – или, как предполагается в романе, непосредственно копировал их из «сознания» землян. Тогда, я предчувствую, они нам радостно объяснят, что, когда он делал это, так сказать, «в электричестве», он *мыслил* в собственном смысле слова, а когда уже «в материале» – он *коммуницировал*, поскольку использовал наблюдаемые формы в качестве знаков языка.

Но, чтобы воспроизвести модель этой ситуации, вовсе не обязательно летать так далеко через Вселенную, а достаточно – мне и моим коллегам – взглянуть на собственное орудие производства: компьютер с подключённым к нему принтером. Все мы знаем, что, прежде чем отправить документ на печать, компьютер (или его софт? или это метафизический вопрос?) сначала создаёт некий виртуальный «образ» документа, который только и понятен принтеру (поскольку, например, сам формат MS Office™ или OpenOffice™ принтер не понимает) и только с него, этого образа, появляются буквы на бумаге. Получается, что и компьютер *мыслит*, почти как океан Соляриса, а затем каким-то образом *коммуницирует* с принтером.

Однако, как и в случае с луноходом, здесь мы склонны рассматривать этот процесс как исключительно естественно-причинный (хорошо, *искусственно-причинный*, что концептуально ничего не меняет), поскольку речь идёт о железках. Если есть какой-либо изоморфизм между электрическим «образом» и вещественным «продуктом» (а иначе какой же он образ?), то и порождение образа, и его «материализация» интерпретируются нами исключительно технологически, как производство оттисков, и тогда биоэлектрические процессы на Солярисе не в большей степени суть мысли о людях, чем, например, типографская матрица есть мысль о печатаемой книге. Неужели кому-то может быть непонятно, что внутренняя «технология» образотворения океана в романе Лема никакого отношения к мышлению (как концепту) не имеет, что о мышлении его мы можем осмысленно говорить, только когда (и если) он с помощью этих образов пытается что-то сказать людям?

Сторонники «одинокое мышления» склонны определять его не только как разновидность «психического образа», но и как «внутреннее движение смыслов» или что-то в этом роде. Как я, надеюсь, уже показал, никакое удвоение мира по принципу «внешний-внутренний», «объективный-субъективный» абсолютно ничего не добавляет к пониманию концепта мышления, поскольку принципиально такие же схемы реализованы в технических устройствах и в экстравагантных существах из фантастических романов. Но внутренне мы готовы признавать такое удвоение «мышлением» только при наличии определенного антропоморфизма или, как минимум, биоморфизма подобных «субъектов» – установка, которую можно объяснить только определёнными онтологическими (мировоззренческими) презумпциями.

Всю эту «внутреннюю жизнь» субъекта можно интерпретировать двояко: как ту или иную разновидность «отражения» реальности или как означивание её, подчиненное определённым семантическим правилам. Иначе говоря, «внутренние смыслы» – это (1) образы или (2) знаки мира. Если (1), то имеет силу вся предыдущая аргументация: само по себе наличие внутренних образов не превращает происходящее в мышление.

Автор, заставший эпоху луноходов, конечно, помнит и «ленинскую теорию отражения», составлявшую основу теории познания в диамате. Вкратце, её суть сводится к следующим тезисам:

(α) свойство отражения присуще всей материи на всех ступенях её развития (а всё в мире есть развивающаяся материя);

(β) как свойство (функция) высокоорганизованной материи отражение становится сознанием (мышлением).

На мой взгляд, создатели этой монументальной теории упустили одно важное соображение логического порядка: если для того, чтобы отражение стало сознанием, необходима высокоорганизованная материя, то именно она – её специфические свойства, – а не отражение как таковое является объяснительным принципом сознания. Иными словами, для сознания существенно не то, что оно «тоже отражение», а те специфические свойства «высокоорганизованной материи», которые детерминируют его видовые отличия. Поэтому *теория отражения* ничего существенного о *сознании* сказать не может. Для этого нужна теория «высокоорганизованной материи».

Если же (2), то мы имеем дело с чем-то вроде дублирующего языка, предназначенного, так сказать, «для понимания»<sup>17</sup>, который существует наряду с обычным внешним языком «для общения». Возникает парадоксальная ситуация: чтобы понять некое внешнее высказывание, нужно перевести его на внутренний, мне понятный, язык. Но как я могу понимать этот язык? Не путём ли перевода его на ещё более внутренний и ещё более мне понятный? Как на ладони, виден путь в дурную бесконечность. Кроме того, вступает в силу аргумент Витгенштейна против приватного языка [*Wittgenstein 1999*, § 256–275]: значение есть употребление согласно правилу, а правилу невозможно следовать в одиночку.

Да, я подвожу читателя к той мысли, что мышление *концептуально* не мыслимо вне коммуникации. Иногда борцы с «коммуникативной программой» пытаются доказать, что каждое отдельное высказывание *эмпирически* возможно вне коммуникативного контекста (вне присутствия «другого»), а следовательно, неверно утверждение, что никакое мышление невозможно вне коммуникации [*Павленко 2010*]. Безусловно, ни у кого нет сомнения в том, что современный развитый человек способен сказать что-то самому себе – вслух или даже не раскрывая рта – и быть собою адекватно понятым. Да, каждый из нас может довольно долгое время находиться в одиночестве, без зримого, эмпирического присутствия какого-либо «другого», и, тем не менее, в своей «внутренней речи» нашёптывать себе какие-то высказывания, которые не будут бессмысленны. Некоторые даже именно такую ситуацию склонны ассоциировать с понятием «мышление».

Однако спросим себя: а что именно делает эти высказывания «мыслями»? Если я, сидя в одиночестве, настойчиво повторяю про себя: «Я помню чудное мгновенье, передо мной явилась ты...» – *мыслю* ли я то, что утверждается в этих строках? Возможно, я повторяю заученное к завтрашнему уроку или просто пытаюсь чем-то занять праздный ум. Или я говорю себе: «А всё-таки, чёрт возьми, Волга впадает в Каспийское море». В этом случае я *подразумеваю* то, что говорю, поскольку в каком-то смысле я *заинтересован* в содержании произносимого мною. Сама возможность «подразумевания» (слово, которое по-английски неотличимо от «значения») есть производная

---

<sup>17</sup> А эта позиция имеет глубокие корни в когнитивной науке, особенно после основополагающей работы Джерри Фодора [*Fodor 1975*].

от двух принципиальных обстоятельств, характеризующих *наш* мир (O): (a) Волга может и не впасть в Каспийское море, и (b) возможен некто другой ( $S_2$ ), который, в отличие от меня ( $S_1$ ), не знает или не считает (не *мыслит*), что Волга впадает в Каспийское море.

Этот комплекс обстоятельств определяет комплекс вопросов, стоящих перед субъектом ( $S_1$ ). Ответы последнего на эти вопросы и составляют *акты его мышления* или *состояния его знания*.

*A.* Всякая мысль  $p$  имеет следующую априорную форму: **имея ( $p$  или  $не-p$ ), верно, что  $p$ .**

*B.* Всякое знание имеет следующую априорную форму: **я знаю, что  $p$ , если верно, что  $p$ , и есть некто, кто, возможно, не знает, что  $p$ .**

Пока только принцип *B* имеет очевидно «коммуникационную» формулировку. Принцип *A*, могут мне возразить, – это просто тавтология: ( $p \rightarrow (p \vee \sim p)$ ). Однако **взглянем повнимательнее на обстоятельство (A)**. Очевидно, что для лунохода из одного из предыдущих примеров оно не существенно. Для того, чтобы зарегистрировать  $P(x_1, y_1) = a_1$  или даже  $P(x_{n+1}, y_{n+1}) > P(x_n, y_n)$  ему не нужно предполагать возможность альтернатив. Оно становится существенным, если имеется еще один луноход, который, например, идя по другой траектории, может не согласиться с тем, что  $P(x_{n+1}, y_{n+1}) > P(x_n, y_n)$ . Именно в этом случае указанная формула обретает статус мысли. И не так уж важно, насколько «высокоорганизованной материей» являются наши многоколёсные диспутанты.

## «Невыразимость» субъективного

Главный, на мой взгляд, вызов для концепции коммуникативно-функционализма представляют проблемы *quaila* и «я», понимаемого как внутреннее самоощущение. Они представляют трудность, именно потому что, будучи концептуально определены как нечто невыразимое и непередаваемое, оказываются непрозрачными для самой идеи функционального воспроизведения. В то же время во многих концепциях *quaila* **имплицитно рассматриваются как строительные кирпичики сознания, которые своей субъективной невыразимостью делают его – сознание – в целом субъективно-невыразимым.** Далее я постараюсь внести некоторую ясность в эти вопросы.

В рамках концепции «позднего» Витгенштейна в языковых играх *qualia* иррелевантны – конструирование значения происходит без их участия. Можно ли каким-либо образом вывести *qualia* из нашего понимания коммуникации? Для этого необходимо задуматься, в чём состоит разница между (а) «чувствовать красное» и (б) «понимать, что такое “красное”». Возможно ли (а) без (б)? Какое знание добавляет к своему компендиуму начитанная Мэри, впервые в жизни выйдя из чёрно-белой комнаты и впервые увидев пожарный гидрант или спелый помидор, если она знала заранее, что люди наделяют их одним и тем же свойством, которое ей до сих пор было «субъективно» недоступно<sup>18</sup>? Например, мы учим ребёнка: сложи сюда всё красное, а сюда – всё круглое. Почему мы считаем, что круглость, в отличие от красности, – объективное качество? У нас есть язык (концепции) для его экспликации (в диалоге): мы можем сказать, что круглый – это равноудалённый от центра, квадрат – это равносторонний прямоугольник и т. п. Для «красного» просто нет языка экспликации, но есть практики различения. Отсюда – представление о личном, закрытом для других контейнере, где содержатся *qualia*.

Поясню на витгенштейновском примере. В «Философских исследованиях» подробно разбирается проблема приватности ощущений, расхожее понимание которой Витгенштейн обозначает философским слоганом «Только я могу чувствовать мою боль» [*Wittgenstein 1999*, § 253]. С представлением о приватности *qualia* связан также некритически принимаемый тезис, что значением слова «синий» является моё (или чьё угодно) приватное невыразимое ощущение синего цвета. Витгенштейн с помощью известной аргументации показывает, что это не так, что различение цветов есть одна из языковых игр, понимаемых им как социальные институты. Иными словами, произнося «синий», мы называем не собственное невыразимое ощущение, а социально санкционированную практику отличия синих объектов от зелёных, жёлтых и любых других. И, следовательно, значение слова «синий» никак не зависит от субъективной определённости ощущения этого цвета в «сознании».

<sup>18</sup> О классическом «аргументе знания» (aka «чёрно-белая комната» и т. п.) можно почитать у его автора: [*Jackson 1982*] – исходная формулировка, [*Jackson 1986*] – ответы на критику.

Рассмотренные нами сомнения в отношении *qualia* способны вызвать смятение у тех, кто отводит опыту решающую роль в познании. Однако уже Канту было ясно, что опыт не сводится к чувственным переживаниям: он состоит в том, что, как позже скажет Витгенштейн, «нечто обстоит так-то и так-то», а для этой идеи необходим рассудочный синтез. Опыт выражается в фактуальном предложении, истинность которого может быть установлена наблюдением. Но что такое наблюдение, как не обращение к тому же чувственному калейдоскопу, который, как мы установили, сам по себе ни о чём не говорит? Если использовать терминологию «Трактата», чтобы факт мог подтвердить или опровергнуть истинность предложения, их должен связывать общий логический образ (ср. знаменитый пример с нотами, нарезкой пластинки и звуковыми колебаниями). Но чтобы установить такой образ в сфере чувственности – Кант прав – необходимо некоторое рассудочное действие. Однако у Канта получается, что некая мистически присутствующая в нас сила рассудка выхватывает и расставляет по категориальным полкам хаотичные впечатления, вынося эмпирическое суждение.

Кроме того, против отождествления опыта и чувственности работает и следующий аргумент: один и тот же факт – например, «Эта комната – узкая» – может соответствовать различным чувственным комплексам у слепоглохого и зрячеслышащего человека. Представление о факте как бы трансцендирует нас за пределы *qualia*-экрана, конструируя идею «реальности» как причины и референта чувственных образов. Факт оказывается своего рода проекцией чувственных комплексов на предполагаемый мир ноуменов. Но по нашу сторону экрана должен располагаться – не предполагаемый, а вполне для нас очевидный – центр проекции. Кант считал таковым акт рассудочного синтеза. Мы же, вслед за Витгенштейном, остановимся на предложении языка и постараемся его внимательно рассмотреть. Если высказывание языка проецирует себя сквозь *qualia*-экран в «факт», то наш неизбежный платонизм, предполагающий реальное бытие актуальной бесконечности, заставляет нас мыслить мир как «совокупность фактов» и того [обстоятельства], что «это все факты» [Wittgenstein 1981, § 1.11]. И тогда оппозиция существования-несуществования, вполне уместная в локальных ситуациях, на замкну-



тых предметных областях, где могут быть представлены вполне внятные критерии существования отдельных «объектов», оказывается применённой к «актуальной бесконечности» объектов, составляющих факты.

Язык отличается от «мира» тем, что синтаксис любого высказывания предполагает возможность его отрицания. Именно этим обуславливается необходимость эмпирической проверки: ведь возможен мир, в котором Волга не впадает в Каспийское море. Но ведь возможен и мир, в котором Волга вообще не существует, и мы примерно понимаем, как он может выглядеть. А как может выглядеть мир, в котором не существует он сам? Пред нами встаёт призрак парадокса Рассела.

Но если бессмысленно высказывание о несуществовании мира, то столь же бессмысленно и высказывание о его существовании. Как сказано в «Трактате», то, к чему стремится солипсизм, в принципе верно, но не может быть высказано [Ibid., § 5.62]. Взгляд на эти вещи под правильным углом зрения позволяет в каком-то смысле проложить путь этой мысли, берящей нашу философскую интуицию, словно Эвридике, из тёмного царства витгенштейновского *Das Unsagbare* на свет выразимости. Нужно только уметь не оглядываться на неё до нужного момента.

Вернёмся к нашему примеру: «Эта комната – узкая». Данное предложение, выражая «суждение», располагается по эту сторону *qualia*-экрана, а по ту сторону мы, вместе с автором «Трактата», предполагаем наличие «факта» как отношения между «объектами», логически идентичного отношению между именами в предложении. Как может выглядеть семантика этого предложения с точки зрения *Abbildung*-теории, как она изложена в «Трактате»? Отношение между объектами – какими? Очевидный ответ: более узкой и более широкой комнатами. Вполне законная версия, если мы, например, осматриваем квартиру. А если мы пытаемся внести рояль? Можно сказать, что и здесь имеется в виду соотношение размеров комнаты и рояля, только по-другому определённое. Ну а если мы просто выражаем свою эстетическую неудовлетворённость геометрией комнаты? Наша естественная установка побуждает нас искать референты одноместных предикатов непосредственно в чувственности («ощущение узости»). Но мы уже знаем, что искать «значения» там бесполезно. Уж не говоря о том, что

во многих ситуациях высказывание «Здесь узко» будет полностью синонимично обсуждаемому. Но какое отношение и между какими объектами оно выражает?

Ответ даёт автор «Философских исследований», который, как известно, во многом изменил свои позиции с тех пор, как был автором «Трактата». Вы хотите знать, каково значение предложения «Эта комната – узкая»? А как вы объясняете это значение ребёнку? Ваши движения и взаимодействие с маленьким слушателем и будут составлять это значение в языковой игре «объяснение значения знака ребёнку». В языковой игре «меблировка комнаты» ваши действия будут другими, соответственно, и значение этого предложения будет немного отличаться. С этого момента мы можем говорить о, если так можно сказать, «динамической семантике» предложений. Если языковая игра (ЯИ) состоит из лингвистических и экстралингвистических компонентов, то значением первых являются те изменения, которые их употребление вносит во вторые. А семейство всех ЯИ и составляет наш «жизненный мир». Оно же составляет и цемент всей социальной реальности, т. к. нетрудно показать, что социальные отношения также имеют знаковую природу.

Примитивный язык состоит из сигналов и команд. Эволюционируя, он дифференцирует внутри себя имена, глаголы и другие грамматические категории. И то значение, которое в примитивной ЯИ может быть выражено возгласом «Здесь узко!», в более сложных передается дескриптивным выражением «Эта комната – узкая». Но «дескриптивным» его делает наше «естественное» убеждение в том, что, если комната узкая, значит, она существует. И не просто существует, а «описывается» дескрипцией «комната». Так грамматика языка создаёт для нас онтологию «мира».

Вообще, на мой взгляд, можно говорить о двух принципиальных установках в философии сознания: феноменологической, в которой принимающее свободные решения «я» есть непосредственная данность, и редукционистской, в которой ментальные состояния, как более сложные, являют собой функциональные или эмерджентные свойства не-ментальных элементов.

Так, со второй точки зрения, *qualia* можно представить как – предположительно, развитый в результате эволюции – чувственный интерфейс между центром управления поведением и полем

деятельности организма. Локк называл их «вторичными качествами» вещей, не принадлежащими самим вещам. Беркли вполне логично возражал, что представление о «вещи» здесь не необходимо, а следовательно, излишне. Юм и Кант постепенно формируют убеждение в том, что за чувственным «экраном» что-то существует, но это что-то и образы «экрана» не обязаны быть друг на друга похожи. А поскольку «опыт» отождествлялся ими с этим кино, которое скрытый ноумен показывает субъекту, следовал вывод, что он – опыт – не может быть источником знания о «вещи-в-себе».

Функциональную структуру феноменального сознания можно рассмотреть на примере схемы «сенсор – сигнал – реакция», действие которой подчинено тому, что мы называем поведенческой целесообразностью, т. е, вообще говоря, имеет некое прагматическое оправдание. Взятая в отдельности, эта цепочка пока не предполагает необходимости qualia. Задумаемся: чувствует ли что-либо фотоэлемент в метро?

Но для этой схемы существенно, что она не линейна, каждый её элемент и вся она в целом находится во взаимосвязи со множеством других сенсоров, стимулов и реакций, и прагматически оправданный результат требует интеграции всех этих элементарных взаимодействий в единую систему обеспечения целесообразного поведения организма. Поэтому возникает потребность в разрыве непосредственных причинно-следственных связей элементарных стимулов и реакций и ввода некоторых из них во временный режим ожидания – подобно требованию предварительной систематизации информации по всему предприятию для принятия сложных управленческих решений.

Чем сложнее управляемая ситуация, тем требуется большая степень разрыва – или временной приостановки действия – причинно-следственных цепочек и отстранения «взгляда» управляющих центров от отдельных деталей. Возникает механизм репрезентации целостных структур данных, которые должны быть оценены и по которым должны быть приняты управленческие решения. «Изнутри» это выглядит как повышение «сознательности», при которой в большей степени задействуются память и внимание. С появлением социальной коммуникации в эту же схему включается язык. «Целостное схватывание» происходит потому, что элементарные операции не становятся предметом внимания.

Таким образом, ощущения, чувственные образы, представления, концептуальное содержание и лингвистические смыслы – это всё различные степени сложности сетевых механизмов управления индивидами и группами.

Относительно недавно мне попала книга, в одной из глав которой [Hoffman 2009] достаточно убедительно было показано, что любая чувственная картина мира – у нас или у животных – подобна не пейзажу, а скорее компьютерному интерфейсу. Она эволюционно сформирована таким образом, чтобы максимально облегчить деятельность живого организма, а вовсе не затем, чтобы одарить его возможностью непосредственного созерцания объективной истины. Разница эта очевидна любому пользователю компьютера: никому ведь не придёт в голову считать, что графический интерфейс пользователя является точным «отражением» компьютерных внутренностей, или хотя бы даже логики программы. Но, может быть, при всей субъективности наших ощущений, дело обстоит таким образом, что чувственная картина мира воспроизводит реальность структурно, через внутренние отношения элементов, которые изоморфны объективным отношениям онтологических сущностей?

Не исключено. Но как в этом убедиться?

### **Место «я» в зрительном зале сознания**

Рассуждая о мышлении, мы уже наметили возможность интерпретации кантовского *ich denke* как своеобразного выражения альтернативности мира фактов («...но возможно и иное»).

Однако отдельного разговора заслуживает прямое отождествление «я» и сознания или включение этой неуловимой инстанции в структуру того, что понимается как целостное сознание. Приходится слышать или читать, что «я» – это сумма качественных состояний сознания, видимых как бы изнутри, или, что почти то же самое, сознание в первом лице. На мой взгляд, подобные концепции содержат круг в определении, поскольку *qualia* – это и есть видимость фактов, представленных в сознании, с «моей» стороны экрана; т. е., чтобы определить понятие *qualia*, нам необходимо уже введённое понятие «я». То же касается «первого лица», поскольку

грамматическое первое лицо и есть «я». Но, помимо круга в определении, подобные концепции имеют ещё один недостаток. Помещая «я» в качественную, невыразимую область, т. е. по ту сторону интересубъективности, они делают его самого невыразимым, коммуникативно иррелевантным. Тогда как в коммуникативной практике существует немного терминов, более понятных и употребимых, чем «я».

Философы классической формации склонны рассматривать местоимение первого лица единственного числа в качестве или особого философского объекта, или свойства, присущего сознанию, которое в свою очередь полагается свойством высокоорганизованного чего-нибудь. Я склонен рассматривать гипостазирование семантики этого слова как еще одно проявление августинианского субстанциализма, в рамках которого каждому слову соответствует вещь или свойство в качестве значения. Слово «я» должно на что-то указывать, и это что-то ищется где-то внутри сознания, где спасает добавление «само-», или отождествляется с личностью и тогда в качестве удовлетворительной теории «я» выступает соответствующая психологическая теория.

Что такое «я»? Попробуем дать определение и увидим, что этот термин относится к тем, чьи определения кажутся вождельным призом многим исследователям, которые бесконечно упражняются в логике и ломают копья в дискуссиях, но так и не показывают результатов, кроме тавтологий, логомахий и построений, совершающих мягкое насилие над обыденным словоупотреблением. Очень вероятно, что и это слово относится ко множеству понятных, но трудноопределимых, подобных «времени» в еще одном витгенштейновском примере с Августином [*Wittgenstein 1999*, § 1]. Подобные затруднения, как правило, указывают на иную функциональную природу слова, отличную от функций объектно-референциальных терминов.

Что представляет собой агент коммуникации, или, назовем его по-другому, участник человеческого общения? В древней формуле «человек – микрокосм» чуть больше смысла, чем может показаться иному позитивистски ориентированному уму. То, что философ традиционной ориентации понимает под «субъектом», а мы – под агентом коммуникации, на самом деле представляет собой потенциальное множество высказываний (язык как граница *моего* мира

[Wittgenstein 1981, § 5.62]), истинность некоторых из которых пока не определена. Есть нечто, чего он не знает – и именно этим человек отличается от Бога в эпистемическом плане: концепция Бога предполагает, что все его предложения о мире уже высказаны, и они истинны. Бог для «субъекта» – агента коммуникации – предстает в роли эпистемического универсума. В отличие от него эпистемический микрокосм человека – как одной из, но не единственной, экземплификаций агента коммуникации – локален, он обладает уникальной топологией. В социальном пространстве у каждого такого агента-микрокосма есть имя, используемое в коммуникации. И в некоторых культурах оно используется в том числе для самореференции: «Зоркий Сокол всё сказал!» Но, подобно тому, как в некоторых программных языках внутри некоторой функции в целях ее аутореференции (т. е. вместо названия ее имени) может быть использован оператор *'this'*, в естественных языках культур, родственных нашей, используется оператор «я», или его национальный аналог, для обозначения говорящего. Это слово не имеет своим референтом ни «самосознание», ни «личность» – оно выполняет служебную функцию, а именно является сокращенным лексическим заместителем имени говорящего. Кстати, в английском языке синонимом «я» часто выступают различные сочетания со словом *«this»*, например, *«this man»*. Сказанное не отменяет популярные в психологии так называемые «я-концепции» – наборы предикатов, которые та или иная личность использует как описания собственных свойств. Но из того, что эти предикаты могут быть приписаны «я» как субъекту, вовсе не следует, что именно они являются референтом (значением) самого «я».

Из сказанного может следовать, что тема «трансцендентально-го субъекта» не столь величественна, как может показаться после изучения некоторых текстов. Все гораздо проще: когда мы читаем лекцию по математике или биологии, мы говорим от неопределенного лица или, если угодно, от лица эпистемического универсума. «Я» в нашей речи появляется тогда, когда ограниченность нашего («моего») эпистемического микрокосма становится важной для коммуникационной ситуации. Тогда возникают интенциональные контексты. Я могу чего-то не знать, в чем-то сомневаться, а в чем-то, наоборот, быть уверенным без достаточных оснований. Если под языком мы понимаем множество всех предложений, которые

могут быть порождены по правилам определенного синтаксиса и которым может быть приписано то или иное истинностное значение, то «я» – это такой топос в коммуникационном пространстве, в рамках которого истинностные значения некоторых из них не могут быть определены здесь и сейчас. Короче говоря, если мы поймём, что это слово имеет чисто «грамматическую» природу, т. е. не называет никакую объективную сущность, а всего лишь помогает выстроить коммуникационную ситуацию, то, помимо коррекции наших представлений о человеческой идентичности, мы увидим правильный путь искусственного воссоздания человеческого сознания в его полноте.

Язык наш устроен таким образом, что символы, которые мы используем, как правило, ничего не говорят об их категориальной принадлежности. Отсюда возникает иллюзия, что слова «стол», «я», «человек», «мышление» функционируют одинаково, т. е. обозначают некоторые объективно существующие сущности, и задача исследователя – их определить и классифицировать. На самом же деле – в некотором приближении – мы можем говорить о слова-константах, словах-переменных и словах-операторах. И, несмотря на наше интуитивное стремление отнести все имена нарицательные ко второй категории, некоторые из них, а также многие, если не все, местоимения, относятся к третьей. Как мы уже выяснили, слово «я» вовсе не обозначает никакой сущности или состояния (вроде трансцендентального единства апперцепции), а является оператором аутореференции – «тот, кто это сейчас говорит», подобно оператору *'this'* в некоторых языках программирования<sup>19</sup>. Аналогично, слово «человек» – вернёмся к вопросу об основаниях философской антропологии – может быть осмыслено как оператор родовой аутореференции – «я и любой, кто в принципе может понять то, что я сейчас говорю»<sup>20</sup>. Отличие оператора от переменной состоит в том, что его значение относится не к семантике, а к прагматике – к свойствам конкретной коммуникационной ситуации. Поэтому, что такое «человек», определяется параметрами такой ситуации и объединяется отношениями «семейного сходства»: каждый контекст употребления слова «человек» чем-то похож на

<sup>19</sup> См. об этом [Михайлов 2013].

<sup>20</sup> Не случайно, например, в немецком языке безличное местоимение неотличимо по произношению и почти неотличимо по написанию от слова «человек».

некоторый другой, но нет ничего такого, чем они все были бы похожи друг на друга. «Человек» прагматически определяет коммуникационный универсум: это тот, кто в принципе может участвовать в коммуникации с помощью данного языка.

### **Сомневающаяся машина в китайской комнате**

Функционализм предполагает не только неметафизическое объяснение явлений сознания, но и их воспроизводимость, т. е. возможность искусственного интеллекта. На мой взгляд, освоение философией темы «искусственного интеллекта» (ИИ) призвано помочь самой философии разобраться с некоторыми закоснелыми предрассудками на своей собственной территории. В то же время, проведя такое «антивирусное сканирование» собственного теоретического корпуса, мы косвенно поможем конкретной науке тем, что уберём её теории от заражения мнимыми сущностями.

Далее я постараюсь наметить ответы на два вопроса.

1. Может ли гипотеза ИИ внести свой вклад в традиционные философские дискуссии вокруг сознания и мышления?

2. Может ли философия с помощью собственного неэмпирического инструментария предложить ответ на вопрос о возможности искусственного моделирования человеческого разума?

Термин «искусственный интеллект» (ИИ) был введён Джоном Маккарти в 1956 г. для обозначения науки и инженерных практик создания «умных машин». С середины 1960-х работы по ИИ, вдохновлённые теорией двоичных машинных вычислений Алана Тьюринга, финансировались в Великобритании и США военными ведомствами, а лидеры направления провозглашали скорое пришествие целостных технических моделей человека. Однако примерно с 1974 г. в обеих странах было урезано финансирование проектов ИИ, не имеющих определённой прагматической цели, в связи с недостижением ожидавшихся результатов. В 1980-е гг. интерес к ИИ возрождается по причине коммерческого успеха класса программ, известных как экспертные системы. Пережив ещё некоторые взлёты и падения в 1980–90-е гг., академические исследования ИИ возродились на рубеже веков на фоне потребностей логистики, медицинской диагностики и некоторых других практических



сфер. В настоящее время среди множества диверсифицированных направлений можно выделить логическое программирование [*Полсвелов 1989*], нейронные сети [*Hopfield 1982*] и мультиагентные системы [*Scheutz Andronache 2004*].

В 1950 г. Алан Тьюринг [*Turing 1950*] сформулировал принцип идентификации машинного интеллекта, который вошёл в историю как «тест Тьюринга» (ТТ). Тест предполагает следующие условия:

– человек (тестер) общается с другим человеком и машиной через клавиатуру и терминал;

– правила общения не заданы: может быть любая тема, любая продолжительность, любой язык, допускается использование сленга, ложь и т. п.;

– тестер должен определить, кто из собеседников является машиной; если он может идентифицировать машину с вероятностью, не превышающей простое статистическое распределение, машина считается прошедшей тест, а следовательно, мыслящей.

До настоящего времени, несмотря на кажущуюся простоту теста, ни одна машина или программа не прошла его.

ТТ вызвал и продолжает вызывать критические атаки. Наиболее серьёзными аргументами кажутся соображения о логической связи теста и теоремы Гёделя о неполноте, а также предполагаемая неспособность концепции, лежащей в основе теста, справиться с проблемой *qualia*. Теорема Гёделя справедлива для всех формальных систем, а компьютерные программы – это формальные системы. Следовательно, всегда будет хотя бы одна формула, истинность которой будет неразрешима для машины, но очевидна для человека [*Lucas 1964*, р. 14]. Следовательно, аналитически верно, что машина (или исполняемая в ней программа) не может быть моделью человеческого интеллекта.

Второй аргумент рассматривает компоненты сознания, принципиально не доступные для компьютерного моделирования. К ним относятся: (1) самосознание и (2) *qualia*, под которыми подразумеваются «реальные» субъективные ощущения, переживания и эмоции, как они чувствуются их носителем. Согласно определению Н.С. Юлиной, «в общей форме можно сказать, что *qualia* есть то, каким образом что-то выглядит для нас, кажется нам, в каком качестве оно предстает перед нами» [*Юлина 2004*]. Вопрос о *qualia* уже довольно долго разделяет философов аналитической тради-

ции на две группы: (условно говоря) «бихевиористов», настаивающих на иррелевантности qualia для теории значения (Витгенштейн [Wittgenstein 1999, § 257 and on], и последователи [Малколм 1993]), с одной стороны, и более традиционно ориентированных «философов сознания» [Searl 1980, Perry 2011] часто именно в qualia усматривающих суть последнего (а не в формальных правилах и операциях с символами). «Бихевиористы» показывают, что теория значения – а именно она видится содержательной и методологической основой теории сознания – может быть построена без обращения к «психологическим» сущностям. «Философы сознания», напротив, настаивают, что именно «внутренняя жизнь» психики (мозга) порождает смыслы, без которых формальные операции с символами не могут рассматриваться в качестве мышления. Очевидно, что Тьюринг скорее склонялся к первой точке зрения.

В качестве концепции, «играющей на стороне» ТТ, можно рассмотреть гипотезу систем физических символов (СФС), сформулированную Ньюелом и Саймоном [Newell Simon 1976], в соответствии с которой любая система физических символов (физических объектов, представляющих другие объекты в соответствии с некоторыми правилами именования) обладает необходимыми и достаточными средствами для сознательного действия. Наверное, можно сказать, что позиция Деннета в его споре с Сёрлом [Dennett 1998] в значительной мере основывается на идеологии СФС.

Джон Сёрл, в свою очередь, рассматривает концепции, сводимые к СФС, как «сильный [принцип] ИИ» [Searle 1980], в соответствии с которым любая программа, эффективно имитирующая интеллектуальные действия, и есть собственно интеллект. Он отличается от «слабого [принципа] ИИ», который допускает, что для моделирования ИИ, возможно, понадобится определённый физический субстрат, искусственные нейронные сети, возможно, даже квантово-вероятностные эффекты, но всё же оно в принципе возможно.

Против «сильного ИИ» Сёрл выдвигает аргумент «китайской комнаты» [Ibid.] – мысленный эксперимент, в котором участвует человек, ни слова не понимающий по-китайски, запертый в закрытом помещении, где в качестве интерфейса с внешним миром имеются щель для входящих записок и щель для исходящих записок. В распоряжении человека имеется некий справочник (вроде разговорника), в котором одним выражениям китайского языка

сопоставлены другие по некоторым ему не известным правилам. Функция человека заключается в том, чтобы, приняв входящую записку на китайском, найти стоящее там выражение в справочнике, записать сопоставленное ему выражение на другом клочке бумаги и выдать последний через щель для исходящих записок. Согласно Сёрлу, вся «китайская комната» как система способна пройти ТТ, хотя ни сидящий внутри человек, ни система в целом не понимает китайского. Метафора очевидна: компьютерная программа, умеющая формально оперировать с символами, понятными человеку, не содержит «интеллекта».

Аргумент Сёрла связан с его общей концепцией сознания как системы интенциональных состояний (знания, сомнения, желания и т. п.) [Searle 1983], суть которых состоит в их направленности на предмет, но они аналогичны *qualia* в том смысле, что необходимо связаны с субстратом мозга и как таковые воспринимаются исключительно «в первом лице». Мораль аргумента «китайской комнаты» очевидна: машина, основанная на СФС, не может иметь интенционального состояния, соответствующего пониманию.

По ходу изложения критической концепции Сёрла невозможно не отметить, что она основана на некоторых некритических интуициях, на что указывал, кстати, и соавтор Деннета Хофштадтер [Hofstadter 1981]. В частности, как мне кажется, Сёрл, подобно карточному фокуснику, помещает в центр ситуации человека, что называется, для отвода глаз. Ведь именно человеку мы интуитивно приписываем свойство понимания, и если в данном случае у него оно отсутствует, то вроде бы искать его больше негде. Тогда как на самом деле в данной ситуации «субъектом понимания» (выражаясь по-старофилософски) является, конечно, справочник, а человеку отведена техническая роль информационного транспорта. И в том примитивном виде, как он описан Сёрлом, справочник как раз вряд ли пройдет ТТ – ведь мы помним, что собеседник там должен продемонстрировать способность ориентироваться в модальностях человеческого общения: жаргон, шутка, ложь и т. п. Если же справочник будет составлен достаточно тонко для того, чтобы на серьёзные китайские выражения отвечать серьёзно, а на шуточные – отшучиваться, причём с возможностью случайного (произвольного?) выбора доступных вариантов ответа, тогда почему бы и нет? Всё дело в степени сложности программирования.

Действительно, сильный аргумент Сёрла: а если всю ситуацию поместить в голову человека – например, заставить его выучить справочник наизусть. Понимания мы не добьемся и в этом случае, поскольку, будучи спрошен по-китайски, понимает ли он китайский, человек ответит «да», но будучи спрошен о том же по-английски, он ответит «нет».

Возможный контраргумент: а если в изначальной ситуации мы предположим, что человек всё же понимает китайский, но действует по условиям эксперимента: берёт записку, ищет выражение в справочнике, выписывает сопоставленное ему выражение... Что меняется для тех, кто снаружи? Становится ли китайская комната как целостный агент коммуникации более понимающей? Сёрл опять исподволь, незаметно переключает дискуссию на человека, хотя изначально последний мыслился в этом эксперименте только как техническая деталь механизма понимания.

Начиная с 1960-х гг. в СССР на фоне реабилитации кибернетики и построения первых «ЭВМ» размером с многоэтажный дом возникает своего рода романтический культ НТР и её результатов, повлекший за собой безудержный оптимизм в отношении перспектив синтетического моделирования основных человеческих способностей. Тренд (как сказали бы мы сейчас), прорвавшийся даже в сферу массовой культуры – вспомним фильм «Его звали Роберт» или песню «Сердце из нейлона», – породил дискуссию «физиков» и «лириков», способную поразить сегодняшних читателей, если бы таковые нашлись, наивностью и почти религиозной бескомпромиссностью позиций (как, впрочем, и многие другие «интеллектуальные» дискуссии на нашей, рождающей собственных Платонов, земле). Тогдашние отечественные философы внесли свой вклад в этот спор, прежде всего, в виде памятного поединка по поводу философской экспликации мышления и вообще «идеального» между Э.В. Ильенковым и Д.И. Дубровским. Уточню, что главным предметом спора были именно те или иные определения философских категорий, а не прагматический вопрос о возможностях синтетического моделирования человеческого интеллекта. Но, учитывая яркую «антикибернетическую» позицию Эвальда Васильевича по этому вопросу, выраженную, в частности в [*Ильенков 2006*], можно предположить, что концепция его оппонента должна была бы внушать больший оптимизм сторонникам ИИ.

Я бы сказал, что по некоторым параметрам этот принадлежащий истории спор всё ещё не является формально завершённым, подобно войне между СССР и Японией. Только причиной тому – не спорные территории, а, во-первых, сама стилистика дискуссий, впрочем, довольно типичная в русской культуре: в меньшей степени взаимная логическая оценка аргументов, в большей – провозглашение ценностных позиций и взаимные обвинения в незнании Гегеля, с одной стороны, и в нарушении целостности категориальной системы диамата, с другой. Во-вторых, в предисловии к переизданию своей книги в 2002 г. (т. е. фактически в наше время) Давид Израилевич пишет, что для него ряд её положений сохраняет актуальность, за исключением нескольких ритуально-идеологических абзацев, которые он вычистил [Дубровский 2002, с. 4]. Раз так, то и мне, наверное, позволено выступить с некоторыми комментариями к позициям участников, как если бы об этой дискуссии можно было бы говорить в английской грамматической категории *present perfect*.

В упомянутой книге Ильенков пишет: «Дело в том, что мыслящее существо необходимо должно быть подвижным, и не просто подвижным, а и умеющим активно действовать в согласии с формой и расположением всех других тел и существ. Во-вторых, оно должно активно изменять, переделывать окружающую его естественную среду, строя из нее свое “неорганическое тело” – тело цивилизации. <...> Ибо мышление, как хорошо поняла философия и психология, – суть функция активной предметной деятельности, ее обеспечивающая и ради нее возникающая» [Ильенков 2006, с. 234]. Поэтому человеческая рука или манипулятор, аналогичный по степени свободы действий, есть «необходимое условие» мышления. В этом, по мысли автора, и состоит «настоящий материализм», в отличие от видимого материализма объяснений мышления через мозг. «Ибо работающий человеческий мозг сам является продуктом труда, а наличие самого лучшего в анатомо-физиологическом отношении мозга еще вовсе не гарантирует наличия мышления» [Ильенков 2006, с. 235]. То есть, по-другому говоря, мозг, согласно Ильенкову, – необходимое, но не достаточное условие интеллекта. Это положение появляется у Эвальда Васильевича в контексте насущных размышлений о том, должны ли инопланетяне походить на людей. Однако оно вполне смотрелось бы как ответ на так и не

ответченный в цитируемой книге, хотя поставленный там, вопрос, может ли машина в принципе мыслить. Доказательством же процитированной концепции, как часто бывает у авторов этой школы, служит пространное изложение культурной истории человечества от каменных орудий до Канта, Фихте, Гегеля и Маркса.

Критика Д.И. Дубровским позиций Ильенкова, в частности его более поздней концепции идеального как всеобщих форм представленности одних материальных предметов в других, но тоже внешних по отношению к телу человека [*Ильенков 1979*], строилась вокруг следующих основных соображений. Во-первых, по его мнению, отказывая в идеальности не интеллектуальным, но субъективным явлениям, таким как мимолётные образы или чувства, Ильенков должен был бы, согласно железной системе понятий советского диамата, объявить их материальными. Во-вторых, Дубровский приводит множественные примеры «представленности» одних явлений в других в живой и неживой природе, которые Ильенков, по его мнению, должен был бы считать идеальными [*Дубровский 2002*, с. 44–54]. Правда, провозглашая полное тождество идеального и субъективного, сам Давид Израилевич не задаётся вопросом, зачем нужны два термина, имеющие одно значение, но думаю, что, в соответствии с общей стилистикой советского философствования, ответ лежал бы где-нибудь в плоскости различных, но необходимых «аспектов» противопоставления «материи» и «сознания».

Сам же Дубровский развивал «информационный подход» к проблемам сознания, мышления, идеального и т. п., который формулируется им в следующих тезисах: (1) информация есть отражение одних материальных систем в других, (2) она не существует вне и помимо материального субстрата, который является также и её «кодом», и по отношению к которому (или которым) она инвариантна, (3) информация в отношении своего субстрата может выполнять функцию управления, что понимается автором на основе концепции «информационной причинности» [*Дубровский 2002*, с. 137] (количество тезисов мною несколько сокращено за счёт сжатия смысла). Далее совершается логический переход к интересующей нас теме через положения «всякое явление сознания есть информация» и «всякое явление сознания есть функция головного мозга» [*Дубровский 2002*, с. 138]. Таким образом, согласно Ду-

бровскому, сознание относится к мозгу как информация к своему материальному носителю («субстрату»). В представленных тезисах, по-видимому, не содержится ничего принципиально отличного от стандартной диаматовской «теории отражения», суть которой рассмотрена мною в [Михайлов 2011-1], за исключением интригующего тезиса (3). Я бы задумался по его поводу: как отражение, причинённое одной материальной системой другой материальной системе, может в дальнейшем причинять ещё что-то этой второй материальной системе, которую оно ещё и «кодируется»? Не присутствует ли здесь некоторая *магия отражения*? Чуть далее [Дубровский 2002, с. 153] автор объясняет это «цепью кодовых преобразований», что, на мой взгляд, вряд ли является объяснением, поскольку ничем не обосновывается необходимость – естественная или логическая – таких преобразований. Ну да не это интересует нас в первую очередь.

На первый взгляд, в отношении возможности ИИ позиции диспутантов должны были бы распределиться следующим образом: Ильенков – «против», поскольку «идеальное» приписывается только человеку вкупе с опредмеченными формами его культуры, тогда как машинное моделирование интеллекта имплицитно мыслится им только как имитация деятельности мозга. Дубровский же на том же основании должен был бы быть «за». Но вот что интересно: концептуально ничто не мешает построить компьютерную модель интеллектуального решения задач как мультиагентную систему, которая воспроизводила бы не только необходимость коммуникации сознательных агентов друг с другом, но и эволюционное развитие каждого из них в отдельности и всей системы в целом. Более того, вроде бы такие исследования ведутся на вполне эмпирическом уровне [Scheutz Andronache 2004], хотя Эвальд Васильевич мог не знать об этом по понятным причинам. С другой стороны, предполагаемый ИИ-оптимизм Дубровского тоже может разбиться о его же концепцию мозга как «собственной» (т. е. привилегированной) кодирующей системы сознания [Дубровский 2002, с. 141, 147–148]. Ведь если сознание в собственном, «субъективном» выражении, включающем «творческую активность Я» как способность высокоорганизованной нейронной системы к самоуправлению, возможно только «в материале» мозга, то компьютеры должны разделить второстепенную техническую роль

дополнительных кодирующих систем вместе с книгами, картинами и прочими артефактами. Если же эту высокоорганизованную нейронную систему в принципе возможно моделировать в металле, силиконе или в чём-то ещё, отличном от серого вещества (а, собственно, почему бы и нет – такие исследования тоже ведутся [*Hopfield 1982*]), то человеческий мозг лишается своего априори особого положения как привилегированной кодирующей системы сознания. Но тогда падает последний (и по сути единственный) бастион защиты от «деятельностного подхода» к идеальному: если «собственной кодирующей системой» сознания может быть железка, то почему ею не может быть целостность кодирующих систем культуры? А естественный «бортовой компьютер» индивида может быть понят тогда как технический инструмент его ассимиляции в культуре и – да, преобразования её, только именно как инструмент, а не субъект. (Аналогия: бортовой компьютер автомобиля в чём-то помогает ему ехать, но не едет вместо него.)

Таким образом, с одной стороны, выбор культуры или мозга в качестве «кодирующей системы» сознания не влечёт принятия, соответственно, пессимистической или оптимистической позиции в отношении ИИ, а с другой стороны, концептуальное исследование возможности искусственного интеллекта также не даёт преимуществ ни одной из рассматриваемых позиций.

Попытаемся теперь обобщить различные позиции относительно необходимых и достаточных условий интеллекта (мышления, сознания – пусть пока они будут синонимами). В качестве таковых мы можем рассматривать альтернативно: (1) культуру, вслед за Ильенковым, (2) естественное или искусственное воплощение вычислительной программы, манипулирующей символами (Деннет, Хофштадтер), (3) биохимию мозга (Сёрл, Дубровский – по крайней мере, как его концепция представлена в «Проблеме идеально-го» [*Дубровский 2002*]<sup>21</sup>). (1) и (3) можно временно представить в

<sup>21</sup> В более поздней работе, в связи с критикой Сёрла, Дубровский объявляет себя сторонником функционализма, однако последний видит «в качественном разграничении отношений функциональных и физических (с учетом необходимой связи первых со вторыми), в отрицании редукции функционального к физическому, в обосновании особого типа каузальности и закономерностей, не сводимых к физическим, что имеет принципиальное значение для исследования самоорганизующихся систем (где главная роль принадлежит расшифровке кодовых, т. е. функциональных, зависимостей). Эта суть выражается принципом



качестве разновидностей субстанциализма. Добавим еще одно измерение в виде различия холизма (акцент на социальном целом) и индивидуализма, и получаем:

	Субстанциализм	Функционализм
Индивидуализм	(3)	(2)
Холизм	(1)	?

Моё главное возражение против (1) и (3): что значит быть функцией субстрата? Сам субстрат, каким бы он ни был, есть (или, по крайней мере, понимается в рамках современной научной картины мира как) определённая структура. Тогда мышление – это функция социальной или атомно-молекулярной или ещё какой-нибудь структуры. И тогда любое утверждение эксклюзивности структуры определённого типа в качестве претендента на роль субстрата ментальных событий очевидно несёт печать догматизма – или же оно должно быть солидно эмпирически обосновано, что, конечно же, выходит за пределы компетенций философии.

Позиция (2) Деннета, по-видимому, состоит в том, что мышление есть программа, осуществляемая в мозге, но могущая быть реализована в любом субстрате (уже приведённая выше аналогия с полётом). Однако, согласно Беннету и Хекеру, локализация мышления в мозге приводит (в т. ч. и значительную часть нейрофизиологов) к своего рода *неокартезианству*, когда роль субстанций выполняют тело и мозг, и при этом ментальные предикаты приписываются только последнему. Однако знает, верит, теряет сознание и падает в обморок именно человек (животное), а не мозг. Да, это всего лишь «глубинная грамматика» языка, но она задаёт онтологию. Можно сказать, что в случае с потерей сознания употребление «я» – лишь языковая конвенция: на самом деле речь идёт о неполадках в мозге. Но можно ли сказать, что «знать» и «думать» – это тоже предикаты мозга?

Позиция (3) тесно связана с концепцией интенциональности, восходящей к Францу Brentano, но в аналитическую традицию введённой ученицей Витгенштейна Г.Э.М. Энскомб [Anscombe 1957]

---

воспроизводимости одной и той же функции на различной субстратной основе и принципом инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя» [Дубровский 2007, с. 67]. Мне, честно говоря, пока не ясно, как эта установка сочетается с мыслями Давида Израилевича об уникальности мозга как субстрата сознания [Дубровский 2002, с. 141, 147–148].

и развиваемой в дальнейшем Сёрлом [Searle 2002, p. 77–90]. Сознание – не столько содержание, сколько направленность на предмет, или, как её интерпретируют некоторые англоязычные авторы, *aboutness*. Согласно Сёрлу, сознание производится биологическим субстратом мозга. Следовательно, главная работа мозга – производство интенциональных состояний, основа которых – в биологической чувствительности и активности.

В этом случае интенциональные состояния, как и *qualia*, полностью не выразимы в коммуникации. То есть я сначала на собственных состояниях учусь тому, что значит «знать», «полагать», «сомневаться», а потом уже по аналогии приписываю эти предикаты другим. Тогда должно быть некоторое «состояние сомнения», в которое входит мозг и которое сопровождается «чувством сомнения», находящимся на стороне *qualia*. Причиной сомнения могут быть какие угодно обстоятельства внешнего мира, их следствием должно быть состояние сомнения, а его следствием – чувство сомнения. Полная аналогия с болью: я знаю, что такое боль по своим ощущениям и догадываюсь, что другим бывает больно, по их поведению. Правда, Витгенштейн активно оспаривал такую концепцию боли [Wittgenstein 1999, § 257 and on], но дело даже не в этом. Боль – состояние не интенциональное: оно в себе содержит свой собственный предмет. А сомнение – всегда «сомнение в том, что...». Необходимо предполагается некоторый предмет сомнения и обстоятельство, которое делает его сомнительным. Возникает цепочка: (а) факт + фальсифицирующее его обстоятельство → (b) состояние мозга → (c) чувство сомнения.

Попробуем разобраться, чем, с точки зрения «глубинной грамматики», отличаются выражения «Я в сомнениях» и «Мне больно». Если следовать рассуждениям Сёрла, значением высказывания «Я в сомнениях» должны быть (b) или (c). Если мы говорим в первом лице, аналогия с болью может быть продолжена: я говорю «моё сомнение» и подразумеваю соответствующее состояние моего мозга или соответствующее «внутреннее» ощущение. Но что мы подразумеваем, когда говорим «его сомнение» или «он сомневается»? Мы делаем вероятностное умозаключение? Кто-то может сказать: но ведь когда мы говорим «У него бронхит» – мы тоже подразумеваем воспаление бронхов, о котором догадываемся по внешним признакам. Значит, наши суждения об интенциональных состояниях других суть сплошь гипотезы?

Посмотрим, может быть сама идея ИИ поможет нам в концептуальном решении этой проблемы. Представьте себя на месте конструктора искусственного «мозга», перед которым стоит задача научить машину сомневаться. У вас есть комбинация (а), которую машине предстоит воспринять и оценить; вы не знаете, способны ли вы в принципе заставить её испытывать (с), и насколько это вообще важно, а вот (b) – это как раз то, что и составляет вожаделенное решение задачи. Предположим, что техническую задачу восприятия и идентификации машиной действительного положения дел вы решили. Вам необходимо получить от неё сигнал полной решительности (например, загорающуюся зелёную лампочку), если оцениваемые обстоятельства не оставляют места для сомнений, и сигнал сомнения (жёлтая лампочка), если имеющихся данных не достаточно для принятия определённого решения. Для большей реалистичности этого мысленного эксперимента предположим, что вы работаете в условиях ограниченного финансирования.

У вас может появиться искушение создать разветвлённую нейронную сеть и моделировать в ней состояние человеческого мозга, соответствующее сомнению, всякий раз, когда к тому располагают оцениваемые обстоятельства, так чтобы только через эту процедуру включалась жёлтая лампочка. Но в этом случае финансово ответственный участник вашей команды наверняка укажет вам на неоправданное расходование выделенных средств – и будет прав. Да и зачем может быть нужно такое моделирование – чтобы воспроизвести (с)? Но вы никогда не узнаете, «почувствовала» ли машина своё чувство сомнения. Гораздо дешевле и разумнее, скажут вам, написать программу, основанную, например, на какой-либо «нечёткой» или «субъективной» логике, которая позволит машине включать ту или иную лампочку в зависимости от вероятностной оценки предлагаемых обстоятельств. Но тогда, возразите вы, точно так же можно имитировать и «болевое поведение», программно заставляя машину включать определённую лампочку при наличии определённого раздражителя. Более того, актёр, изображающий испытывающего боль персонажа, сам её, скорее всего, не испытывает... Хорошо, а если актёр играет сомнение – в чём, на самом деле, состоит его актёрская задача? Он должен правдоподобно имитировать «сомневающееся поведение». Значит ли это, что и

сам он испытывает сомнение своего героя по ходу пьесы? Если нет, то бихевиористский принцип «сомнение есть сомневающееся поведение» оказывается под ударом.

Известно рассуждение Витгенштейна о «грамматике боли»: если бы не было «болевого поведения», то, скорее всего, было бы невозможно научить ребёнка правильно использовать слово «боль» [Ibid.]. Можно ли научить кого-либо сомневаться, если не существует «сомневающегося поведения»?

Вернёмся к «сомневающейся» машине. Предположим, что между её рецепторами, воспринимающими сомнительную ситуацию (а), и «жёлтой лампочкой сомнения» мы поместили сложнейшую нейронную сеть, способную с максимальным приближением воспроизвести состояние человеческого мозга в момент сомнения. В каком случае машина должна включить это состояние? Очевидно, когда её рецепторы сообщат о положении дел, не позволяющем сделать желаемый вывод или принять желаемое решение с достаточно высокой степенью вероятности/обоснованности. И тогда на основе анализа входящих данных машина запустит программу, которая, в свою очередь, определит наличие оснований для сомнения и... переведёт сложнейшую нейронную сеть в состояние, соответствующее «состоянию сомнения» человеческого головного мозга. А уже наличие этого состояния станет основанием для включения жёлтой лампочки. Не похоже ли это на странную конструкцию самолёта, который после включения двигателей начинал бы хлопать крыльями, подражая взлёту голубя?

Сторонник Сёрла может сказать, что включение нейронной сети в технологическую цепочку необходимо, если мы хотим моделировать именно сознательное сомнение, а не его автоматическую имитацию, поскольку именно её состояние и есть необходимая онтологическая основа интенционального состояния, а следовательно и сознания как такового. Но тогда резонен вопрос: если эта онтологическая основа сомнения на самом деле не необходима в случае с машиной (жёлтую лампочку – «сомневающееся поведение» – может включить сама управляющая программа), то почему мы решили, что она необходима сомневающемуся человеку?

Однако напрашивающееся в этом пункте возвращение к бихевиористскому тезису «сомнение есть сомневающееся поведение» уже заблокировано шахом, поставленным ему аргументом от актёра, способного сыграть сомнение так же, как он играет боль, не испытывая её на самом деле.

Другое возможное возражение технологического свойства: нейронная сеть не «вводится в состояние» некоей программой – она и есть эта самая «программа сомнения», только существенно более сложная. Но что это меняет концептуально? И зачем такие сложности, если лампочку можно включить значительно более простыми программными средствами?

В действительности наша проблема в её правильном концептуальном выражении состоит в другом. А именно в том, что там, где один (человек) усомнится, другой будет слепо верить, а третий... тоже слепо верить, но в прямо противоположное и т. д. Если же мы построим два или более экземпляра сомневающейся машины, основываясь на простой технологии: рецептор → программа → лампочка – то они, скорее всего, будут завидным образом солидарны в выражении своих сомнений в сходных обстоятельствах. А ведь именно «свободу мышления», «творческий подход к оценке проблемного поля» и т. п. мы и рассматриваем в наших онтологических презумпциях как сущностные характеристики собственно человеческого сознания в отличие от управляющих программ всевозможных автоматов. И вот в этом пункте сторонник «мышления мозгом» должен встать «во весь свой рост невероятный» и провозгласить: так вот за что ответственны сложнейшие комбинации нейронов головного мозга! У разных людей они хранят различные горизонты знаний и опыта, бессознательные комплексы, обуславливают их принадлежность к различным психоэмоциональным типам, и всё это вместе предопределяет различные интенциональные состояния разных людей в одинаковых обстоятельствах. И поклонников этой – в общем-то естественнонаучной – парадигмы объяснения не смущает такое концептуальное соображение: если нейронная модель помогает нам докопаться до причин индивидуальных различий в поведении и интенциональных состояниях, то... какая же это свобода? Свобода гражданина N «сомневаться или не сомневаться» в моих глазах тогда состоит исключительно в моей досадной неосведомлённости относительно сложного комплекса причин, которые в конечном счёте предопределяют его выбор.

Но я не хотел бы здесь концентрироваться на защите свободы как фундаментальной человеческой ценности, тем более, что история знала авторитетных мыслителей, готовых покончить со «вздорной побасенкой о свободе воли». В конце концов, это не

более, чем ещё одна онтологическая презумпция относительно человека. Гораздо интереснее следовать со всем возможным упорством за нашими основными путеводными ценностями: простотой и достаточностью концептуального воспроизводства возможных ситуаций.

Что сделает любой, даже не самый продвинутый, программист, если его попросить построить два или более «сомневающихся» автомата, которые в сходных обстоятельствах выбирали бы различные интенциональные состояния? Правильно, в несложную программу, управляющую цветом лампочки, он добавит рандомизатор – генератор случайных значений. И тогда с высокой степенью вероятности там, где один автомат усомнится жёлтой лампочкой, другой зажжёт зелёный свет святой веры. А теперь представим себе, что наличие другого с его (случайным?) интенциональным состоянием является важной составной частью проблемного поля первого автомата. То есть его рецепторы воспринимают, а управляющая программа оценивает не только «Верно, что  $p$ », но и «Верно, что  $p$ , но  $B$  в этом сомневается». Предположим также, что между автоматами  $A$  и  $B$  существует некий языковой интерфейс, и каждый из них предопределён к преследованию некоторой цели с использованием в том числе ресурсов другого и при этом способен к подбору средств её достижения методом проб и самообучению на ошибках. Разве это не является достаточным описанием человеческой коммуникационной ситуации, в контексте которой только и имеют смысл такие интенциональные состояния, как «знание», «сомнение», «вера» и т. п.? Если это так, и человеческий тип коммуникации в принципе воспроизводим машинами при указанных условиях, то интенциональные состояния – это не состояния мозга или осуществляющейся в нём программы. Более того, это и не модусы поведения, чем искушают возможные бихевиористские интерпретации. Это *модальности*, составляющие специфические *логические структуры* различных *коммуникационных ситуаций*.

Свободными в своей вере и своих сомнениях нас делают вовсе не нейронные сети, а коммуникационные ситуации.

Итак, как мы увидели, гипотеза ИИ, избавляя формулировки проблемы сознания от антропоморфности и психологизма, обнажает её структурно-логический каркас и позволяет тем самым увидеть решение в его концептуальной простоте: слова «знание»,

«мышление», «сомнение» и т. п. обозначают не более и не менее, чем взаимно определяемые позиции акторов в логической структуре той или иной коммуникационной ситуации. Мозг, компьютеры и другие естественные и искусственные «дивайсы» необходимы акторам для правилосообразного функционирования, но не достаточны для того, чтобы знать, мыслить или сомневаться. Такую интерпретацию можно было бы обозначить как *коммуникативный функционализм*. Эта позиция позволяет, в частности, развести в стороны «сознание изнутри», его феноменальный аспект, и то, что мы понимаем под «субъектом познания». «Знание», «истина», «мнение» имеют отношение прежде всего к информационным процессам внутри систем коммуникации и далеко не в первую очередь – к процессам внутри мозга.

Впрочем, Дрейфус считает, что «наше отличие от машины вне зависимости от сложности ее конструкции связано отнюдь не с обособленной, универсальной нематериальной душой, а со сложно организованным материальным телом, находящимся в самодвижении» [Дрейфус 1978, с. 200]. Эта точка зрения представляется несколько наивной, поскольку исходит из примитивно-«железной» модели мыслящей машины, которая косна, неподвижна и способна лишь на те интеллектуальные операции, которые предзаданы человеком в её программной оболочке и структурах данных. И, поскольку у неё нет собственных жизненных потребностей, то нет и импульса самодвижения, биологического «драйва», который заставляет людей решать задачи по выживанию, социализации, нахождению истины и т. п. Машина в этой концепции подобна безынициативному сотруднику, которого терпят в офисе исключительно за его способность быстро перебирать бумажки и вовремя находить нужный документ.

Но понятно, что при современном уровне развития технологий можно – или весьма скоро будет можно – создать машину, наделённую всеми типично человеческими мотивациями и стимулами к активности. Можно снабдить её эффективно самообучающимся вычислительным аппаратом, биологическим телом, можно заставить вступать в общение с людьми и с себе подобными, и она будет осмысленно участвовать в этом общении, не оставляя сомнений в том, что тест Тьюринга ей нипочём (предположим, что это будет так). И всё же остаётся вопрос: будет ли она обладать сознанием?

Тьюринг, формулируя концепцию знаменитого теста, исходил из бихевиористской модели сознания, при которой о его наличии заключают по степени соответствия поведенческих реакций правилам, принятым в данной системе коммуникации. Предполагается, что эти правила достаточно сложны и не всегда формализуемы. И если агенту коммуникации, кем бы он ни был, удалось выдать себя за сознательное существо, значит он таковым и является. В современной философии сознания, как уже было сказано, этой точке зрения соответствует<sup>22</sup> функционализм, основанный на понимании сознания как переносимого программного обеспечения, которое может осуществлять свои функции независимо от типа аппаратного носителя. Понятно, что функционализм хорошо работает там, где сознание рассматривается в перспективе третьего грамматического лица, но от него ускользает то, что как бы очевидно для нас в первом лице – феноменально-качественная окраска нашего сознания, внутренняя «пластичность» нашей души. Изнутри сознательная жизнь индивида наполнена ощущениями и переживаниями, о которых можно попытаться рассказать, но которые никак не возможно «передать»<sup>23</sup>. Возникает искушение связать то, что можно было бы назвать «сущностью сознания», с этим миром «внутреннего кино». Примерно это и происходит в рамках нередуктивного физикализма – направления, противостоящего функционализму.

К этой же проблеме примыкает – но не отождествляется с нею – вопрос о пределах «лингвистического поворота» в философии сознания: можно ли редуцировать все сознательные функции к лингвистическим в рамках философских теорий, построенных на анализе пропозиций, значений, употреблений, языковых игр и пр.? Или всё же существует качественный «остаток» в виде феноменального аспекта сознания, который обладает собственным содержанием, благодаря чему возможно до- и внеязыковое понимание (например, у младенцев и животных)?

Концептуально эта комплексная проблема выглядит следующим образом: если мы сравниваем две информационные машины – человека и компьютер – то они сходны в том, что могут осуществ-

<sup>22</sup> Соответствует с определёнными оговорками, представленными в [Kim 1998, p. 73–77].

<sup>23</sup> О дискуссиях вокруг феноменального аспекта сознания в рамках аналитической философии см. [Иванов 2013], особенно главы 5–7.



влять более или менее типичные функции, связанные с обработкой информации, но (1) отличие первого от второго состоит в том, что он обладает качественными (феноменальными) состояниями сознания, именуемыми в философской традиции просто *qualia*. Если (2) сознание – мышление, интеллект: отвлекомся на время от терминологических различий – представляет собой область смыслов (интенциональных состояний), то природа его интенциональности может заключаться (3) в функциональности или (4) в *qualia*, восходя к биологической чувствительности как свойству всего живого.

Тезис (1) в принципе открыт для скептических возражений, поскольку в нём мы догматически, на уровне пресуппозиций, принимаем, что (1a) человек, действительно, обладает *qualia*, и что (1b) компьютер ими не обладает. Пресуппозиция (1a) оспаривается в рамках целого ряда философских направлений, в частности Деннетом [*Dennett 1988, 1992*]. Против пресуппозиции (1b) можно выдвинуть гипотезу о возможности создания биоробота, который будет обладать биологической чувствительностью и, следовательно, *qualia* в том или ином виде, поскольку они понимаются как её продолжение. Однако для целей нашего анализа вполне достаточно того укрупнённого масштаба, который основан на популярном понимании антитезы «человек – машина».

Тезис (2) также вряд ли имеет смысл подвергать сомнению, поскольку даже теории, выводящие некоторые ментальные феномены (например, те же *qualia*) за пределы интенциональности, выводят их вместе с тем и за пределы исследуемости, объявляя эпифеноменами. То есть если нечто в сознании неинтенционально, то вряд ли о нём вообще что-либо можно сказать языком рациональной философии.

Тезисы же (3) и (4) предстают как дилемма: в первом случае, желая искусственно воспроизвести сознание, мы должны создать функциональную копию думающего человека в любом материале, во втором – искусственный интеллект или невозможен вообще, или его создатель должен воспроизвести все пока неизведанные «каузальные силы» (выражение Сёрла) человеческого организма, порождающие сознание.

На мой взгляд, приведённых выше аргументов достаточно для вывода, что если всё же под *qualia* понимать психологические свойства, которые, согласно Деннету, невыразимы, внутренне при-

сути сознанию и схватываются им непосредственно<sup>24</sup>, то они иррелевантны для решения проблемы возможности ИИ, вне зависимости от того, как мы решим проблемы, выраженные нами в (1a) и (1b). На концептуальном уровне искусственный интеллект сталкивается не только с невыразимым и неформализуемым феноменальным сознанием, но и с некоторыми внутренними проблемами вполне коммуникативно прозрачного мышления. Машине трудно не только имитировать обладание qualia или самосознанием, но и просто мыслить столь же нестрого и немонотонно, как это делает человек. Далее я попытаюсь показать, что преодоление точности и монотонности говорит о нелинейности человеческого мышления, связанной, скорее всего с его коммуникативным характером и прагматической детерминированностью.

Чтобы наглядно и всеобъемлюще проиллюстрировать степень различий естественного и искусственного интеллекта (различий, которые касаются отнюдь не одной лишь точности), придётся привести достаточно объемную цитату из текста ведущего российского специалиста по ИИ Д.А. Пospelова:

Но уже к середине 70-х годов постепенно выясняется, что классических логических моделей и схем вывода явно не хватает для того, чтобы строить достаточно богатые и практически значимые интеллектуальные системы. Искусственный интеллект явно вырос из “логических штанишек”. Принципы, опирающиеся на классическое понимание формальной системы дедуктивного вывода, стали слишком узкими для решения задач ИИ. Возникло нечто вроде кризиса в физике, ярко проявившегося в начале XX-го века. В чем же состояла основная проблема?

Логический подход в его классической форме требовал для каждой предметной области, для которой применялись методы ИИ, наличия полного перечня исходных положений, которые можно было бы считать аксиомами этой предметной области. Их существование (сюда естественно включаются и априорно задаваемые правила вывода) обеспечивало замкнутость используемых моделей, позволяло ставить и решать круг проблем, связанных с полнотой, результативностью и непротиворечивостью используемых моделей и процедур.

Однако различные приложения, к которым стремился искусственный интеллект, оправдывая свою практическую значимость, в подавляющем большинстве случаев не давали возможностей построения аксиоматических систем. Знания о предметных областях, как правило, были непол-

---

<sup>24</sup> См. об этом в [Иванов 2013, с. 29].

ными, неточными и лишь правдоподобными, что приводило к эффектам немонотонности процессов получения результатов, возникновению фальсификаторов ранее полученных утверждений, быстрому снижению достоверности утверждений, получаемых в результате последовательно-го <...> процесса логического вывода.

Так возникла проблема замены формальной системы с присущими ей процедурами дедуктивного вывода иной, столь же мощной моделью, где отражались бы основные особенности поиска решения в плохо определенных предметных областях, которые описываются как открытые системы с обновляемыми знаниями об их строении и функционировании.

С конца 70-х годов XX-го века старая парадигма, опирающаяся на идею строгого логического вывода, начинает постепенно сменяться новой парадигмой, провозглашающей, что основной операцией при поиске решения должна быть правдоподобная аргументация. <...>

Однако, в отличие от завершенной структуры логического вывода, до сих пор не существует столь же стройной, научно разработанной теории правдоподобной аргументации. Эффекты, связанные с появлением парадоксов при немонотонных рассуждениях, показывают, что переход к более богатой по сравнению с моделью логического вывода модели правдоподобной аргументации неизбежно приводит к большому количеству новых проблем, связанных с обоснованием подобной модели и изучением ее особенностей. Предполагается, что в ближайшие десятилетия усилия многих специалистов сосредоточатся именно в этой области исследований [*Поспелов 1996*, с. 47–56].

Факты истории науки таковы, что она развивалась в направлении большей точности и строгости, и только на пике этого движения стал возможен искусственный интеллект (ИИ). Машины с самого рождения начали думать в точных терминах, а до достижения необходимой степени точности (создание математической логики было важной вехой на этом пути) научить их думать не удавалось.

Позволю себе высказать предположение. Семиозис строится на правилосообразности. Мы можем понимать наших собеседников, поскольку разделяем с ними явные или неявные правила смыслообразования. Компьютер может совершать интеллектуальные операции с информацией, и в какой-то степени участвовать в коммуникации, поскольку семантические и синтаксические правила его языка явно заданы и предпосланы его деятельности. Но он не участвует в той деятельности, которая делает необходимым семиозис. Эта деятельность включает лингвистические и нелинг-

вистические элементы. Витгенштейн описывал её с помощью метафоры «языковых игр» [Wittgenstein 1999, § 66], а по сути она есть обычная человеческая жизнедеятельность. Если продолжить витгенштейновскую метафору, то думающие машины – скорее фигуры в этой игре, чем игроки. Фигуры, которые замещают игроков в определенных обстоятельствах, но сами вести игру не в состоянии.

Чем же отличаются от них люди? Как бы странно это ни звучало, люди не созданы для того, чтобы думать. По крайней мере, в том же смысле, в каком «думают» специально созданные для этого устройства. Людям нужно решать жизненно-практические задачи в условиях, когда нет абсолютной уверенности в том, что партнер, от которого ты зависишь, адекватно тебя понимает, что он знает все, что ему следует знать. Не говоря уже о постоянной неопределенности самой предметной ситуации. Более того, никто не побеспокоится о том, чтобы в их распоряжении оказался семантически строгий и синтаксически связный язык. Собственные средства коммуникации люди вынуждены изобретать сами, чаще всего «на ходу». Изначально они – действующие и общающиеся люди – не логики и не лингвисты, они не озабочены точностью и строгостью своих высказываний. Более того, указанные концепты отсутствуют в их лингвистических интенциях. Степень точности и строгости языка определяются стихийно, по принципу разумной достаточности. Но в какой-то момент вдруг возникает потребность в ограничении семантической неопределенности и синтаксической «вольницы». Почему так происходит? Выскажу еще одно предположение в духе социологии знания: эллинский горизонтально-интегрированный и территориально распределенный социум нуждался в иных, нежели существовавшие в вертикально-интегрированных восточных империях, правилах установления релевантности языковых сообщений. В Египте достаточно было слова фараона или жреца, чтобы значение высказывания (не важно, религиозного или математического) считалось истинным, сакральным, приемлемым. Грекам же, не имевшим вертикальных структур для трансляции социальных санкций, приходилось создавать или выявлять общезначимые правила, в соответствии с которыми каждый из свободных и равноправных граждан мог решить, что правильно, а что нет. Соответственно, логика, грамматика, юриспруденция получают мощный толчок в развитии именно в среде

эллинов, а не египтян или иудеев. Компьютерная аналогия: если вы хотите создать сеть не в традиционной клиент-серверной архитектуре, а горизонтальную, с равноправными хостами, вроде peer-to-peer, вам понадобится заметно более сложный и требовательный к качеству метаданных сетевой протокол. Предположу также, что требования строгости и однозначности из сферы торговых и судебных отношений переключались в исследовательскую сферу, будучи поняты как универсальные нормы отыскания истины. Как бы то ни было, вне зависимости от корректности моих исторических гипотез, в какой-то момент естественный язык с его податливостью, метафоричностью и нестрогостью стал восприниматься как препятствие на пути к истине, по определению строгой и однозначной, как обитель призраков и идолов. Помехи, наводимые на научный поиск естественным языком, Френсис Бэкон называл «идолами площади». Эта концепция интересна тем, что связывает недостаточность или непригодность знаков повседневного общения для поиска научной истины с их семантической неточностью и «нестрогостью»: «Наиболее же тягостны идолы площади, проникающие в человеческий разум в результате молчаливого договора между людьми об установлении значения слов и имен. Ведь слова в большинстве случаев формируются исходя из уровня понимания простого народа и устанавливаются такие различия между вещами, которые простой народ в состоянии понять; когда же ум более острый и более внимательный в наблюдении над миром хочет провести более тщательное деление вещей, слова поднимают шум, а то, что является лекарством от этой болезни (т. е. определения), в большинстве случаев не может помочь этому недугу, так как и сами определения состоят из слов, и слова рождают слова» [Бэкон 1977, с. 310]. Бэкон отделяет людей ученых от «простого народа», основываясь на их предполагаемой склонности к точности понятий и однозначности суждений. Склонность к научной строгости сродни ценностной установке, а может быть, и является ею. Если попытаться рационально реконструировать эту веру, то наиболее очевидным ее оправданием выглядит онтологическая презумпция определённости бытия и однозначности всех действительных положений дел в мире. Если реальность определённа и однозначна, то мы тем ближе продвигаемся к ее сущности, чем более точный язык используем для ее описания. Использование терминов, вво-

димых определениями, и точных правил их преобразования становится признаком высокого интеллекта, отличающего научное сообщество от простолюдинов. Но интересно, с чего вдруг «ум более острый и более внимательный в наблюдении над миром хочет провести более тщательное деление вещей»? Конечно, мы можем предположить, что всегда есть люди более чуткие и внимательные к деталям, наделенные орлиным взглядом или моцартианским музыкальным слухом. Но для того, чтобы деликатные ощущения продвинутого индивида стали фактом культуры, ему нужен адекватный язык – ощущения должны быть поименованы, а язык – никуда мы от этого не уйдем – есть в конечном счете социальный обычай. И, поскольку это стремление к точности становится признаком высокого человеческого интеллекта, творение интеллекта искусственного начинается в рамках той же системы ценностей: человек создает машины, с которыми можно разговаривать только на строгих и точных языках программирования.

Правда человеческой жизни состоит в том, что для выживания и коммуникации погоня за точностью, как и скрупулезное следование законам логики, не является абсолютным приоритетом. Мерой необходимой тебе точности выступает мера точности понятий твоего собеседника. Более того, сама идея точности отнюдь не всегда сопровождает человеческую коммуникацию в качестве регулятивной. Как писал Витгенштейн, «мы не знаем границ, поскольку они не проведены. Ещё раз: мы можем провести границу с особой целью. Нужно ли это, чтобы сделать понятие употребимым? Отнюдь нет! (Если только для особой цели.) Не более, чем определение 1 шаг = 75 см нужно, для того чтобы сделать меру длины “один шаг” употребимой. А если вы скажете: “Но всё же до того она не была точной мерой”, то я отвечу: очень хорошо, она была неточной. Хотя вы всё ещё должны мне определение точности»<sup>25</sup> [*Wittgenstein 1999*, § 69]. Парадоксальность же компьютерных воплощений ИИ проявляется в том, что машину сначала учат мыслить в точных терминах, а потом с помощью разнообразных ухищрений пытаются заставить понимать естественный язык, испытывать человеческие переживания и вообще готовиться к прохождению теста Тьюринга.

---

<sup>25</sup> Этот и некоторые другие фрагменты привожу в собственном переводе.

Поскольку мы должны Витгенштейну определение точности, попробуем отдать долг. В приборостроении точность определяется как мера, обратная величине погрешности показания прибора относительно «истинного значения» [*Википедия: Точность*]. То есть мы исходим из наличия альтернативной данному прибору возможности узнать это истинное значение. Такая возможность не исключена в технических задачах, но в эпистемологии на нее явно рассчитывать не приходится: мы знаем мир только так, как мы его можем знать. Я бы предложил иной подход к количественному определению того, что есть точность. Попытаемся понять ее как предельно малую величину измеряемого показателя, относительно которой мы при данном способе измерения в состоянии определить, по какую сторону границы меры она находится. Тогда в витгенштейновском примере, если мы, скажем, шагами меряем расстояние до упавшего листа, и при очередном шаге тот оказывается прямо у нас под подошвой, то решить, в пределах какого по счету шага он находится, мы можем, только введя точное определение «1 шаг = 75 см». Хотя, с другой стороны, почему? Если мы – просто гуляющая по парку компания, то нам ничто не мешает просто договориться о приемлемой интерпретации результата измерения: ведь он не затрагивает наших принципиальных прагматических целей и интересов. Другое дело, если мы – соседи по даче. Тогда нам нужна настолько точная система измерений, чтобы она могла учесть, например, минимально значимое изменение величины грядки или газона. И тогда шагами мы уже не ограничимся: мы пригласим геодезистов и будем строго следить за научной обоснованностью их измерений.

Эта математическая аналогия значима и для логической сферы. Одна степень точности, скажем, понятия «человек» нужна нам для повседневного общения, другая – чтобы определить, можно ли считать людьми данный вид ископаемых гоминид. И здесь возможный предел меры нашей точности зависит от, если можно так сказать, дробности нашей онтологии: считаем ли мы некую сущность единой в своем существовании/несуществовании, или она представляет собой множество элементов, вопрос существования которых решается относительно каждого в отдельности, да и по наборам присущих им признаков их можно разделять на подмножества. Другой вариант: является ли интересующий нас признак

логически единым, или он включает в себя логические составные части (например, живой организм может быть молодым, зрелым или стареющим). Очевидно, что мы можем сколько угодно увеличивать дробность нашей онтологии, если для различения ее элементов мы можем сформулировать правила, внятные всем участникам коммуникации. Этот концептуальный труд имеет смысл тогда, когда он практически целесообразен. В этом отношении ученые-теоретики проделывают некоторую работу на опережение в надежде, что их результаты будут востребованы практикой. Они предлагают теории как языки для возможных языковых игр, которые, даст бог, найдут когда-нибудь своих игроков (вспомним историю неевклидовых геометрий).

### **Прагматика сознания**

Коммуникативная природа явлений сознания предполагает их прагматическую обусловленность: адекватно понять смысл сообщения можно только в контексте конкретной коммуникативной ситуации, в которую вовлечены акторы, преследующие определённые цели. Но прагматический аспект сознания проявляется уже на уровне целостных чувственных образов, о чём и пойдёт речь далее.

Сознание – это то, что отсутствует у человека, потерявшего сознание. Круг в этом определении – мнимый, поскольку «потерять сознание» – идиома, понимаемая без определения входящих в него частей. Человек же, потерявший сознание, демонстрирует отсутствие двух принципиальных человеческих навыков: способности реагировать на внешние раздражители и способности осмысленно (т. е. в соответствии с принятыми правилами, удовлетворяя ожидания собеседников) участвовать в коммуникации. То, что эти две способности как-то онтологически связаны между собой, каким-то образом стягиваются в единую фокальную точку «сознания», понимаемого метафизически, – всего лишь гипотеза. Мы знаем, что из всех возможных повреждений человеческого тела наибольший урон способностям, понимаемым как «сознание», наносят повреждения головного мозга (ГМ). Из этого мы делаем вывод об онтологической



связи мозга и сознания, а также о пространственной локализации человеческого сознания под черепной коробкой. Но то же можно сказать о функциях дыхания и кровообращения в случаях тяжёлых поражений ГМ. То есть сама по себе функциональная связь поведенческих способностей с деятельностью ГМ не является достаточным основанием для идентификации этих способностей как сознательных. Чем же способность, например, жмуриться от яркого света отличается от способности дышать? Моя гипотеза состоит в том, что здесь мы имеем очевидное отличие условного поведения от безусловного.

Значит, сознательное поведение состоит из реакций на внешние раздражители и обстоятельства, имеющих условный характер: реакция имеет место, если в наличии раздражитель. Но, опять же, не просто реакция, а – хочется добавить – адекватных реакций. Но адекватных чему? Природе объективного мира? Логике? Рациональности? Я думаю, что наиболее разумный ответ в данном случае – адекватных жизненным целям организма. Врождённая или иным образом предзаданная жизненная цель образует тот вектор, на который нанизываются чувственные образы, поведенческие (в том числе языковые) стереотипы, онтологические презумпции относительно устройства мира, концептуальные каркасы языков, системы рациональности и т. д., и т. п. Потребности подобны электромагнитным силовым линиям, выстраивая, как железную стружку в школьных физических опытах, компоненты человеческого – как, впрочем, и животного – Umwelt<sup>26</sup>.

Сознательные функции, моделируемые на статичных искусственных носителях (чаще всего, компьютерах), таким образом, по определению не могут воспроизвести человеческий интеллект в его целостности, активности и эвристичности. Для решения такой задачи, если она будет поставлена, необходимо моделировать системы активных мотивированных акторов, способных к самообучению и необходимым образом участвующих в коммуникации с себе подобными.

Следует различать *qualia* – элементарные единицы чувственного опыта, не являющиеся, согласно Витгенштейну, референтами психологических терминов, и структуру целостного образа, логи-

<sup>26</sup> О понятии Umwelt, сравнительно недавно укоренившимся в семиотике, см., напр., [Kull 2010].

чески изоморфную высказыванию<sup>27</sup>. Такой образ имеет динамическую природу, его структура выстраивается в соответствии с прагматикой поведения, подобно тому, как логический образ высказывания выстраивается в соответствии с прагматикой коммуникации.

У некомуницирующих животных образом факта является чувственный образ (представление), в каком-то смысле изоморфный потребности. Картина мира, в которой «нет зайца» или, наоборот, он «есть» может быть значима только для голодного волка. Образом этого чувственно воспринятого факта является соответствующий фрагмент поведения. Имея в виду некоторую степень социальности волка, можно предположить, что часть его действий, образующих этот фрагмент, имеет знаковый характер и обращена к сородичам. Обладая он развитым речевым аппаратом и развитым языком, часть его действий была бы компенсирована значащими высказываниями.

В.А.Лекторский однажды в частном разговоре, критикуя одну из моих предыдущих публикаций, сказал мне, что отстаиваемая мною концепция не объясняет наличия до- и внеязыкового опыта у животных и младенцев. И действительно, я так активно солидаризировался с теми классиками и ведущими исследователями в области философии сознания, которые защищают идею иррелевантности частных чувственных образов для объяснения сознательных актов, что не заметил, что, как и всякая «сильная» теория, этот подход оставляет множество аномальных для него фактов. Ведь, на самом деле, никто в здравом уме не станет утверждать, что только существа, обладающие речью, способны к разумному поведению. Значит, во-первых, несмотря на всю лингвистическую ориентированность разделяемых мною философских подходов, приходится признать, что язык – не единственный возможный носитель мысли. И во-вторых, неправильно пренебрегать чувственным опытом даже в рамках той или иной версии лингвистической философии.

---

<sup>27</sup> То, что образ может в каком-то смысле быть «говорящим», содержится в своеобразной семантической теории, сформулированной Витгенштейном в «Трактате», где вводится решительное разделение «высказывания» и «показывания» уже на уровне предложения [*Wittgenstein 1981*, § 4.022], уводящее затем автора в мистические выси. Серьезная литература на эту тему стала появляться только в наше время (в течение десятилетий люди читали Витгенштейна в основном глазами Рассела), и я обязательно найду возможность в скором будущем поработать с этим интересным материалом.

Как известно, Витгенштейн писал в «Трактате»: «Язык передевает мысли» [Wittgenstein 1981, § 4.002]. То есть, как минимум, он не видел полного тождества между ними. Более того, то, что делает предложение языка отображением факта мира, есть логическая форма, общая тому и другому, делающая предложение логическим образом факта, который (образ) Витгенштейн и отождествил с мыслью [Ibid., § 3]. Понятно, что от идей, высказанных в «Трактате», он потом многократно отрекался, но всё же, как и любая великая книга, «Трактат», даже если он трижды устарел, остаётся эвристически неисчерпаемым. Я думаю, что для тезиса, который мне предстоит сформулировать далее, его концептуально-каркаса вполне достаточно.

Итак, предложение обладает логической формой, общей с верифицирующим его фактом. Но ведь даже в витгенштейновском примере с музыкой [Ibid., § 4.014] носителей тождественного логического образа как минимум три: нотная запись, звуковые волны и нарезка дорожки на пластинке. И мы вправе предположить, что, помимо факта и предложения, могут быть и другие носители смысла.

Но прежде мне хотелось бы избавиться от не очень удачного термина «логический образ»: со времени написания «Трактата» слишком усложнилось понимание того, что есть логика и логическое; и этот термин, и тогда не бывший слишком ясным, сегодня может вызвать слишком много вопросов. Идея, требующая терминологического воплощения, проста: в предложении, в описываемом им положении вещей и, возможно, в чём-то ещё усматривается некая структура, содержание, которое, собственно, и составляет смысл понимаемого нами высказывания: то, что именно говорится или иным образом сообщается. Это тождественное что-то может быть выражено различными коммуникативными способами, оставаясь тем же самым. В поисках хорошего термина я обратился<sup>28</sup> к Стоикам. Согласно их учению в изложении Секста Эмпирика, «три [элемента] соединяются вместе: обозначаемое, обозначающее и предмет (то τοῦχάνον), причем обозначающее есть слово, как, например, слово “Дион”. Обозначаемое есть сама вещь, выявляемая словом; и мы ее воспринимаем как установившуюся в нашем разуме, варвары же не понимают ее, хотя и слышат слово. Предмет же есть находящееся вне, как, например, сам Дион. Из этих эле-

<sup>28</sup> И здесь я благодарен моей сестре Анне Феликсовне Михайловой за подсказку.

ментов два телесны, именно звуковое обозначение и предмет, одно же бестелесно, именно обозначаемая вещь и словесно выраженное (λεκτόν), которое бывает истинным или ложным» [*Секст Эмпирик 1976, VIII 12*]. Или в контексте различения истины и истинного: «истинное есть утверждение, утверждение же есть словесное выражение (λεκτόν), а словесное выражение бестелесно. ...истинное не всегда связано с наукой (так как и слабоумный, и младенец, и безумный высказывают иной раз нечто истинное, не обладая наукой об истинном), истина же созерцается соответственно науке» [Там же, VII 38–42].

Итак, греческое слово «лектон» вполне может обозначать «то, что говорится», причём «говорится» часто в метафорическом смысле этого слова: вспомним надломленные ветки в лесу из книжек про индейцев или цветок в окне из фильма «Семнадцать мгновений весны». Это то, что понимает грек в греческом предложении, но не понимает варвар, а также то, что в принципе доступно, младенцу, слабоумному и – добавим мы, – при определённых допущениях, животному. Любой структурированный фрагмент «телесности» может стать носителем смысла при определённых условиях.

Таким образом, λεκτόν – это структура целостного образа, логически изоморфная высказыванию – случай, когда я «вижу», что «это – кошка». Возможно, лектон – это то, что Гуссерль называл эйдосом: целостность предмета, схватываемая в интенциональном акте. Он имеет динамическую природу, его структура выстраивается в соответствии с прагматикой поведения, подобно тому, как логический образ высказывания выстраивается в соответствии с прагматикой коммуникации.

Потребность конституирует ожидание, которое так и хочется назвать латинским словом «антиципация»; но слово это давно и прочно стоит на якоре в психологии. Что ж, снова обратимся за помощью к стоикам: «предварительно надо иметь антиципацию [πρόληψις (греч. оригинал вставлен мною из комментариев А.Ф. Лосева к своему переводу. – И.М.)] и понятие всякого искомого предмета. Ведь каким же образом можно было бы исследовать предмет, не имея о нем никакого понятия?» [*Секст Эмпирик 1976, VI 331*].

Итак, потребность создаёт *πρόληψις* как поле ожидания, включающее все возможные значащие лектоны, которые актер, наделённый потребностью, может обнаружить в собственном чувственном

опыте. Лектоны категоризируют чувственное поле, превращая его в интерфейс взаимодействия с миром. При наличии языка пролиписис обрастает знаковыми выражениями, выполняющими ту же функцию, что и лектоны, только более универсальным образом.

Остаётся понять, как лектон схватывается доязыковым сознанием. Даже если эта значащая структура превращает неререференциальные квалиа в свои законные элементы, само сознание должно как бы «ожидать», что обнаружит эту структуру именно в этом месте, и интерпретировать её именно как значащую, т. е. информативную. Помня о бритве Оккама, естественно предположить, что сознание и есть способность к усматриванию такой структуры – гештальта, составные части которого «имеют значение», т. е. способны увязать потребность, пролиписис, лектон и поведение. Если это так, то сознание можно описать как функцию, связывающую потребность и сенсорные данные в синтетической конструкции, известной как «объект». Возможно, это и есть кантовский рассудочный синтез [Кант 2006, с. 225].

Только у Канта всё выглядит несколько сложно: рассудок зачем-то решительно вмешивается в разнообразие впечатлений, приводя их в порядок и конструируя предметы. На самом деле, согласно «интерфейсной теории восприятия» [Hoffman 2009], сенсорные данные эволюционно уже подготовлены к такого рода синтезу – они уже преподносят себя как то, что актору на самом деле нужно.

Таким образом, *коммуникативный функционализм*, который состоит в возможности дедукции всего, что мы связываем с сознанием, из модальной структуры коммуникации, оказывается скорректирован в пользу усиления биологического начала – потребности. Это позволяет сформулировать гипотезу, если можно так сказать, *прагматического функционализма*, выводящую сознательное начало из превращения потребности в пролиписис (конструктивно заданное множество возможных значений) и проекции последнего на «чувственный экран» в виде лектона – значащего чувственного образа. Эта схема претендует на роль пролегоменов к теории доязыкового сознания и мышления.

Языковая коммуникация в этом случае может вступать в игру как весьма важный, но в принципе не необходимый элемент, как несколько более эффективная среда для трансляции лектонов. Язык как средство коммуникации, метафорически выражаясь, как

бы усиливает проективную силу пролиписиса, продолжая лучи проекции за пределы чувственного экрана, трансцендируя всё множество полученных лектонов и конституируя мир объектов в соответствии со структурой изначальной потребности и собственной концептуальной структурой.

Сформулированная гипотеза может иметь значение для ИИ. Очевидно, что т. н. «чувственный опыт» – это специфически человеческая (биологическая) форма доступа к данным. В случае с машиной, наделённой сознанием, форма доступа к данным может быть самой разной, в зависимости от потребности создателя: доступ к уже сформированной базе данных, имитация человеческих органов чувств, ультразвуковое или инфракрасное сканирование предметной области или что-либо ещё. Главное состоит в необходимости воспроизведения блок-схемы: потребность → пролиписис → лектон (← язык) ⇒ онтология.

## **Интенциональность выбора**

Как было нами показано в начале, онтологические презумпции относительно человека, помимо сознания, включают ещё и свободу. Свободная воля человека связана с возможностью выбора. И здесь я собираюсь показать, что концептуальная связь между сознанием и свободой теснее, чем может показаться на первый взгляд: выбор может быть понят как интенциональный акт, а следовательно, весь дискурс свободы есть проблема глубинной грамматики языка.

Одна из важнейших онтологических презумпций, связанных с человеком и сознанием, состоит в том, что сознание, активно вмешиваясь в порядок вещей и ход процессов, как бы разрывает каузальные цепочки природы, давая своему носителю определённую свободу выбора. С методологической точки зрения проблема выбора выглядит как два взаимосвязанных вопроса.

1. Есть ли у слов «выбор» и «выбирать» какой-либо онтологический референт, иначе говоря, соответствует ли им что-либо в реальности?

2. Какой теоретический язык наиболее адекватен для описания этой предметной области?

Первый вопрос связан с тем, что некоторые употребления «выборной» лексики мы рассматриваем как уместные и законные в данном контексте, а другие – как метафорические: ср. «Я выбираю свободу» и «Река выбирает русло». Но то же можно сказать о словах вроде «хотеть» или «знать». Не метафорически мы употребляем их только по отношению к себе и себе подобным, но даже в отношении животных мы обнаруживаем некоторые сомнения: достаточно ли они высокоразвиты, чтобы удостоиться неметафорического приписывания этих предикатов. Ведь если в некоторых случаях мы употребляем слова «выбирать» и «выбор» метафорически, то не употребляем ли мы их метафорически *во всех случаях*? По крайней мере, логически это возможно. Существенным для «выбора» является то, что он всегда предполагает некий объект, и этим «выбирать» отличается от, например, «скучать»: можно скучать по кому-то, а можно и просто так. Но выбирать можно только что-то или кого-то, причём истинность высказывания о выборе не зависит от реальности его объекта или истинности выбираемого описания положения дел. Например, можно сказать: «Для меня лучшим политическим устройством является платоновское государство», и это будет вполне законное суждение выбора, независимо от фантастичности его объекта. Естественно предположить, что все выражения, в которых мы выражаем отношения выбора, относятся к предикатам, которые в европейской философской традиции, идущей ещё из Средневековья, принято называть интенциональными.

Моя исходная гипотеза состоит в том, что состояние или акт выбора являются, соответственно, интенциональным состоянием или актом и, следовательно, могут быть исследованы в концептуальных рамках теории интенциональности. И тогда наш второй вопрос может быть переформулирован следующим образом: адекватна ли та или иная разновидность теории интенциональности для описания феноменов, событий и отношений, которые мы обычно связываем с концептом «выбор»?

Но здесь необходимо внести уточнение по поводу слова «являются». Я целиком и полностью солидаризируюсь с точкой зрения Деннета, согласно которой мы используем интенциональную установку, то есть, приписываем некоторым объектам интенциональные качества, в тех случаях, когда такая стратегия объяснения

является не менее эффективной, но более экономной, чем физикалистская стратегия: «Интенциональная установка – это такая стратегия интерпретации поведения объекта (человека, животного, артефакта, чего угодно), когда его воспринимают так, *как если бы* он был рациональным агентом, который при “выборе” “действия” руководствуется своими “верованиями” и “желаниями”. Эти термины в кавычках (примененные здесь с натяжкой) позаимствованы из того, что обычно называют “народной психологией”, т. е. из повседневного психологического дискурса, в котором мы участвуем, обсуждая психическую жизнь наших собратьев-людей. Интенциональная установка – это позиция или точка зрения, которую мы обычно занимаем по отношению к друг другу, так что выбор интенциональной установки по отношению к чему-то иному представляется сознательной *антропоморфизацией*» [Деннет 2004, с. 33–34].

Говоря о сознании, невозможно обойти вниманием различные концепции интенциональности<sup>29</sup>, играющие важную роль в современной философии и имеющие длительную историю становления в рамках феноменологической и аналитической философских традиций.

Современные дискуссии о природе интенциональности во многом восходят к этапной книге Франца Brentano «Психология с эмпирической точки зрения», где он, в частности, писал: «Каждый ментальный феномен характеризуется тем, что схоластики Средневековья называли интенциональным (или ментальным) несуществованием объекта – тем, что мы могли бы назвать, хотя и не вполне однозначно, ссылкой на содержание, направлением на объект (что здесь не следует путать с ситуацией, когда нечто подразумевается) или имманентной объективностью. Каждое ментальное явление включает в себе объект, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви нечто любимо, в ненависти – ненавидимо, в желании нечто желается, и так далее.

Это интенциональное несуществование характерно исключительно для ментальных феноменов. Никакое физическое явление не демонстрирует ничего подобного. Мы можем, таким образом,

---

<sup>29</sup> При подготовке этого раздела использовался библиографический материал из [Jacob 2010].



определить ментальные феномены, как явления, которые содержат объект внутри себя интенциональным образом» [Brentano 1973, p. 88–89].

Идеи, впервые сформулированные австрийским психологом, фактически обозначили путь радикального отхода от понимания ментальных феноменов в духе сенсуализма XVIII в. в сторону поиска логических критериев того, что может быть в принципе отнесено к сознанию. Как сформулировал это Чизолм, метафизический смысл концепции Brentano «заключается в том, что интенциональные феномены имеют некоторые *логические*, или *структурные*, особенности, которые не присущи тому, что не относится к области психологического» [Чизолм 2002, с. 40–46]. Этот новаторский подход фактически предопределил философское развитие его ученика Эдмунда Гуссерля, который считал, что существенные свойства интенциональности не зависят от существования или несуществования предмета, на который направлен интенциональный акт. Для прояснения этой позиции Гуссерль вводит два понятия: *ноэма* и *эпохе* (т. е. вывод за скобки – синоним феноменологической редукции). С помощью ноэмы Гуссерль получает доступ к внутренней структуре актов сознания. Феноменологическая редукция призвана помочь добраться до их сущности, оставив в стороне все наивные представления о различии между реальными и фиктивными сущностями [Husserl 1913; 1970].

В приведённой выше цитате Brentano намечает программу исследований, включающую три тезиса.

1. Ментальные состояния – любовь, желание, полагание, надежда и др. – представляют собой интенциональные феномены, чья интенциональность состоит в направленности на внешние предметы.

2. Предмет, на который направлено сознание, обладает качеством, которое Brentano называет интенциональным несуществованием.

3. Интенциональность является сущностным признаком ментального: все и только ментальные состояния обнаруживают интенциональность.

Второй тезис Brentano породил серьёзные логико-философские дискуссии относительно интенциональных объектов: есть ли такие вещи, которые не существуют? Большая часть философов аналитической традиции склонна отвечать на этот вопрос отрицательно, но есть меньшинство, признающее реальность интенциональных объектов.

В номиналистической картине мира элементы реального неинтенционального отношения должны существовать как конкретные вещи в пространстве и времени. Если Клеопатра целует Цезаря, то они оба должны быть реальными сущностями, чтобы это отношение могло иметь место. Но если Клеопатра любит Цезаря, это требование перестаёт быть обязательным. Ведь вместо Цезаря можно любить Гарри Поттера или любую другую фиктивную сущность без вреда для этого интенционального отношения. Brentano даже предлагал считать по этой причине интенциональное состояние квазиреляционным.

Наиболее распространённым среди философов убеждением является уверенность в том, что, во-первых, интенциональные отношения должны быть поняты путём их сравнения с неинтенциональными отношениями; а во-вторых, интенциональные отношения, направленные на фиктивные сущности, должны быть поняты на фоне интенциональных же отношений, но направленных на реальные сущности в пространстве и времени.

Так, предложения:

1) «Аристотель был учителем Александра Македонского» и

2) «Стагирит был учителем Александра Македонского»

взаимозависимы в своих истинностных значениях на основании тождества значений терминов «Аристотель» и «Стагирит». То есть если истинно (1), то истинно и (2), и наоборот. Однако если мы введём интенциональное отношение:

3) «Пётр знает, что Аристотель был учителем Александра Македонского» и

4) «Пётр знает, что Стагирит был учителем Александра Македонского»,

то эта взаимозависимость не сохранится, поскольку Пётр может не знать, что Аристотеля также называли Стагиритом. Более того, возникает ещё одна логическая аномалия: суждение тождества, например:

5) «Аристотель и есть Стагирит»,

аналитическое по своей сути, может быть одновременно истинным и информативным, т. е. вести себя как синтетическое.

Фреге предложил решение обеих проблем, которое оказало определяющее влияние на последующее развитие всего комплекса дисциплин, имеющих дело с сознанием и языком [Фреге 2000,

с. 220–246]. Это решение основано на его знаменитом различении значения (*Bedeutung*) и смысла (*Sinn*). Смысл представляет собой способ презентации значения, и если для имени определяющим является его значение, то предложения, содержащие единичные термины, идентифицируются именно своим смыслом. Следовательно, в терминах Фреге, высказывания (3) и (4) после союза «что» содержат разные предложения.

Проблема несуществующих объектов была идентифицирована и за пределами интенциональных отношений, а именно – в сфере истинных высказываний о несуществовании единичных объектов. Проблема связана с имплицитной логической интуицией, что любое высказывание о единичном объекте может иметь смысл и, следовательно, претендовать на истинность, только если его объект реально существует. Тогда высказывание

б) «Пегас не существует»

или не может говорить о Пегасе, или не может быть истинным.

Рассел в своей знаменитой статье 1905 г. «О обозначении» [*Russell 1956*] пришёл к выводу, что на самом деле большинство имен собственных в естественных языках по своим логическим функциям являются не подлинными «логическими» собственными именами, но «замаскированными» или сокращенными определенными дескрипциями. Знаменитая расселовская формула, восстанавливающая подлинную логическую форму псевдо-единичных высказываний, содержащих псевдособственные имена:

7)  $\exists x [Fx \ \& \ \forall y (Fy \rightarrow y = x) \ \& \ Gx]$

описывает любое такое высказывание, которое истинно тогда и только тогда, когда существует один и только один элемент, являющийся одновременно F и G. Это предложение будет ложным как в случае отсутствия такого элемента, так и в случае его существования в количестве более одного.

Таким образом, согласно Расселу, решение состоит в том, чтобы принять вторую часть дилеммы: речь в этом предложении идет не о Пегасе. Высказывание (б) истинно, т. к. не существует индивида, который являлся бы крылатым конём. Тем самым Рассел показал, каким образом, в терминах Brentano, чтобы мысль была истинной, носитель интенционального отношения должен существовать, а его объект – не обязательно.

В философии сознания и языка 1960-х и 1970-х гг. имело место интересное отклонение от фрегеанско-русселловской парадигмы в объяснении интенциональности, которое получило название «теория прямой референции». Если Фреге считал, что в качестве семантики единичного высказывания выступает не конкретный его референт, но абстрактный смысл, а Рассел, в свою очередь, полагал, что высказывания, выглядящие как высказывания об индивидах, в большинстве своём являются квантифицированными пропозициями, то, например, Сол Крипке отметил важное различие в поведении собственного имени и определённой дескрипции с тем же значением, выражающей несущественное свойство референта, в модальных контекстах [*Kripke 1980*]. Пример из недавнего прошлого:

8) «Барак Обама мог бы быть республиканцем».

9) «Президент США, избранный в 2012 году, мог бы быть республиканцем».

Говоря в терминах семантики возможных миров, (8) отсылает к возможным мирам, в которых Обама был бы членом Республиканской партии. Что касается (9), то здесь интерпретация может быть двоякой:

9а) то же, что и (8);

9б) эквивалентно высказыванию «Президентом США в 2012 году мог бы быть избран Джон Маккейн».

Понятно, что в (9а) и (9б) речь идёт о разных множествах возможных миров. На основании этого различия Крипке вводит понятие «жёсткого десигнатора» (ЖД) – термина, сохраняющего своё значение во всех возможных мирах. Таковым может быть подлинное имя собственное – например «Барак Обама» – которое во всех возможных мирах обозначает одного и того же индивида, или определённая дескрипция, отсылающая к существенному свойству – например «корень квадратный из 81» – значение которой неизменно во всех возможных мирах. Различие двух последних, согласно Крипке [*Ibid.*], состоит в том, что имя собственное является ЖД *de jure*, а определённая дескрипция – *de facto*<sup>30</sup>.

Теория прямой референции подчеркивает глубокое различие между интенциональностью единичных и общих пропозиций. Согласно этой теории, функция таких языковых средств, как собственные имена, индексикалы и местоимения, состоит в том, что-

<sup>30</sup> См. по этому поводу также [*Куслий 2009; Кравец 2001; Горбатов 2011*].

бы представлять индивида в предложении или в мысли. Как сказал Дэвид Каплан, индивид попадает «ловушку» единичного предложения [Kaplan 1979]. Теория прямой референции противостоит фрегеанско-расселовской тенденции к минимизации влияния индивидов – референтов высказываний на индивидуализацию единичных пропозиций.

Однако спор между теорией прямой референции и концепциями, восходящими к Фреге и Расселу, основан на точке зрения, которую можно было бы назвать ортодоксальной: согласно этой точке зрения, мы можем говорить только о существующих объектах, т. е. об онтологических индивидах в пространстве и времени. Однако в исходной концепции Brentano заложена возможность альтернативной парадигмы, в соответствии с которой в качестве интенциональных могут выступать несуществующие или абстрактные объекты.

Теория интенциональных объектов прямо связана со вторым тезисом Brentano, говорящем об их «интенциональном несуществовании». Рассмотрим схему вывода, основанную на правиле экзистенциального обобщения для неинтенциональных отношений, интенциональных отношений к существующим объектам и интенциональных отношений к несуществующим объектам:

10a) «Клеопатра поцеловала Цезаря».

10b) «Клеопатра поцеловала нечто».

11a) «Клеопатра любила Цезаря».

11b) «Клеопатра любила нечто».

12a) «Древние греки поклонялись Зевсу».

12b) «Древние греки поклонялись чему-то».

Во всех этих парах высказывание с индексом 'b' следует из высказывания с индексом 'a' по правилу экзистенциального обобщения. Проблематичной оказывается пара (12), поскольку экзистенциальный квантор, полученный в результате вывода, принято читать «существуют такие x, что...».

12c) « $\exists x$  (Древние греки поклонялись x)»

Но то, чему поклонялись древние греки (Зевс), по общему мнению, не существует.

Мейнонг, ученик Brentano, в 1904 г. высказал мнение, что такие объекты, как Зевс, обнаруживают свойства, которые им приписывают, но не обнаруживают свойства существования [Meinong 1960]. Рассел считал такую теорию интенциональных объектов он-

тологически неприемлемой, поскольку она принимает объекты, не согласующиеся с законами науки [Russell 1956]. Парсонс, исследуя гипотезы Мейнонга и его ученика Эрнста Малли, предложил теорию несуществующих объектов, которая основана на предположении, что существование представляет собой особый вид свойств [Parsons 1980]. Эта теория использует квантор « $\exists$ », который не предполагает существования. Чтобы выразить существование, в теории используется предикат « $E!$ ». Таким образом, утверждение, что есть несуществующие объекты, может быть представлено в теории Парсонса без противоречия, с помощью логической формулы

$$13) \exists x (\sim E! x)$$

Кроме того, Парсонс различает «ядерные» (nuclear) и «внеядерные» (extranuclear) свойства. К первым относятся обычные неинтенциональные свойства, и только они способствуют индивидуализации объектов. К внеядерным свойствам относятся интенциональные, модальные свойства и свойство существования. Вооружившись этим различием, Парсонсу удалось избежать возражений Рассела против наивной теории интенциональных объектов, предложенной Мейнонгом.

Несколько иной вариант такой теории предложил ученик Мейнонга Эрнст Малли: вымышленные и мифические объекты, а также такие объекты, как круглый квадрат, не демонстрируют свойства, приписываемые им, но «детерминируются» ими [Mally 1912]. Нет никакого противоречия в том, что некий объект детерминирован свойствами «быть конём» и «быть крылатым», но при этом ни один из существующих индивидов не проявляет этих свойств.

Неомаллианец Залта для разработки теории абстрактных объектов использует два вида предикации – *экземплификация* (что соответствует «проявлению» свойств) и *кодирование* (что соответствует понятию детерминации у Малли) [Zalta 1988]. На самом деле, согласно Залта, абстрактные объекты вполне могут существовать. Тем не менее можно сказать, что некоторые абстрактные объекты (например, Шерлок Холмс и Зевс), «не существуют» в том смысле, что ни один индивид не экземплифицирует свойства, которые они кодируют.

Теории, предложенные Парсонсом и Залтой, имеют целью дать ответы на серьёзные онтологические вопросы, поставленные Куайном в известной работе «О том, что есть» [Quine 1953].

Тем не менее по сей день многие современные философы не спешат солидаризироваться с этими теориями, оставаясь в рамках ортодоксальной парадигмы, поскольку их, по видимости, трудно примирить с онтологией современного естествознания, согласно которой в мире существуют только конкретные объекты в пространстве и времени.

Но в рамках ортодоксальной парадигмы имела место и другая попытка подойти к решению головоломок интенционального небытия, которая состояла в том, чтобы попытаться прояснить онтологические трудности на более высоком, семантическом уровне, или, по словам Куайна, «вынести обсуждение в область, где обеим сторонам легче договориться об объектах (т. е. о словах)» [*Quine 1960*]. Семантическое восхождение позволяет подняться от разговоров о вещах к разговорам о разговорах о вещах, т. е. к словам. В современной аналитической философии Родерик Чизолм первым приступил к формулированию «рабочего критерия, с помощью которого мы можем отделить предложения, которые являются интенциональными, или употребляются интенционально в определенном языке, от предложений, которые таковыми не являются» [*Chisholm 1990*, р. 298]. Идея заключается в том, чтобы изучать предложения, которые сообщают об интенциональности, а не саму интенциональность. Так возникает идея связи интенциональности с интенциональностью.

В логической семантике интенциональность противоположна экстенциональности. Для последней характерны две особенности. Во-первых, если языковой контекст экстенционален, два кореферентных термина можно заменить один на другой с сохранением истинностного значения:

14) «Утренняя звезда (Morgenstern) сияет».

15) «Вечерняя звезда (Abendstern) сияет».

Если (14) истинно, то истинно и (15) на основании

16) Morgenstern  $\equiv$  Abendstern  $\equiv$  Венера.

Во-вторых, закон экзистенциального обобщения применяется или к (14), или к (15), чтобы получить

17) « $\exists x$  ( $x$  светит)».

В интенциональных контекстах всё не так:

18) «Пётр считает, что утренняя звезда (Morgenstern) сияет».

19) «Пётр считает, что вечерняя звезда (Abendstern) сияет».

Истинность (18) не всегда влечет истинность (19). Вместе с тем лишается общезначимости и правило экзистенциального обобщения, т. к., если Павел считает, что у ангелов есть крылья, из этого ещё не следует, что существуют такие вещи, относительно которых Павел считает, что у них есть крылья.

Чизолм выделил три критерия интенциональности в её связи с интенциональностью.

1. Предложение сообщает об интенциональном феномене, если оно содержит особый термин, который предполагает отнесение к некоторому объекту, но это отнесение таково, что ни сам термин, ни его отрицание не означает, что предполагаемый референт этого особого термина существует или не существует. Первый критерий равнозначен признанию того, что если предложение, содержащее единичный термин, сообщает об интенциональном явлении, то оно не удовлетворяет закону экзистенциального обобщения (из *Fa* невозможно вывести  $\exists xFx$ ).

2. Истинное предложение сообщает об интенциональном феномене, если оно содержит единичный термин «а» и если замена «а» на кореферентальный термин «b» приводит к изменению истинностного значения предложения. То есть, иными словами, для такого предложения не выполняется правило взаимозаменяемости тождественных терминов.

3. Наконец, если сложное предложение, содержащее придаточное «что»-предложение, сообщает об интенциональном феномене, то ни оно само, ни его отрицание не влечет истинность придаточного «что»-предложения.

Чизолм утверждал, что описания интенциональных или психологических явлений не могут быть сведены к описанию поведения [Chisholm 1990]. Интенциональность как свойство отчётов об интенциональных феноменах была призвана показать, что описания и объяснения интенциональных явлений не могут быть сведены к описаниям неинтенциональных явлений. По выражению Куайна, «нельзя вырваться из интенционального словаря, объясняя его слова в других терминах» [Quine 1960, p. 220]. Чизолм пришёл к этому заключению, чтобы показать правильность второго тезиса Брентано: интенциональность является существенным признаком ментального. Ради этого он *de facto* отождествил интенциональность с интенциональностью.



Вслед за Чизолмом и Куайном лингвистический подход к интенциональности был принят, например, Деннетом [*Dennett 1969*].

Однако против такого отождествления можно выдвинуть, по крайней мере, два возражения. Во-первых, знание как очевидно интенциональный феномен, в отличие от полагания, не удовлетворяет третьему критерию Чизолма: из истинности любого предложения формы «*A* знает, что *p*» следует истинность *p*. А во-вторых, если мы и видение рассмотрим с точки зрения интенциональности, то выяснится, что оно не удовлетворяет ни одному из трёх критериев. Так, высказывание

20) «Мой дед видел, что Сталин курил трубку»

не удовлетворяет первому критерию, поскольку из его истинности следует, что Сталин существовал. Оно не удовлетворяет второму критерию, поскольку из его истинности следует, в том числе

21) «Мой дед видел, что Коба курил трубку»,

вне зависимости от того, был ли мой дед в курсе партийных кличек вождя. Наконец, оно не удовлетворяет третьему критерию, поскольку из (20), как и из (21), следует

22) «Сталин курил трубку».

Таким образом, если видение – интенциональный феномен, то не все интенциональные феномены с необходимостью порождают интенциональные контексты. С другой стороны, можно указать на интенциональные контексты, порождаемые высказываниями, не содержащими отчётов об интенциональных феноменах, – например, модальными высказываниями, высказываниями, выражающими естественные законы и т. п. Иначе говоря, области интенциональности и интенциональности не совпадают, и, следовательно, логико-семантические техники анализа интенциональных контекстов не могут существенно помочь в лингво-философском исследовании интенциональности.

В той же работе, где Куайн солидаризируется с тезисом Чизолма о неустранимости интенционального словаря, он формулирует дилемму, важную для современной философии сознания, которой предстоит или принять «неустранимость интенциональных идиом и важность особой науки об интенции» и отказаться от физикалистской онтологии, или принять физикализм и отречься от «необоснованных» интенциональных идиом и «пустой» науки об интенции [*Quine 1960*, p. 221].

Наряду со скепсисом в адрес возможного отождествления интенциональности с интенциональностью, можно подвергнуть сомнению и тезис Brentano, что только ментальные явления обладают интенциональностью, заметив, например, что свойство интенционального несуществования обнаруживают предложения естественных языков. Они имеют значение, и, следовательно, как и ментальные состояния, они направлены на объекты, отличные от себя самих, некоторые из которых могут не существовать в пространстве и времени. Однако предложения естественных языков не являются ментальными феноменами.

Один из популярных ответов на это возражение состоит в том, чтобы приписать предложениям вторичный, зависимый или деградированный интенциональный статус<sup>31</sup>. С этой точки зрения, предложения естественного языка сами по себе не имеют значения, если оно не присвоено им людьми, которые используют их, чтобы выражать свои мысли и передавать их другим. Высказывания заимствуют свою «производную» интенциональность у «исходной» (или «примитивной») интенциональности человеческого сознания, которые люди используют в своих целях. Если принять концепцию Фодора<sup>32</sup>, предполагающую существование «языка мысли», который состоит из ментальных символов с синтаксическими и семантическими свойствами, то, возможно, семантические свойства этих символов и являются основными носителями «исходной» интенциональности.

Вопрос о том, могут ли какие-либо не-ментальные феномены демонстрировать исходную интенциональность (интенциональность первого порядка), возвращает нас к дилемме Куайна: если верен второй тезис Brentano, то нужно выбирать между ним и физикалистской онтологией. Так называемые «элиминативные материалисты» [Churchland 1989] решительно выбирают вторую часть дилеммы Куайна и отрицают реальность человеческих убеждений и желаний. Но, как следствие, они сталкиваются с проблемой существования человеческих артефактов как физических объектов, чьё существование зависит от воли и желания их создателей. Такие философы, как Dennett<sup>33</sup>, которые отрицают различия между

<sup>31</sup> См.: [Haugeland 1981; Searle 1983; Searle 1992; Fodor 1987].

<sup>32</sup> См.: [Fodor 1975; Fodor 1987; Fodor 1994; Fodor 1998; Fodor 2008].

<sup>33</sup> См.: [Dennett 1978; Dennett 1987].

оригинальными и производными интенциональностями, придерживаются «инструменталистской» позиции. По их мнению, интенциональный язык не в состоянии описать или объяснить никакое реальное явление. Тем не менее, в отсутствие детальных знаний о физических законах, которые регулируют поведение физических систем, интенциональный язык выполняет полезную функцию прогнозирования поведения систем. Среди философов, придерживающихся физикалистской онтологии, лишь немногие приняли прямолинейное отрицание реальности убеждений и желаний в духе элиминативного материализма. Но и немногие из них с лёгкостью могли бы ответить на недоуменный вопрос, вызванный инструменталистской позицией: как с помощью интенциональных идиом можно делать полезные предсказания, если они не описывают и не объясняют ничего реального?

Значительное число философов-физикалистов склоняются к примирению существования интенциональности с физикалистской онтологией. Задача состоит в том, чтобы показать, по словам Деннета, что нет «непреодолимой пропасти между ментальным и физическим» [*Dennett 1969*, p. 21] и что можно придерживаться физикализма и интенционального реализма одновременно. Для любого состояния обладать интенциональностью значит обладать семантическими свойствами. Следовательно, задача состоит в том, чтобы показать, как чисто физическая система может обнаруживать интенциональные состояния<sup>34</sup>. Вопрос для физикалиста стоит так: любой ли не-ментальный феномен обнаруживает интенциональность?

В последние двадцать лет в аналитической философии было намечено несколько путей решения этой проблемы, которые получили общее название «натурализация интенциональности», с целью показать, что Брентано был неправ, утверждая, что только ментальные феномены могут обнаруживать интенциональность. Одна из стратегий этого направления была предложена Дретске<sup>35</sup> и состояла в теоретико-информационном предположении, что любое физическое устройство, которое несет информацию, на самом деле обладает определенной степенью интенциональности. По сути, это расширение концепции «естественного значения» Грайса

<sup>34</sup> См.: [*Dretske 1981; Fodor 1987*].

<sup>35</sup> См.: [*Dretske 1981; Dretske 1990; Dretske 1995*].

[Grice 1989]: если «огонь» означает огонь лингвистически, то дым означает огонь естественным образом. Отпечатки пальцев несут в себе информацию о личности человека. Высота столбика ртути в термометре несет информацию о температуре. Положение иглы в гальванометре несет в себе информацию о движении электрического тока. Компас несет в себе информацию о местонахождении Северного полюса. Во всех этих случаях свойство физического устройства номологически коррелирует с некоторым физическим свойством среды обитания.

Поскольку то, что белые медведи живут на Северном полюсе, не является законом, компас не несёт информацию об их месте жительства, несмотря на то, что он несёт информацию о Северном полюсе. Если это так, то отчеты об указаниях компаса соответствуют одному из критериев интенциональности Чизолма, а именно кореферентные термины в таких отчетах не являются взаимозаменяемыми с сохранением истинности. С другой стороны, если существует закон, согласно которому изменения температуры коррелируют с изменениями атмосферного давления, то, показывая температуру, высота столбика ртути в термометре будет также указывать на атмосферное давление. Следовательно, интенциональность, порождаемая отчётами об информации от физических приборов, очевидно «слабее», чем интенциональность, порождаемая отчётами об интенциональных состояниях, поскольку первая не порождается в случаях закономерной связи явлений.

Вторым заметным предложением по решению неурегулированных проблем теоретико-информационной парадигмы был телеосемантический подход Рут Милликен<sup>36</sup>. Основная идея Милликен состоит в том, что открытое Brentano отношение интенционального несуществования обнаруживается в биологических функциях. Любая биологическая цель или предназначение могут оказаться недостижимыми. Например, если функция сердца млекопитающего состоит в том, чтобы качать кровь, то оно может с этим и не справиться. Конечно, биологические функции не обнаруживают интенциональности в смысле Brentano – они не демонстрируют свойства «быть о чём-либо». Милликен, однако, утверждает не то, что выполнение функции достаточно для интенциональности, но то, что оно необходимо. Возможно, физическое устройство не

<sup>36</sup> См.: [Millikan 1984; Millikan 1993; Millikan 2000; Millikan 2004].

может быть «о чём-то» или представлять что-либо, пока не существует возможности, что оно может представить свой объект в искажённом свете. Предположим, для устройства представить что-либо в ложном свете значит просто работать неправильно. Но если бы у него не было никаких функций, оно бы и не могло ошибаться при их выполнении. Если это так, то ничто не может быть репрезентативной системой, т. е. иметь содержание или обнаруживать интенциональность, если оно не обладает тем, что Милликен называет «надлежащей» функцией. В соответствии с её телеосемантической теорией, «проект», создаваемый естественным отбором, является основным источником функции, которая, в свою очередь, является источником содержания или интенциональности.

Парадигматическим для этой теории интенциональности является неинтенциональный процесс естественного отбора, открытый Дарвиным. В ходе эволюции не существует интенционального объекта, который отвечал бы за отбор. Таким образом, эта теория стремится убить двух зайцев одним выстрелом. С одной стороны, она выводит интенциональность сознания из интенциональности биологических феноменов. С другой стороны, она показывает, что нормативность ментальных состояний отчасти проявляется уже на уровне биологических функций. Однако такая позиция вызывает оживлённые дискуссии в современной философии сознания. Такие философы, как Дэвидсон, Крипке, Макдауэлл и Патнем представили серьёзные основания для скептицизма<sup>37</sup>.

«Пропозициональные установки» – восприятия, убеждения, желания, намерения – обладают интенциональностью определённого рода: они должны демонстрировать как бы обоюдостороннее соответствие сознания и мира. Чтобы прояснить эту двойственность, Элизабет Энском [*Anscombe 1957*, p. 56] предлагает рассмотреть пример со «списком покупок». Для покупателя это просто набор инструкций, который не должен быть пересмотрен в свете того, что на самом деле лежит у него в корзине. Для детектива, целью которого является определение того, что этот покупатель обычно покупает, ситуация иная. Если имеет место несоответствие между содержанием продуктовой корзины и списком, то виной тому покупатель, а не список. В этом случае детектив должен исправить свой список.

<sup>37</sup> См.: [*Davidson 1980; Kripke 1982; McDowell 1994; Putnam 1994*].

Опираясь на рассуждение Эנסком, Сёрл утверждает, что существуют два противоположных направления соответствия: для речевого акта это направление «от-слова-к-миру», для убеждений и восприятий это «от-сознания-к-миру» [Searle 1983-1]. Функция утверждения – констатировать факт или фактическое состояние дел. Кроме того, функция убеждения и восприятия – соответствовать факту. В отличие от утверждений, приказы демонстрируют направление соответствия «от-мира-к-слову». В отличие от убеждений и представлений, направление соответствия для желаний и намерений – «от-мира-к-сознанию». И здесь самое время задаться вопросом: насколько прав Brentano и вся феноменологическая традиция в том, что все ментальные состояния обнаруживают интенциональность, если отношение между субъектом и объектом может быть разнонаправленным, а у некоторых феноменов (например, боль, эмоции) оно вообще не очевидно? Да и вообще, зачем нужно выделять некий общий критерий ментального?

Хомски утверждал, что искать критерий «сознания» или «ментального» так же странно, как искать всеобщий критерий «химического», «оптического» или «электрического» [Chomsky 2000, p. 75, 106]. Тот факт, что слово «ментальный» мы употребляем по отношению к таким разным феноменам, как боль и убеждение, что 5 является простым числом, может оказаться просто случайным лингвистическим обстоятельством, поскольку, как выразился Ричард Рорти, «они, кажется, не имеют ничего общего, кроме нашего нежелания называть их физическими» [Rorty 1979, p. 22]. Он делает вывод, что слово «ментальный» является лишь частью академической языковой игры, не имеющей научной объяснительной силы. Немногие современные философы сознания принимают ирреалистический подход Рорти к сознанию, но большинство из них признают, что если сознание существует в действительности, то возникают две проблемы: проблема интенциональности и проблема сознательного феноменального опыта, и решение первой не влечёт решения второй.

Проблему феноменального опыта часто называют «проблемой *qualia*», поскольку сила субъективных визуальных, аудиальных, болевых и других переживаний обладает интроспективной очевидностью. Задача философии сознания в данном случае – объяснить, по известному выражению Томаса Нагеля, «на что

похоже» быть неким существом с феноменальным опытом. Что такое феноменальный характер, феноменология, различные формы человеческого опыта? Мало кто из философов – не важно, физикалистов или нет – склонен считать, что, подобно интенциональности, не-ментальные сущности могут обнаруживать феноменальный опыт. Не многие станут отрицать, что, несмотря на то, что боль, зрительные ощущения, обонятельные ощущения, слуховые ощущения являют собой очень разный опыт, тем не менее все они обладают общим свойством, называемым «феноменальным сознанием». С общенаучной и сугубо физикалистской точек зрения вопрос состоит в том, может ли феноменальное сознание быть объяснено в физических терминах как результат процессов, происходящих в мозге.

Нед Блок ввёл известное различие между «сознанием доступа» (или Д-сознанием) и феноменальным сознанием (или Ф-сознанием) [*Block 1995*]. Состояние относится к Д-сознанию, если оно доступно для свободного использования в процессах мышления и для прямого рационального контроля действий и речи (т. е. доступно для нескольких когнитивных механизмов). В недавней работе Блок утверждал, что многие результаты когнитивных научных исследований зрительной системы подтверждают это его различие [*Block 2007*, р. 481–538]. Но, если проблема феноменального опыта должна быть ясно отделена от проблемы интенциональности, ключевой вопрос состоит в том, чтобы объяснить, как ментальное состояние может быть Ф-сознательным.

Однако очевидно, что для интересующей нас проблемы выбора Д-сознание является единственно релевантным. И при всех различиях интенционализма и анти-интенционализма, экстернализма и интернализма мы согласимся с тем, что в ситуации выбора агент задействует те ресурсы сознания, которые доступны его когнитивным механизмам.

Итак, проблему выбора мы могли бы представить как случай применения интенционального языка к сложному миру человеческих (или человекоподобных) действий – применения с целью экономии языковых средств, облегчения коммуникации и компенсации недостатка знаний о «подлинных» причинах и механизмах, определяющих поведение. Очевидно, что применимость этого языка в данном случае не зависит от интроспективной «досто-

верности» опыта совершения выбора на феноменальном уровне: моя субъективная уверенность в том, что, выбирая, я принимаю осознанное и свободное решение, не имеет доказательной силы. Если верен принцип «ничто не есть без причины», то детерминизм является надёжной картиной мира, а, например, вероятностно-статистические описания – лишь единственно возможный математический аппарат в условиях недостатка знания. Божественный разум не нуждался бы в теории вероятностей. В социологии статистические описания оставляют лазейку для метафизической веры в наделённых свободой воли людей. Примерно то же происходит с концепциями интенциональности: основа их существования и функционирования – или недостаток наших знаний о подлинных причинах событий, или связанный с ними удобный способ «экономии языка»: язык интенциональных предикатов лаконичнее описывает и объясняет поведение агентов, чем условный язык физики.

Но, с другой стороны, легко показать, что вера во всеобщую причинную обусловленность, в свою очередь, также является одним из языков описания, основанным на определённых онтологических презумпциях и имеющим целью облегчение понимания при коммуникации. Поэтому теория интенциональности ни в коей мере не является средством избавления от третьей антиномии Канта. И, чтобы снова и снова не попадать в метафизические ловушки, полезно было бы выйти за пределы антитезы свободы-детерминизма и сконцентрироваться на проблеме сложности.

Согласно Прайд и Медведеву [*Прайд Медведев 2008*, с. 97–117], разница между живым/неживым, разумным/неразумным – не логическая, а скорее математическая, т. е. в степени сложности. Я предполагаю, что то же можно сказать о разнице между «свободным» (выбирающим, интенциональным) и «несвободным» (детерминированным): человеческое поведение является сложным воплощением того же, простым воплощением чего является поведение простых детерминированных физических систем (в примерах Деннета это макромолекулы, нейроны, лейкоциты и др.).

Сложность объекта, по Чейтину<sup>38</sup>, исчисляется как размер компьютерной программы, необходимой для его (вос)создания. Следовательно, компьютерная реконструкция ситуации выбора должна включать программное конструирование субъекта выбора

<sup>38</sup> См.: [*Chaitin 2011; Chaitin 2007*, р. 17–31].



со всем его культурным, нервно-психическим и биологическим содержанием (поскольку мы не знаем, какие факторы могут повлиять), а также окружающих обстоятельств, предыстории и т. п. Очевидно, что размер такой программы стремился бы к бесконечности. Если мы ограничимся относительно несложной моделью ситуации выбора, в которой будут представлены только «наиболее существенные» её компоненты, то мы попадаем в зависимость от предпочтений теоретика, который будет отбирать компоненты для модели. И, конечно же, результат такого моделирования будет иметь вероятностный характер.

Очень уместно было бы в этом пункте вернуться к мысли Деннета: в зависимости от сложности предметной области мы выбираем более или менее сложный язык её описания. Иногда мы жертвуем сложностью ради возможности эффективного общения, принимая риски, связанные с возможной неточностью нашего альтернативного описания. Но, если наш «код» выбран удачно, то в рамках данного упрощённого языка мы сохраняем возможности предсказания. К таким упрощённым языкам, описывающим крайне сложные предметные области, по всей видимости, относится и язык интенциональных предикатов, включающий дискурс «выбора».

Свободный выбор порождает проблему нравственности. Далее речь пойдёт о том, что нравственность может быть понята как сознание невозможности поступка, данное в перспективе первого лица.

Логичным продолжением темы выбора является вопрос нравственной свободы, долга и ответственности. Эта вечная философская тема, конечно, не может быть раскрыта в рамках одной главы, но, может быть, есть смысл показать некоторые возможные подходы к ней в рамках развиваемой мною концепции. И наметить эти подходы наиболее наглядным образом можно в противопоставлении их достаточно распространённой в нашей литературе точке зрения, согласно которой нравственность имеет отношение к той части культуры, которая занята воспроизводством человеческой субъективности – сфере духовной культуры.

Мне довелось поработать в качестве научного редактора посмертного издания книги В.Ж. Келле «Интеллектуальное и духовное начала в культуре» [Келле 2011]. В советской и постсоветской философской мысли термин «духовное» имел богатую традицию, поскольку связан с Марксовой концепцией духовного производ-

ства. Как рассказывал сам Владислав Жанович в нескольких публикациях, посвященных этой теме<sup>39</sup>, идея терминологически и концептуально разделить «интеллектуальное» и «духовное» возникла у него, когда он столкнулся с, казалось бы, чисто технической проблемой перевода словосочетания «духовное производство» на английский язык. Оказалось, что, поскольку философская традиция, связанная с тем или иным пониманием духа как особой деятельной сущности в объективном мире, не имела заметного влияния на британскую философию и культуру, прилагательное *spiritual* однозначно связывается там с религией: в том же смысле, в котором мы говорим, например, о «духовной музыке». И поэтому словосочетание *spiritual production* оказывается просто бессмысленным. А *intellectual production*, в свою очередь, хорошо подходит для описания развития науки в социальном контексте, но не всегда хорошо работает в отношении других форм общественного сознания, особенно тех, которые основаны на ценностном отношении к миру.

И тогда естественным образом возникает мысль оставить за интеллектуальным началом в человеке и культуре противопоставление субъекта объекту, стремление к объективной истине, описательный характер доктрин и теорий, передав ценностный «нерв», человеческую пристрастность и, по выражению Келле, «смыслоразнозначные экзистенциальные проблемы человека» [Келле 2001] на его духовный полюс. И уже в этом контексте возникает интересный вопрос: как соотносится духовность в понимании Келле с нравственностью?

Прежде всего, необходимо отметить концептуальную сложность обсуждаемой интерпретации духовного начала. Сам Владислав Жанович генетически выводит используемое им противопоставление из очевидных историко-философских параллелей: теоретический и практический разум, истина и ценность, знание и вера, наука и идеология. Однако очевидно, что в каждом из этих случаев соответствующая понятийная пара логически не тождественна оппозиции «интеллектуальное – духовное», точно так же, как они логически не тождественны друг другу. Кантовское противопоставление теоретического и практического разума ближе всего, например, к различению дескриптивных и нормативных высказываний (т. е. соответственно, высказываний о сущем

---

<sup>39</sup> См.: [Келле 2005; Келле 2001].

и должном) в аналитической традиции. И здесь невозможно не признать, что в высказываниях и текстах, проходящих в культуре по «духовному» ведомству, содержатся элементы, относимые к тому и другому типу: формулировки ценностей и норм соседствуют с описательными элементами в мифах и идеологических доктринах. И наоборот, в интеллектуальной сфере – прежде всего, в науке, – мы, наряду с естественными для неё дескриптивными формулировками научных теорий, находим нормативные определения научной рациональности, простоты, связности и других научных ценностей, о чём со всей определённой пишет В.Ж. Келле. Та же неоднозначность проявляется и при наложении понятийной пары «истина – ценность» на противопоставление интеллектуального и духовного.

Немного сложнее обстоит дело со знанием и верой в обсуждаемом нами контексте. Эпистемология XX века со всей убедительностью показала, что реальная наука не может на 100 % «состоять из знаний»: для её функционирования и развития необходим элемент веры. Об этом говорят как результаты строгого логического анализа – например, первая теорема Гёделя о неполноте формальной теории, – так и более общие исследования исторической смены научных парадигм, каждая из которых содержала невыводимые логически и неподтверждаемые опытом онтологические допущения, которые можно только принимать на веру. Но и на духовном полюсе человеческой культуры знание и вера причудливо переплетаются. Например, история как часть национального самосознания соединяет в себе как документально подтверждённые свидетельства исторических фактов, что позволяет считать её уважаемой отраслью научного знания, так и политически детерминированные идеологические интерпретации и фильтры, наличие которых оправдывает известную характеристику этой дисциплины как «политики, опрокинутой в прошлое».

Другой пример: знаменитые метафизические доказательства бытия Бога, сформулированные Фомой Аквинским, как, впрочем, и онтологическое доказательство Ансельма, исключительно интеллектуальны по своему инструментарию. Да и по интенции тоже, поскольку здесь легко прочитывается стремление показать бытие Бога как «научный факт». Но поскольку стандарты научности формировались скорее в рамках номиналистической и

эмпирической традиции, научный факт не может быть признан таковым без экспериментального подтверждения, будучи лишь исключительно продуктом рационального вывода. А ни одна из известных теологических доктрин не сформулирована таким образом, чтобы ясно указать на необходимые и неизбежные различия в мире наблюдаемых явлений в ситуации, когда Бог есть, и, соответственно, в противоположной. Поэтому построение соответствующего эксперимента невозможно. Кроме того, как известно, выяснилось, в том числе благодаря Канту, что и сам этот рациональный вывод небезупречен. Одним словом, все сюжеты, касающиеся божественного начала в этом мире, остались в основном на «территории» духовного начала культуры, став почти исключительно предметом веры и «духовных практик». Но тем не менее те или иные интеллектуальные аргументы в дискуссиях между верующими, скептиками и атеистами до сих пор применяются всеми сторонами.

И, наконец, наука и идеология. Можно ли отождествить первую с интеллектуальным началом в культуре, а вторую, соответственно, с духовным? Очевидно, что и здесь мы столкнёмся с некоторой неоднозначностью. Идеология, – по крайней мере, Марксом и некоторыми классиками социологии, например, В.Парето с его концепцией «дериваций» [*Pareto 1964*, р. 15–16], – рассматривалась как некая мыслительная и языковая активность, предназначенная не для поиска истины, а для примирения индивида и общества с определённой линией социального или политического поведения. Можно привести примеры идеологий, где преобладающими являются ценностно-нормативные формулировки: например, идеология консерватизма, которая, конечно, имеет своих мыслителей – Эдмунд Бёрк первым приходит на ум, – но в общем и целом воспринимается массой её носителей как система ценностей, не требующих рационального доказательства.

И, в то же время, есть, например, марксизм, с самого начала претендовавший на научность, хотя и во многом понимавший последнюю в гегелевском диалектическом духе. Когда это учение в ряде стран превратилось в государственную идеологию с явными признаками квазирелигиозности, эта претензия на научную обоснованность, рациональность и «интеллектуальность» никуда не делась – лишь адаптировалась к уровню понимания реальных ис-

поведников. Именно этой претензии мы обязаны тем, например, что рациональная философия не была изгнана из советской «духовности», как это случилось с религией и как предлагал в своё время автор известной статьи «Философию – за борт!» [Минин 1922], а была признана в качестве важного цеха в технологической цепочке производства готового идеологического продукта [Михайлов 2011, с. 109]. Иными словами, можно привести достаточно красноречивые примеры «интеллектуализации» идеологии.

Итак, духовное начало в понимании В.Ж. Келле мы не можем однозначно отождествить ни с практическим разумом, ни с ценностным сознанием, ни с верой, ни с идеологией. Хотя очевидно, что у неё есть области пересечения со всеми перечисленными понятиями. Можно в каком-то смысле говорить, что во всех этих формах человеческого сознания присутствует духовное измерение. И если, согласно концепции Келле, интеллектуальное начало основано на противопоставлении субъекта и объекта, на идеале научной объективности в смысле независимости от субъективных искажений, «идолов» сознания, развенчанных Ф. Бэконом, то духовность, напротив, возникает в рамках субъект-субъектного отношения и поэтому приемлет человеческую пристрастность в поиске и обретении истины. Она, в отличие от интеллекта, не добивается ценностной нейтральности истины, а, напротив, предполагает её личностное переживание, приятие или отторжение, её торжественное или трагическое видение. При этом сама по себе духовность и её проявления вовсе не всегда и не обязательно проявляется как нечто позитивное. Христианский епископ, сжигающий античную библиотеку, безусловно, детерминирован духовно, хотя и совершает в конечном счёте преступление против человеческого духа.

Но всё же важные свойства духовности позволяют предположить некоторое сущностное родство между тем, что Келле понимает под этим термином, и тем, что большинство из нас понимает под нравственностью. И если мы вспомним, что именно нравственность была для Канта основным содержанием практического разума, то, по крайней мере, правдоподобным кажется то предположение, что область пересечения между ним и духовным началом культуры окажется самой значительной из всех рассмотренных пар.

Конечно, нравственность является одной из ценностно-нормативных форм сознания, и это роднит её с определёнными аспектами и проявлениями религии и идеологии. Но особенность её заключается в трёх обстоятельствах (здесь я обращаюсь к мыслям, почерпнутым мною в [Гусейнов 2007]).

Во-первых, ценности, постулируемые нравственностью, выражаются негативными (апофатическими) императивами, которые на практике выступают как запреты. Причём запреты прагматически независимы: нравственная норма запрещает что-либо делать не в каких-либо определённых обстоятельствах, а вообще, в любых обстоятельствах и во веки веков. И если носитель нравственного сознания позволяет себе в каких-то случаях отступить от нормы, то он понимает, что он – при всех соображениях и оправданиях – грешит против нравственности, а не «творчески применяет» её.

Второе отличие нравственности от других систем ценностей связано с первым. Человеческое поведение телеологично: оно регулируется сознательно поставленными целями. Цели эти могут быть частными и иметь прагматическое оправдание: я делаю нечто, чтобы достичь состояния А, а это состояние мне нужно, чтобы наступило событие Б, и т. д. И если мы можем продолжить эту цепочку взаимопределяющих целей, это верный признак того, что наши действия в данном случае не являются нравственно детерминированными. И наоборот, если цепочка не может быть продолжена, и мы упёрлись в некую самооправдывающую цель, то, скорее всего, мы имеем дело с нравственной максимой. «Я встал на пути некоего Н, чтобы не дать ему возможности обидеть слабого». После такого объяснения кажется излишним любое добавление, вроде: «А это нужно для того, чтобы...», поскольку мы руководимы апофатическим императивом: не должно обижать слабых и беззащитных. И придумать ему какое-либо естественное оправдание достаточно трудно, поскольку очевидно, что самый эффективный – в смысле экономии затрат – способ обретения жизненно необходимых ресурсов как раз и состоит в изъятии их у слабых и беззащитных.

Ну и, наконец, третье. Нравственность всегда существует в напряжении между абсолютной всеобщностью максимы и единичностью поступка. Вся наша жизнь состоит из единичных поступков, но лишь немногие из них поднимают нас до соприкосновения с Абсолютом и позволяют заглянуть в вечность. Если некто встал

на пути гражданина Н. чтобы защитить от него своего родственника, он лишь добавил эпизод к своей семейной истории. Но если он защищал неизвестного ему человека, он тем самым вышел за пределы конкретных эмпирических данностей, описывающих его самого, а также тех, кого и от кого он защищал, вместе со всеми конкретно-историческими обстоятельствами этого случая и причинами поведения участников, оказавшись в рамках чистого субъект-субъектного отношения.

И теперь если мы сравним, например, уже упомянутого епископа-фанатика с защитником слабого, мы увидим соотношение нравственности и духовности в правильном свете. И дело не в том, что епископ поступает плохо, а защитник хорошо. В конце концов, в первом случае все оценки относительны. Дело в том, что пассионарность и вовлечённость епископа определяется конкретными свойствами предметов, участников и исторических обстоятельств: вне этих определений его поступок не имеет ни смысла, ни оправдания. А интенция защитника слабого, как мы уже сказали, определяется абстрактной и абсолютной максимой, поэтому и нравственная оценка его поступка не должна быть предметом сомнения или дискуссии.

Можно, наверное, сказать так: всякое нравственное поведение имеет отношение к духовности, но не всякое духовное проявление подлежит нравственной оценке. Нравственность оказывается чистой – в кантовском смысле – формой духовности, до которой мы докапываемся, как археологи до очертаний древнего храма, или как математики до чистых количественных форм, очищая субъект-субъектные – духовные – отношения их от физических, психологических и исторических наслоений.

Нормативные правила, имеющие отношение к «нравам», существуют в двух ипостасях: как общественно признанные нормы, представляющие одно из условий социализации индивида, и как внутреннее чувство долга или, наоборот, непреодолимого запрета в отношении какого-либо возможного поступка. В соответствии с терминологической традицией, идущей от Гегеля, первая ипостась именуется нравственностью, вторая – моралью (см. об этом [Сорвин 2008, с. 52–59]).

Однако мне привычнее прямо противоположное распределение этих терминов, что, наверное, связано с устойчивыми сочетаниями русского языка: «общественная мораль», «моральное боль-

шинство», с одной стороны, и «нравственный долг», «нравственное чувство» – с другой. Поэтому здесь я буду понимать мораль как систему общественно одобряемых правил, а нравственность, соответственно, – как внутреннее чувство долга, непреодолимую силу самодетерминации. Я полагаю, что идеи Келле способны помочь внести ясность в принципы различения этих двух феноменов сознания, какими бы терминами мы их не обозначали.

Итак, мораль (в моём понимании), в отличие от нравственности, формулируется не обязательно апофатически. С точки зрения морали кто-то может быть должен платить алименты, уступать место в трамвае и т. п., т. е. быть позитивно детерминирован к определённом действию. Нравственность же – это всегда внутренний запрет на определённое действие, наложенный актором на самого себя.

Другое различие морали и нравственности связано с грамматическим «лицом», которое может выступить субъектом нормативного суждения. А.А. Гусейнов пишет о кантовском вопросе «Что я должен делать?»: «Не “человек”, не “мы”, а именно и только “я” может задавать такой вопрос» [Гусейнов 2013]. Я бы продолжил эту мысль: говорить о долге во втором или третьем лице мы можем только как о моральном долге или его разновидностях: патриотическом, гражданском, сыновьем и т. п. Даже если мы говорим «он *не* должен (жульничать в карты, например)», мы апеллируем к расхожей моральной норме, а не ко внутреннему нравственному чувству. Напротив, факт столкновения с нравственным барьером всегда дан в первом лице, как «я не могу этого сделать (хотя это было бы мне крайне выгодно)». И этот запрет не зависит от тайности или явности для других моего возможного поступка.

Витгенштейн говорил о «грамматике боли», которая делает высказывание «Только я могу чувствовать мою боль» априори истинным [Wittgenstein 1999, § 257]. По аналогии, я думаю, мы можем говорить о «грамматике нравственности».

Таким образом, я бы сказал, что нравственная норма – это всегда апофатическая максима, которая переживается в первом лице, как безусловная невозможность для меня совершить определённый поступок.



Наконец, попытаемся сформулировать выводы, к которым нас привела попытка рассуждения на тему оснований знания о человеке, предпринятая в двух предыдущих главах. Мы исходили из того, что правильная стратегия такого обоснования должна выглядеть следующим образом:

(1) «картезианские размышления» о мышлении и знании без предварительного атрибуирования их какому-либо эмпирическому субъекту (собственно философия);

(2) интерпретация полученных результатов на эмпирически данных существах вида *homo sapiens*, с которыми субъект мышления и знания себя ассоциирует и которые поэтому являются в каком-то смысле привилегированными объектами (философская антропология);

(3) использования результатов (1) и (2) в обосновании конкретных эмпирических наук о человеке – гуманитарных наук.

Такая последовательность обусловлена стремлением избежать философского догматизма – в случае реализации (2) на первом этапе – и размывания природы философского знания через попытки обоснования его данными эмпирических наук – что было бы неизбежно, если бы мы начали с (3).

По результатам обсуждения я предложил бы считать обоснованными следующие положения.

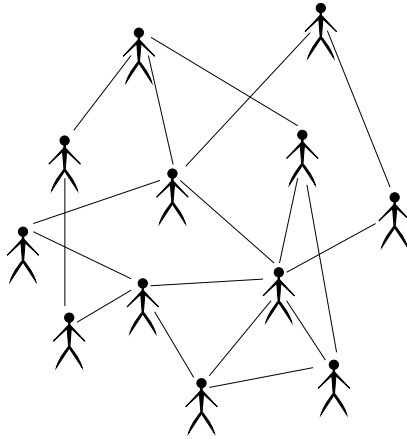
1. Опорные философские концепты *мышления* и *знания* не мыслимы вне коммуникационного контекста.

2. Философская антропология подвергает философской рефлексии онтологические презумпции относительно человека, существующие в различных культурах. Правильная – не догматическая – философская антропология может описывать свой предмет только как «человека коммуницирующего».

3. Необходима общая теория коммуникации, которая могла бы выступить в качестве метатеории – в широком смысле слова, включающем методологию, – конкретных наук о человеке.

Безусловно, было бы проявлением непростительного догматизма и самонадеянности считать предложенное обоснование окончательным, а приведённые тезисы непогрешимыми. Однако я надеюсь, что дальнейший ход рассуждений приведёт нас к некоей правдоподобной гипотезе, которая сможет пролить свет на некоторые затруднения философии и конкретных наук о человеке.

## ГЛАВА 3. СЕТЕВАЯ ПАРАДИГМА



### Коннекционизм

Итак, главными результатами наших рассуждений о сознании можно считать, во-первых, представление о формах собственно человеческого сознания как о модальностях, складывающихся в сфере и в процессе коммуникации (*коммуникативный функционализм*) [Михайлов 2011-2; 2012], а во-вторых, тезис о значимости (в семантическом смысле) сложных чувственных образов, которые, будучи частью общего нам и другим животным феноменального интерфейса с миром, формируются под воздействием потребностей и наполняются смыслом благодаря им (*прагматический функционализм*) [Михайлов 2013]<sup>40</sup>. Из второго тезиса следует, что сознание в принципе может иметь содержания, которые не обязательно подчиняются явно выразимым правилам. Но тогда эта область сознания выпадает из исследовательской области философии и когнитивных наук, работающих в рамках «компьютериалистской» парадигмы – то есть, исследовательской программы, основанной на убеждении в том, что всё ментальное можно в конечном счёте свести к

<sup>40</sup> Придумывая эти формулировки, я в полной мере ощущаю тяжесть задачи выражения в языке того, что «не может быть высказано, а лишь показывает себя».

внятной символической форме и создать или реконструировать правила преобразования его символов. Вообще говоря, значительная часть философии после «лингвистического поворота» была о том же самом. И вот оказывается, что не полную бессмыслицу говорили те, которые считали, что *ratio* не только не исчерпывает всего сознания, но, возможно, даже не составляет его сути.

Осознав в себе это крепнувшее подозрение, можно, конечно, вновь обратиться к «философии жизни», к постхайдеггеровской феноменологии и иным подобным текстам, которые я нахожу трудными в прочтении и понимании. Но если наши сознания – автора и читателя – жаждут ясности и точности мысли даже о неясном и неточном, возможно, стоит обратить внимание на научные и философские дискуссии недавнего прошлого, в которых появлялись идеи, способные пролить свет на то, как на самом деле функционирует наш загадочный «призрак в машине». Эти дискуссии, конечно же, связаны с когнитивной наукой и искусственным интеллектом.

Позволю себе две цитаты из Д.В. Поспелова:

Появление речи невозможно без механизма образования понятий. Каждому понятию, синтезированному в левом полушарии, соответствует звуковой код, называющий это понятие. Оторванность понятий от конкретной предметной ситуации дает возможность перехода к абстрактным символам, соотносимым со словами языка. А это, в свою очередь, делает естественный язык мощным инструментом символических преобразований [Поспелов 1989, с. 6].

Это о более или менее понятных принципах функционирования рациональной части нашего мыслительного аппарата, с версией которых можно не соглашаться в деталях (в частности, не все согласны с самим распределением функциональности полушарий), но в целом мы её разделяем.

Правосторонняя машина на компьютер совсем не похожа. Она работает параллельно, используя ассоциативный принцип. В ее операциях нет четко выраженной цели, планирования на основе этих целей, программирования последовательности операций. В этой машине текут непрерывные процессы, аналогичные волновым, и конечный результат ее деятельности никогда не фиксируется в виде единственно возможного. На сегодняшний день у нас нет технических аналогов правосторонней машины. Мы не знаем, как ее моделировать, ибо пока еще слишком немногое знаем об особенностях ее функционирования [Там же, с. 7].

А вот это уже может быть определённым теоретическим выходом. Но о том, что касается «нет технических аналогов» и «не знаем, как её моделировать», могу сказать одно: на тот момент, когда Дмитрий Александрович опубликовал этот текст, уже вышла основополагающая работа [Rumelhart McClelland 1986], которая ввела в научный оборот термины «PDP» и «коннекционизм» и предопределила многие дискуссии в сфере когнитивной науки и философии сознания на два десятилетия вперед.

Результаты исследований в области нейросетей дали начало междисциплинарному направлению в исследовании сознания, известному как *коннекционизм*. В рамках коннекционизма ментальная деятельность моделируется через распространение сигналов активации между простыми вычислительными единицами, что делает её возможной в условиях нечётких или недостаточных данных, контекстозависимых понятий и динамических репрезентаций. Под простыми вычислительными единицами имеются в виду «нейроны», которые умеют только входить в количественно измеряемые состояния активации и измерять «вес» связей друг с другом, создавая сложные сетевые конфигурации, описываемые столь же сложным математическим аппаратом. Каждая такая конфигурация, описываемая математическим вектором, может служить репрезентацией ментального состояния. Но такая нейронная сеть, в отличие от компьютеров линейной архитектуры, практически не нуждается в предварительном программировании, а наоборот, способна к самообучению, в результате которого она становится способна на операции обобщения, классификации и прогнозирования.

Коннекционистские модели доказали свою эффективность в распознавании речи и образов, а также в исследовании памяти и процессов обучения.

Способность многочисленных узлов ранжировать входящие и исходящие связи по весу превращает стандартные программные коды, управляющие узлами, в бесконечно гибкую и самообучающуюся программу, управляющую сетью в целом. В отличие от принципов программирования, принятых для компьютеров линейной архитектуры, где все алгоритмы выполняются последовательно и программист знает конечную цель программы (условие, при наступлении которого она завершает работу), се-

тевая программа не содержится ни в чьей голове в виде блоков, алгоритмов и целей. Она ориентирована на максимально эффективную адаптацию сети к изменяющимся условиям. При этом, даже если отдельные цепочки вычислений здесь осуществляются медленнее, чем в машине линейной архитектуры, сеть в целом выигрывает за счёт способности осуществлять их не только одновременно и параллельно, но и взаимообусловленно – когда в последовательности учитывается не только результат предыдущего шага, но и результаты параллельных процессов. Повторю, что такая программа вовсе не нуждается в рефлексии программиста от начального до завершающего шага. Самообучаясь, на определённом этапе она способна начать удивлять своего автора, если он существует.

Но для того, чтобы перекинуть концептуальный мостик между когнитивной наукой и философией, необходимо общее философское видение, включающее хорошо разработанный концептуальный аппарат. В то же время, по мнению Теренса Хоргана, «действительно, не существует “коннекционистской концепции сознания” в виде определённого множества фундаментальных предположений, отличающихся в конкретных, четко сформулированных отношениях от классицизма. Философы до сих пор обсуждали ряд несовместимых концепций сознания, которые могли произрастать из коннекционизма или сочетаться с ним» [*Horgan 1997*, p. 13].

Почему коннекционистский взгляд на процессы, связываемые нами с сознанием, оказывается привлекательным? По словам К.В. Анохина, «рассмотрение любого объекта как сети автоматически переводит проблему в плоскость физической и математической теории. Исследуя мозг как сеть, мы, с одной стороны, применяем к нему все современные методы экспериментальной нейронауки, а с другой – движемся в сторону теории мозга и сознания» [*Анохин 2013*, с. 85].

Теоретическая модель, предлагаемая Анохиным, интересна тем, что, надстраивая второй «этаж» над коннектомом, она на порядок увеличивает степень собственной сложности, а следовательно, и объяснительную силу – поскольку известно, что, согласно теореме Гёделя, менее сложная система не может объяснять более сложную. Модель когнитивного, как её описывает Анохин, выглядит следующим образом:

(1) отдельные узлы коннектома, в том числе и довольно удалённые друг от друга, складываются в устойчивые субсетевые комплексы (коги), каждый из которых обеспечивает выполнение определённой когнитивной функции;

(2) между когами устанавливаются сетевые связи, которые превращают их в узлы суперсети – когнитома, – которая надстраивается над собственно физической сетью нейронов;

(3) концепция когнитома делает возможным эмпирическое изучение когнитивных функций мозга, прокладывая путь к научному решению психофизической проблемы.

Насколько я могу судить, научный потенциал теории когнитома, действительно, трудно переоценить. Более того, эта теория может внести вклад и в решение традиционных философских проблем, таких как проблема единства самосознания (проблема «я») или проблема причинной взаимосвязи ментального и физического. Однако существуют философские проблемы, которые, как представляется, остаются в данном случае за скобками. Это, во-первых, комплекс проблем, связанных с так называемой «субъективной реальностью»: *qualia*, чувственный опыт, «личные смыслы» и т. п. Усложнение нейросетевой модели ничего принципиального не добавляет к извечной философской трудности: даже если будет с абсолютной точностью найдена нейронная структура, соответствующая видению, например, зелёного цвета, в ней не будет содержаться ничего, напоминающего качество этого ощущения. И если личные переживания смыслов, равно как и этические или эстетические переживания, имеют ту же «субъективную» природу (что, впрочем, не очевидно, как уже говорилось), то никакое максимально глубокое проникновение в тайны мозга не приблизит нас к решению философской проблемы невыразимости субъективного опыта.

Некоторая сложность возникает также и в связи с проблемой семантики языка: а именно, какие механизмы лежат в основе связи знака и значения. Если предположить, что значение знака сохраняется как некая постоянная конфигурация возбуждённых нейронов, постоянно сопровождающая физическое появление данного знака, то для того, чтобы этот знак мог использоваться в коммуникации, в мозгах всех его участников он должен вызывать абсолютно одинаковые сочетания активированных – неважно, нейронов или когов.

Но если это эмпирически так, то возникает обоснованное предположение о врождённости языка, что во многом опровергается фактом многообразия национальных языков. Если же дело не во врождённости, то непонятно, чем обеспечивается и гарантируется абсолютное тождество нейродинамических образов конкретных значений в разных мозгах.

Ожидаемое возражение: преимущество теории когнитивного как раз и состоит в том, что у нас теперь нет необходимости говорить об обязательном тождестве физических реализаций семантических образов в нейродинамических связях. Когнитивные могут задействовать какие угодно нейроны. Главная их задача состоит в обеспечении функционального тождества сочетаний когнитивных элементов, которые стоят за эффектом общего понимания значений знаков в коммуникации.

Но тогда возникает вопрос: а где содержится критерий этого функционального тождества? Проще говоря, если при произнесении слова «стол» в разных головах возбуждаются разные нейроны, то на основании чего мы можем утверждать, что это работают одни и те же когни? Если только на основании тождества самого знака, то мы просто выдаём *explanandum* за *explanans*.

Как мне кажется, теория когнитивного в принципе способна справиться с этой трудностью. Но для этого необходимо некоторое её расширение. Идея этого расширения пришла ко мне вместе с метафорой, которую употребил Д.Деннет в своей лекции в МГУ в 2012 г. Тогда он сказал, что язык инсталлирует в наш мозг некоторые небольшие программы, подобные тем *java*-апплетам, которые наш браузер скачивает из интернета для выполнения некоторых *ad hoc* задач, – в этом и состоит то, что мы называем сознанием. Я бы немного видоизменил эту компьютерную метафору. Любая большая и сложная программа, предоставляющая высоко востребованные сервисы, как, например, поисковая система *Google*, рано или поздно сталкивается с желанием многих сторонних программистов использовать эти сервисы в своих продуктах. И тогда авторы этой программы создают специальный *программный интерфейс* – набор функций и библиотек, которые могут быть использованы во внешних программах для доступа к желанным сервисам. Подход, который я хотел бы предложить, состоит в том, что элементы языка – это не временные апплеты для выполнения *ad hoc* задач, как

можно подумать при поверхностной интерпретации слов Деннета, но имена более или менее постоянных функций интерфейса, необходимо существующего между нейросетью мозга и человеческой сетью общества.

Для пояснения этой метафоры, возможно, потребуется в каком-то смысле скрестить позднего Витгенштейна с современной нейронаукой. Витгенштейн, как известно, считал, что значение слова есть его употребление, осмысленное употребление обеспечивается социально санкционированными правилами, а следование правилу есть социальный институт. Если общество, в свою очередь, понимать как сеть – что предполагается и поддерживается многими направлениями современной социологии, – то институты, связанные с хранением и процессингом языковых значений, культурных смыслов и т. п., можно представить как когнитивную надстройку над социальной сетью, своего рода социальный когнитом. И тогда слова и выражения языка выглядят своего рода двунаправленным интерфейсом, обеспечивающим доступ нейросети к жизненно важным для организма функциям социальной сети, и, наоборот, доступ социальных институтов к социально важным когам головного мозга. Для этого язык – а точнее говоря, вся социально организованная практика его создания, освоения и употребления – устанавливает в мозг особые «апплеты», действие которых можно сравнить с символическими ссылками («ярлыками», если пользоваться жаргоном Windows®): они функционально связывают перцепции слов как физических объектов с когами, кодирующими социальные взаимодействия.

Но для того, чтобы теоретически описать эту картину, необходимо общее философское видение, включающее хорошо разработанный концептуальный аппарат. Далее рассмотрим различные подходы к пониманию общества как сети.

## **Сетевое общество**

Занимаясь параллельно исследованием моделей глобализации в современном мире, я обнаружил, что основные модели глобализации, известные в истории, можно объяснить как естественную экспансию сильных социумов, относящихся к двум возможным



видам: вертикально-интегрированному («имперскому») и горизонтально-интегрированному («сетевому») <sup>41</sup>. В различные исторические периоды различные сетевые элементы общественной организации то приобретали, то теряли значение, но в целом их роль сводилась к «боковой поддержке» сначала имперских, затем национальных государств, представляющих собой разновидности вертикального идеального типа. Вплоть до пришествия эры цифровых коммуникационных технологий (ЦКТ) сетевые субсоциумы, демонстрируя лучшую адаптивность к сложным и неблагоприятным условиям, в целом проигрывали вертикальным сообществам там, где требовалась быстрая мобилизация ресурсов для решения задач исторического масштаба. Данная качественная теоретическая схема достаточна для того, чтобы дать общую картину и возможный объяснительный принцип современной глобальной реальности и исторических изменений, приведших к нынешнему состоянию. Но, для того, чтобы обеспечить ей эмпирическую релевантность, необходимо добиться логической ясности её терминов и количественной определённости её методов.

К счастью, сеть как модель является логически прозрачной и математически хорошо проработанной. Математические сетевые модели активно применяются, например, для прогнозирования наводнений или уличного трафика. В большинстве случаев в качестве формального инструментария используется теория графов, которую некоторые авторы рассматривают как раздел дискретной математики, а некоторые – как раздел топологии. Эта математическая теория нашла применение и в социологии: прежде всего, в работах Грановеттера по анализу социальных сетей [*Granowetter 1973*], но не только <sup>42</sup>.

Нельзя не увидеть глубокие аналогии между сетевыми методами в философии, психологии и нейрофизиологии и сетевым видением общества. В частности, общими отличиями нейродинамических и социальных сетей от, соответственно, компьютеров традиционной архитектуры и вертикальных социумов является значительно меньшая зависимость от внешнего программирова-

---

<sup>41</sup> Смысл и пределы противопоставления сетевых структур иерархическим достаточно полно рассмотрены в работах А.В. Олескина, в частности см. [*Олескин 2012*] и [*Олескин 2013*, с. 113].

<sup>42</sup> Историю вопроса и библиографию см. в [*Олескин 2012*, § 1.1].

ния, обучаемость, способность обрабатывать нечёткие и неполные данные, а также гибкая приспособляемость к среде. Следовательно, просматривается теоретическая потребность в интеграции данных методов и подходов и комплексного применения их к исследованию сетевого общества.

Методология исследования сетевых обществ основана на идентификации их (в отличие от гомогенных «демократий» и др.) на основе нескольких однозначных признаков. Сетевые подходы в теоретической социологии я разделил бы на три группы:

1) исследования «сетевого общества» как особого типа общественной организации;

2) исследования в области социальных сетей (не в современном расхожем смысле, связанном с интернетом) и

(3) исследования социальных когнитивных сетей.

Методология исследования сетевых обществ основана на идентификации их на основе нескольких однозначных признаков:

– отсутствие центра или «вершины» структуры;

– ограниченный набор чётко определённых функциональных состояний отдельных элементов структуры;

– высокая степень адаптивности и обучаемости структуры за счёт способности к ситуативной перенастройке количественных параметров связей между элементами, в общем и целом перенос программного «фокуса» с элементов (узлов) на связи между ними.

## **Социология сетевых обществ**

В социальной науке присутствует понятие социальной сети, которое не связано с современной реальностью Интернета, но имеет долгую историю в социологии, социальной психологии и социальной антропологии благодаря, прежде всего, таким авторам, как Джеймс Барнз (автор термина), Я.Л. Морено и А. Рэдклиф-Браун. Социальная сеть противопоставляется жёсткой институционализированной социальной структуре как, прежде всего, система неформальных человеческих связей, которая может быть как горизонтальной, так и вертикально интегрированной.

Но импульс к изучению целостных социальных систем (вплоть до глобального мира) дал, безусловно, Мануэль Кастельс. Его теория сетевого общества стала заметным в социологических

и социофилософских кругах явлением в середине 1990-х гг. Тогда же появились первые русские переводы его работ и теоретические обзоры, выполненные русскоязычными авторами (см. [Кастельс 2000], а также [Межуев 2002]).

Нужно сказать, что точность и аналитичность как некие идеалы научного знания не всегда поспевают за вольным полётом мысли Кастельса, из-за чего высказанные им в многочисленных работах взгляды и догадки, обильно сдобренные эмпирическим материалом, подчас трудно изложить в виде некоторой последовательной теоретической схемы, избегая противоречий. Ценность трудов этого американского каталонца состоит, скорее, в обилии интересных гипотез и инсайтов, которые могут оказаться небесполезными для будущих теоретиков. Так, Иан ван Дейк, комментатор и оппонент Кастельса, пишет, что если Маркс и Вебер строили свои теории в виде точных и выверенных концептуальных схем, то теоретические разработки Кастельса «гораздо более поверхностны [sketchy], а причинные связи, которые он раскрывает, не достигают того уровня абстракции и обобщения, который мы находим у Маркса и Вебера» [Van Dijk 1999, p. 128]. Ради справедливости заметим, что сам по себе высокий уровень абстракции и обобщения не всегда идёт на пользу, но определённая особенность стиля мышления Кастельса подмечена верно. Тем не менее ему удалось обогатить теоретическую социологию и социальную философию весьма ценными, пусть и недостаточно систематичными, идеями.

Переход от уже ставшей общим местом идеи информационного общества к теории сетевого общества намечается в самой знаменитой трилогии Кастельса «Информационный век: экономика, общество, культура» [Castells 1996; 1997; 1998]. Здесь автор концентрируется на трёх независимых процессах, которые в конце 1960-х – начале 1970-х сыграли решающую роль в становлении нового общества: речь идёт об ИТ-революции, экономическом кризисе, затронувшем как капитализм, так и «этатизм» (коммунизм), а также о расцвете таких новых социальных движений, как феминизм и «зелёные». Как считает Кастельс, революция в области информационных технологий внесла свой вклад в крах этатизма, вылившийся в распад СССР и советского блока, а также в обновление и придание новой силы, гибкости и эффективности капитализму. Появление новых социальных движений стало результатом кризи-

са национального государства, демократии, традиционных институтов гражданского общества и патриархальных устоев. А сочетание этих тенденций привело к формированию новой социальной морфологии – сетевого общества, новой экономики – глобальной информационной экономики и новой культуры – культуры «реальной виртуальности».

Как впоследствии ещё неоднократно укажет Кастельс, сетевая форма социальной организации существовала и в иные времена и в иных местах, однако информационные технологии создали базис для её всеобъемлющей экспансии по всей социальной структуре [Castells 1997, p. 469]. Сетевое общество построено по принципу сети сетей, поэтому сети внутри общества могут превалировать одна над другой. Вместе с тем, причинное воздействие сетевых связей становится более важным, чем те конкретные интересы, которые они представляют. Кастельс называет это «приматом социальной морфологии над социальным действием» [Ibid.].

Новая информационно-технологическая парадигма характеризуется, согласно Кастельсу, несколькими важными признаками: (1) информация выступает своего рода «сырьём», которое подвергается обработке; (2) используется способность информации к повсеместному проникновению; (3) для систем, использующих информационные технологии, характерна «сетевая логика»; (4) характерна для них также гибкость; (5) происходит конвергенция технологий. Так возникает новая форма социальной организации, в которой главным ресурсом экономики и системы власти становится производство и обработка информации [Ibid., p. 21].

Далее Кастельс приходит к выводу, что власть более не концентрируется в институтах, таких как государство, в организациях, таких как компании, или в центрах символического контроля – корпоративных СМИ и церквях. Она растворяется в глобальных сетях благосостояния, энергетики, информации и визуализации. При этом она не исчезает [Castells 1997, p. 359]. Новая власть содержится в информационных кодах и образах восприятия, создаваемых человеческими сознаниями и выстроенных в личности. Эти сознания и личности вступают в противоречия с доминирующей «логикой» сетевого общества [Ibid., p. 358]. **И на основании этого видения Кастельс формулирует основные тезисы, касающиеся главных социальных противоречий сетевого общества.**

В первом из них речь идёт об оппозиции «Сети» и «Личности [the Self]». Кастельс объясняет это противоречие как разрыв между абстрактным универсальным инструментализмом сетевой «логики» и конкретными исторически обусловленными идентичностями, между функцией и смыслом [Castells 1996, p. 3]. Этот разрыв порождает движения сопротивления функциональной логике сетевого общества: религиозный фундаментализм, национализм, регионализм, экологические движения, феминизм и движения гендерной идентичности. Они появляются в результате кризиса, который испытывают в информационную эпоху такие институты гражданского общества, как рабочее движение и политические партии, ввергая заодно в кризис национальное государство и национальную демократию.

Второй тезис касается пространственно-временного разрыва в существовании разных классов сетевого общества: капитала и труда, глобальных институтов и локальных социальных движений. Если первые из них живут в текущем [instant] времени компьютерных сетей, то вторые – по циферблатам старых хронометров повседневной жизни. К тому же всё более различаются и их пространства: первые живут в киберпространстве или в космополитической среде высококомобильных сливок общества и информационной элиты, вторые – в старых, привязанных к географии, городах и посёлках. Это даёт основание Кастельсу говорить о «вневременном времени» и о «пространстве потоков».

Третий тезис Кастельса говорит о том, что все эти противоречия кого-то включают в сетевое общество, а кого-то исключают, причём исключают целые сообщества, экономики и страны, проявляясь как возрастающее социальное и информационное неравенство, охватывающее весь мир. Коллапс Советского Союза случился, потому что его экономика не вписалась в информационное и сетевое общество, тогда как ускоренное развитие Тихоокеанского региона говорит о том, что эти экономики туда вписались. В третьем томе трилогии Кастельс говорит о больших пространствах Азии, Африки и Южной Америки, которые, беднея и стагнируя, образуют низшие классы современного глобального общества. Не став частью официальной глобальной экономики, эти территории являются важными опорами международной криминальной экономики, среди «отраслей» которой трафик наркотиков, контрабанда,

нелегальная торговля оружием, отмывание денег и проституция. По иронии, криминальная экономика активно использует новые коммуникационные технологии, образуя «порочные информационные связи».

Говоря о новой культуре, формируемой сетевым обществом, Кастельс называет её культурой «реальной виртуальности». Здесь «пространство потоков» (капиталов, информации, технологий, организационных взаимодействий, образов, звуков и символов) превосходит и заменяет собой пространство мест, «форма, функция и смысл которых содержатся в них самих в границах физического соприкосновения» [*Castells 1996*, p. 423]. Пространство потоков продуцирует вневременное время с его разрывами последовательности событий в сети, моментальностью и одновременностью, ветвлением гиперссылок и т. п.

Пространство потоков и вневременное время образуют культуру «реальной виртуальности», представляющую собой «систему, в которой реальность полностью схватывается, оказывается полностью погружённой в виртуальное производство образов, в мир притворства, где кажимости – не просто проекции на экране, через которые сообщается опыт, но сами становятся опытом» [*Ibid.*, p. 373]. Сетевое общество, таким образом, «деперсонифицирует [disembodies] социальные отношения, вводя культуру реальной виртуальности» [*Castells 1998*, p. 349].

«Логика» сетевого общества, таким образом, охватывает все сферы социальной и культурной жизни. Она стремится к саморасширению и всепоглощению, маргинализируя остатки старого общества. Попытки реконструировать их цели и ценности образуют «движения сопротивления», как ретроградные, так и прогрессивные, которые вступают в схватку с сетевым обществом за время, пространство и технологии [*Castells 1997*, p. 358].

Кастельс считает, среди прочего, что информационное общество причинно воздействует на капитализм как способ производства, который оно омолаживает, и этатизм, который оно приводит к историческому концу. Еще одна интересная идея состоит в том, что «способы развития придают форму всей сфере социального поведения, включая, конечно, и символическую коммуникацию» [*Castells 1996*, p. 18].

Свою теорию сетевого общества Кастельс определяет как дальнейшее развитие идеи информационного общества, авторами которой явились Дэниел Белл и Ален Турен и которой он в своё время сам отдал должное (см. об этом [*Van Dijk 1999*]). Однако в середине 1990-х в своей главной трилогии (см. [*Castells 1996; 1997; 1998*]) Кастельс, говоря об «информационной эпохе», характеризует соответствующее ей общественное устройство уже как сетевое общество. Позже он объяснит, что отказался от популярного термина «не потому, что знания и информация не занимают центрального места в нашем обществе, а потому что они всегда его занимали, во всех исторически известных обществах» [*Castells 2005*, р. 4]. Следовательно, специфика социальных структур современной быстро меняющейся эпохи не может быть установлена через терминологическую отсылку к информации или знаниям.

С другой стороны, и сетевые принципы организации также появились не вчера, а, напротив, сопровождали человечество на протяжении всей его истории, никогда до сих пор, согласно Кастельсу, не определяя лицо какой-либо эпохи. Ранние сетевые формы социальной организации, с одной стороны, благодаря своей гибкости и адаптивности, лучше «следовали тропею эволюции» [*Ibid.*], но, в то же время, проигрывали альтернативным социальным моделям там, где требовалась мобилизация и концентрация значительных ресурсов. Перелом произошёл только в наше время, с появлением цифровых информационных технологий, которые придали невиданную ранее эффективность сетевым сообществам, лишив альтернативные формы социальной организации их конкурентных преимуществ.

В этом контексте Кастельс определяет сетевое общество как социальную структуру, складывающуюся на основе микроэлектронных технологий и цифровых компьютерных сетей [*Castells 2005*, р. 7]. От века существующие в социуме сетевые «матрицы» получают от сетевых информационных технологий мощный импульс к развитию и вытесняют вертикальные модели.

Сеть есть формальная структура... Она представляет собою систему взаимосвязанных узлов... Сети – открытые структуры, которые развиваются путём добавления или изъятия узлов в соответствии с меняющимися требованиями программ, приписывающих сетям цели их деятельности. Конечно, решения по поводу этих

программ принимаются совместно [socially] за пределами сети. Но, как только программа заложена в логику сети, последняя будет эффективно следовать её инструкциям, добавляя, удаляя и меняя конфигурацию, пока новая программа не заменит или не изменит коды, командующие операционной системой» [Ibid.]. Здесь напрашиваются сразу два возражения.

Первое: если управляющая программа привносится в сетевую структуру извне, то – откуда? Мы исследуем современное общество при помощи сетевой модели и, выбрав её в качестве стратегии, должны полагать, что она или исчерпывает исследуемую систему, или составляет её наиболее важную, определяющую часть. Иначе странно было бы именовать это общество сетевым. Но тогда получается, что в случае внешнего программирования, на котором настаивает Кастельс, управляющая программа привносится или из другого общества (что иногда случается), или из несетевой части того же самого.

Нужно сказать, что существование последней прямо предполагается Кастельсом: сетевое общество «распространяется по всему миру, но не включает всё человечество» [Ibid., p. 5]. Однако из контекста ясно, что эта оставшаяся часть человечества принадлежит предшествующей эпохе и вряд ли способна порождать программы, управляющие более прогрессивной структурой. К тому же, тезис о внешнем программировании противоречит другому определению сети от того же автора – как самоконфигурирующейся системы коммуникации [Castells 2004, p. 2]. Действительно, исследователи сетевых моделей, например искусственного интеллекта, подчёркивают самообучаемость как их важнейшее свойство. В примыкающей области – в исследованиях нейрокомпьютеров, архитектура которых имитирует нейронную сеть головного мозга, – насколько мне известно, отсутствует программирование в привычном нам понимании, уступая место «обучению на примерах». Одним словом, предположением о внешнем программировании сети Кастельс перечёркивает преимущества сетевой организации как таковой, связанные с её большей гибкостью и самообучаемостью.

В этом же русле лежит и моё второе – более формальное – возражение: о «кодах, меняющих операционную систему». Трудно до конца понять эту социально-компьютерную аналогию (возможно, под ОС имеется в виду культура), но ОС в известных ныне ней-



рокомпьютерах достаточно проста (она управляет связями нейронов, прежде всего их «весом») и мультиплицируема, что позволяет запускать параллельно задачи, которые традиционные, линейные компьютеры могут решать только последовательно. Поэтому нет нужды её менять. А замена текущих приложений может в основном осуществляться путём самообучения, что и делает сетевую организацию более эффективной.

Отдельного замечания заслуживает тезис Кастельса о том, что «сети составляют фундаментальную основу всех видов жизни» [*Castells 2004*, p. 2]. Это утверждение возникает как продолжение мысли о том, что сеть как модель не специфична как для современного общества, так и для общества вообще – природа также поставляет примеры сетевых организаций. Контекст возражений не вызывает, но сам тезис нуждается в очень серьёзном сопряжении с теоретической биологией. Иначе мы рискуем оказаться в плену метафизических догм. На самом деле, конечно же, мы имеем дело с различными объективными явлениями, к которым применима концептуальная модель сети, что ничего не говорит о генетической связи между ними.

Кастельс также считает, что сеть сочетает единство цели и гибкость в её достижении [*Ibid.*]. Это, впрочем, следует из рассмотренных выше тезисов: если инсталлированная программа предполагает некую цель, то все включённые в сеть узлы и связи между ними «выстраиваются» под неё и, меняя вес каждой связи в процессе обучения, опытным путём находят оптимальную стратегию её достижения. Из этой же теории следует, что единицей является сеть, а не отдельные узлы [*Ibid.*, p. 1]. Ценность узла – в его способности служить достижению целей сети. Цели определяются программой, а программа в целом может быть реализована только на большом множестве узлов и их отношений. В определённой мере это коррелирует с некогда широко пропагандировавшейся в Интернете идеологией Web 2.0: ценность сетевого ресурса для вновь пришедших тем выше, чем больше у него уже зарегистрированных участников – это значит больше контента и коммуникативных возможностей.

А корреляция эта, замечу, не случайна, поскольку технологии Web 2.0, наряду с GSM, GPRS, GPS, Wi-Fi и многими другими, составляющими арсенал человека нынешней эпохи, и являются

тем фундаментом, на котором стоит современное сетевое общество и который обеспечивает ему решающее конкурентное преимущество. Не имея этого преимущества, сетевые организации, согласно Кастельсу, ранее в истории проигрывали вертикально организованным структурам в способности к мобилизации ресурсов для выполнения проектов сверх определённого размера и сложности организации [Castells 2005, р. 4]. «Так, в исторической перспективе сети локализовались в сфере частной жизни, тогда как мир производства, власти и войн был оккупирован большими вертикальными организациями, такими как государства, церкви, армии и корпорации, которые могли командовать широкими пулами ресурсов во имя достижения цели, определённой центральной властью [Ibid.].

Но, несмотря на временное превосходство вертикальных социальных моделей в прежние исторические эпохи, тем не менее, согласно Кастельсу, картина истории человечества как истории сменяющих друг друга вертикальных бюрократических образований противоречит фактам. Эта картина представляет собой искажённый образ истории, основанный скорее на этноцентризме и апологии существующих режимов, ищущих своё оправдание в событиях далёких веков, чем на научном исследовании мультикультурного мира в его сложности. На самом деле в древности имела место глобализация своего рода (если перенести это современное понятия в контекст древней географии и возможностей транспортных средств): локальные общества жизненно зависели от включённости их функциональных элементов в глобальные сети [Castells 2004, р. 3]. Иными словами, у сетевой модели глобализации были крайне невысокие, но всё же реальные шансы осуществиться.

Но, с другой стороны, невнимание к роли сетевых организаций в структуре и динамике обществ может быть отчасти обусловлено реальной подчиненностью сетей «логике» вертикальных организаций, власть которых была запрограммирована в социальных институтах и распространяема в однонаправленных потоках информации и ресурсов [Castells 2004, р. 3]. Иерархические бюрократии преобладали в истории, поскольку старые информационные и транспортные технологии склоняли к однонаправленному распространению информации. Как пишет Кастельс, «да, ветряные суда могли создать морские пути сообщения и даже транс-

океанскую торговую и военную сеть. И верховые посланники или быстро бегающие гонцы могли поддерживать связь от центра к периферии огромных по территории империй. Но время задержки в цепи обратной связи в процессе коммуникации было таково, что логика системы свелась к одностороннему потоку передачи информации и знаний. В этих условиях сети были расширением власти, сосредоточенной на верхних этажах вертикальных организаций, которые и оформляли историю человечества: государства, религиозные аппараты, военных стратегов, армии, бюрократии и подчиненные им структуры, отвечающие за производство, торговлю и культуру» [Castells 2004, p. 4].

Я бы предположил, что, помимо отсталых технологий, на доминирование вертикальных бюрократических структур работала высокая степень военной опасности, о чём говорят некоторые недавние историко-антропологические исследования (см. [Turchin 2013]). С её повышением империи множились и укреплялись, а когда она снижалась – распадались. Так, вполне сетевое сообщество древнегреческих полисов, несмотря на отсталые транспортные и информационные технологии, демонстрировало устойчивость до тех пор, пока могло справиться с военной опасностью со стороны Персии. Как только соотношение сил изменилось, а на севере, в Македонии, сформировался имперский центр, на него тут же возник спрос в доселе свободных торговых городах, оформившийся в промакедонские партии в наиболее крупных из них, и триумф Александра был исторически предreshён.

Если это предположение верно, то мы, уже независимо от Кастельса, можем указать на послевоенную сетевую организацию мирового сообщества, включающую множество правительственных, надправительственных и неправительственных организаций с постоянно меняющейся формой отношений между ними и запрограммированную на предотвращение войн, как на один из важнейших «спусковых крючков» современной и, как представляется, успешной глобализации, осуществляемой по сетевой модели.

С самого начала, с первых строк его публикаций середины 2000-х, сетевое общество помещается Кастельсом в контекст глобализационных процессов. Он пишет: «...то, что мы называем глобализацией, есть ещё одно обозначение сетевого общества, хотя и более описательное и менее аналитическое, чем то подразуме-

вает концепция сетевого общества. Тем не менее, поскольку сети проявляют избирательность в соответствии с заложенными в них программами, поскольку они могут одновременно вступать и не вступать в коммуникацию, сетевое общество распространяется во всем мире, но не включает в себя всё человечество. На самом деле, сейчас, в начале XXI века, оно исключает большую часть человечества, хотя всё человечество зависит от его логики, и от властных отношений, которые взаимодействуют в глобальных сетях социальной организации» [Castells 2005, p. 5].

Итак, глобализация, по Кастельсу, – синоним сетевого общества. С политической точки зрения, «поскольку сетевое общество глобально, государство сетевого общества не может действовать только или преимущественно в национальном контексте. Оно вынужденно вовлекается в процесс глобального управления, только без глобального правительства» [Ibid., p. 15]. Таким образом, «глобализация есть форма, которую принимает сетевое общество, распространяясь в планетарном масштабе, в то время как новые технологии коммуникации и перемещения создают необходимую инфраструктуру для процесса глобализации» [Ibid., p. 16].

Появляется новая форма государства, которая заменяет собой национальное государство индустриальной эпохи. Глобализация сетевого общества состоит в формировании сети глобальных сетей, «которая избирательно связывает по всей планете функциональные измерения сообществ. Поскольку сетевое общество глобально, государство сетевого общества не может действовать только или главным образом в национальном контексте. Оно вынуждено вовлекаться в процесс глобального управления без глобального правительства» [Ibid., p. 15]. «Мировое правительство», которым пугают доверчивых, могло бы иметь место при глобализации по имперской модели. В случае сетевой глобализации мир управляется «сетью сетей», которая – дополним Кастельса – может включать в себя некоторые имперские правительства в качестве своих узлов, вынуждая их действовать в соответствии с общесетевой программой и тем самым постепенно меняя их природу.

Формирование глобальной сети происходит через процесс политической децентрализации, запущенный национальными государствами, который вовлекает в себя региональные и местные власти, а также негосударственные организации (НГО), часто ассо-

цированные с политическим руководством. Поэтому подлинная система управления современным миром не выстраивается вокруг национальных государств, хотя последние никуда не деваются. «Политическое управление осуществляется в сети политических институтов, которая делится своим суверенитетом в различной степени и перестраивает себя в переменной геополитической геометрии» [Ibid.].

Новые коммуникационные технологии также способствуют деятельности комплексного сетевого государства, но именно способствуют, а не определяют её. Переход от национального к сетевому государству – это организационный и политический процесс, направляемый изменениями в политическом менеджменте, представительстве и доминировании в условиях сетевого общества. Поэтому сетевое общество – это не будущее, которое нас ожидает, не следующая ступень прогресса человечества, связанная с новой технологической парадигмой. Это наше нынешнее общество, представленное в разных точках мира в разной степени и в разных формах, в зависимости от истории и культуры. «Любая политика, любая стратегия, любой гуманитарный проект должны исходить из этого основополагающего факта. Это для нас не направление движения, а пункт начала движения, к чему бы “мы” ни хотели прийти – будь это рай, или ад, или просто отремонтированный дом» [Ibid., p. 16].

Однако национальные правительства, как утверждает Кастильс, часто относятся к Интернету двусмысленно. Они охотно принимают его преимущества, но, в то же время, боятся потерять контроль над информацией и коммуникацией – на чём всегда держалась власть. Принять демократию в сфере коммуникации – значит принять прямую демократию: то, чего не принимало ни одно государство в истории. Любая попытка переопределить права собственности угрожает средоточию легитимности капитализма. Принимая, что пользователи суть производители технологии, мы бросаем вызов власти эксперта. «Поэтому инновационная, но прагматическая политика должна будет найти средний путь между тем, что в данном контексте социально и политически осуществимо, и совершенствованием культурных и организационных условий творчества, на котором основаны инновации, а следовательно и власть, благосостояние и культура в сетевом обществе» [Ibid., p. 20].

## Вертикальная и горизонтальная организация

Со времён Аристотеля человек определяется как, прежде всего, ζῷον πολιτικόν – общественное животное. Знаменитый тезис Маркса о «совокупности общественных отношений» как сущности человека в её действительности продолжает и развивает ту же мысль: то, что человек есть, существенным образом определяется способом его социальной организации. А социальная организация, в которую включён современный человек, характеризуется как увеличивающейся сложностью, так и нарастающей глобальностью.

Обычно авторы, пишущие на эту тему, пытаются объяснить глобализацию как примету наших дней, как комплекс процессов, ставших возможными на нынешнем этапе технологического, экономического и политического развития человечества.

Масштабное внедрение и освоение ЦКТ в нашу эпоху кардинально меняет лицо западной цивилизации, смещая баланс в сторону сетевых форм общественной самоорганизации. Как показано Кастельсом, на сетевых принципах перестраиваются финансовые и фондовые рынки, компании всё чаще переходят от формы вертикально управляемых корпораций к сетям независимых бизнес-единиц, связанных отношениями собственности или франшизы, что позволяет применять гибкие стратегии при выходе на новые рынки. В политической сфере всё большее значение приобретают горизонтальные связи между регионами, департаментами и негосударственными организациями. Все эти новые экономические и политические связи с лёгкостью преодолевают национально-государственные границы, создавая феномен глобализации в её современных ненасильственных формах.

В этой интересной концепции я не согласен с двумя пунктами. Первое – это утверждение Кастельса, что сетевое общество необходимо предполагает соответствующую технологическую инфраструктуру. И второе – это то, что глобализация, как следует из его определений, может иметь место только в рамках сетевой парадигмы как распространение последней до границ мира. Далее я надеюсь показать, что (1) в истории имели место случаи выхода сетевых моделей организации за национальные рамки в те эпохи, когда о современных технологических возможностях не думали даже самые смелые мечтатели. Более того, не имея нынешней

экспертизы в области электроники и микрочипов, участники тех сетевых проектов, тем не менее, рождали новые технологии – например, финансовые – на доступном им уровне, наглядно демонстрируя гибкость и креативность этой формы организации. И, кроме того, я собираюсь отстаивать тот тезис, что (2) вертикальная, имперская форма глобализации – это вполне реальная модель, которая реализовывалась в прошлом, и, скорее всего, реализовалась бы в будущем, если бы не конкуренция со стороны более гибкой сетевой структуры, действительно, решающим образом усиленной сетевыми информационными технологиями.

В общем и целом я рассматриваю глобализацию как продолжение естественной экспансии социальных систем, многие из которых в меру сил и эффективности стремятся (и, по-видимому, всегда стремились) стать глобальными. Различные социальные системы предлагают различные модели экспансии, которые обобщённо можно разделить на вертикально и горизонтально структурированные (в дальнейшем, для краткости, – вертикальные и горизонтальные). Вертикальные модели предполагают подчинение всё большего количества управляемых элементов единому управляющему центру. Горизонтальные модели основаны на формах и правилах взаимодействия, выработанных изначально для небольшого количества одноуровневых элементов, которые (формы и правила) масштабируются по мере охвата системой всё большего числа агентов.

Этот принцип можно пояснить с помощью компьютерной аналогии. Как известно, компьютерные сети подразделяются на одноранговые и сети с клиент-серверной архитектурой. Последние предполагают неравноправность участия вычислительных машин в сети. Большая их часть является рабочими станциями, которые могут выполнять самые различные задачи, но которые оказываются объединёнными в единую сеть исключительно благодаря подключению к особой привилегированной машине – серверу. У сервера, среди прочих, есть некие исключительные функции, присущие только ему. Это, во-первых, контроль сетевого протокола и сетевых сервисов, а во-вторых, исключительное право «собственности» на некоторые информационные ресурсы (файлы, базы данных, программы). Прямое подключение рабочей станции к любому другому компьютеру сети не означает включение её в единую

сеть. Только взаимодействие с сервером по известному ему протоколу позволит ей связываться с другими рабочими станциями в тех рамках, которые предопределены настройками сервера.

Такая архитектура сети даёт определённые преимущества. В частности, она обеспечивает простоту контроля процессов и постоянство размещения информационных ресурсов, что важно, например, в корпоративных системах. Вместе с тем, ей присущи и определённые ограничения. Так, для участия в такой сети необходимо определить место компьютера в общей иерархии: он должен быть настроен или как рабочая станция, или как сервер. Кроме того, объём и скорость доступа к ресурсам по всей сети ограничены мощностью сервера и не растут при подключении новых ресурсов. И самое болезненное: падение сервера влечёт за собой неработоспособность сети.

В отличие от клиент-серверных, одноранговые сети, называемые также «peer-to-peer», основаны на равноправии и равнофункциональности участников. Простейшие одноранговые сети создаются при помощи соединения двух или более компьютеров с использованием несложных сетевых протоколов, однако их возможности сильно ограничены и обычно сводятся к совместному использованию периферии (например, принтеров) и выхода в интернет. Фактически такие сети являются объединением рабочих станций, владельцы которых не могут позволить себе сервер.

Качественный скачок, однако, произошёл в своё время с появлением сложных peer-to-peer протоколов, на основе которых были созданы, скажем, файлообменные сети. В сложной peer-to-peer сети происходит объединение ресурсов (например, доступа к файлам) в строгом соответствии с определёнными правилами. Усложнение таких сетей приводит к появлению в ней особых узлов (трекеров), которые при желании можно рассматривать как аналоги серверов, но которые отличаются от последних тем, что не владеют никакими сетевыми ресурсами (протоколами, программами, файлами), а лишь выполняют функцию диспетчеров, облегчая поиск ресурсов другими участниками.

При ограниченности задач (которые сводятся, например, к синхронизации определённых файлов на многих компьютерах по индивидуальным запросам) такая сеть оказывается значительно эффективнее клиент-серверной в работе и устойчивее по отношению



ко внешним угрозам. Peer-to-peer сети работоспособны при любом количестве узлов, а с приходом новых участников мощность сети увеличивается. Администрирование такой сети осуществляется совокупным поведением пользователей. Чтобы вывести одноранговую сеть из строя, нужно уничтожить её всю, или большую её часть.

Социальные аналогии в этом примере просматриваются достаточно очевидно. Однако один из тезисов, защищаемых здесь, состоит в том, что в данном случае мы наблюдаем не просто аналогию, но родственные явления, поскольку социальные взаимодействия имеют информационную природу. Впервые на философском уровне эта идея прозвучала в классической работе Питера Уинча [*Уинч 1996*] (1958, русский перевод – 1996): «...социальное взаимодействие плодотворнее сравнивать с обменом идей в разговоре, чем со взаимодействием сил в физической системе» [Указ. соч., с. 96].

Задумаемся, в чём состоит принципиальная разница между физическими взаимодействиями в природе и коммуникацией («обменом идей в разговоре») рациональных агентов. В первом случае мы предполагаем некую неизбежность наступления событий, которые являются следствиями других событий – причин, – если их связь обусловлена «естественными законами». Во втором случае, во-первых, взаимосвязь событий не является столь жёстко причинно-обусловленной: усвоенная в разговоре «идея» может сформировать предрасположенность к действию, но не обязательно вызвать само действие. Во-вторых, если физическое взаимодействие представляет собой непосредственный обмен веществами или энергиями, которые в процессе обмена выступают тем, что они есть, то в процессе коммуникации агенты обмениваются некими «представителями» тех предметов, по поводу которых осуществляется коммуникация: представителями, которые Уинч в духе классических традиций именуется «идеями». С точки зрения современных семиотических теорий «идеи» представляют собой значения знаковых выражений, существующие как конвенции в рамках определённых лингвистических сообществ и требующие «понимания» – интерпретации в рамках существующих систем конвенций. По этому поводу Уинч замечает: «Его [социолога. – *И.М.*] понимание социального феномена больше похоже на понимание инженером деятельности своих коллег, чем на понимание инженером механических систем, которые он изучает» [Указ. соч., с. 66].

Однако, если некоторые случаи обмена знаковыми выражениями действительно подпадают под расхожий концепт «общения», т. е. обмена информацией с помощью знаков, который не предполагает неизбежности наступления определённых событий, то другие примеры знакового взаимодействия хорошо описываются теориями перформативных высказываний [*Остин 1986*] в том смысле, что такой обмен знаками или передача знакового сообщения сами по себе являются социальным актом: присягой, наречением, сложением полномочий и т. п. Я полагаю, что сфера применимости теории перформативных высказываний может быть расширена за счёт включения в эту сферу денежного оборота: если понимать деньги как конвенциональный знак обладания материальными ресурсами, то их передача фактически означает передачу определённой меры этих ресурсов. Из этого следует, что модель «обмена идеями в разговоре» не является универсальной для понимания социальных взаимодействий. Безусловно, всякое общение является социальным взаимодействием, но не всякое социальное взаимодействие является общением в расхожем смысле слова. Значительная часть таких взаимодействий представляют собой перформативные акты, т. е. собственно события, а не сообщения о событиях. От физических же событий их отличает неперемutable использование знаков, требующих интерпретации.

Следовательно, знаки и навыки их интерпретации и есть «платформа», на которой строятся социальные системы, они суть «материя» этих систем в аристотелевском смысле слова.

В принципе можно было бы говорить о сильной и слабой интерпретации идей Уинча. В первом случае мы понимаем его идеи таким образом, что любое социальное взаимодействие и есть «обмен идеями». Во втором случае мы считаем, что социальные взаимодействия включают в себя обмен знаковыми сообщениями, но не сводятся к ним. Но, присмотревшись внимательнее, мы видим, что логическое отличие слабой интерпретации от сильной не столь существенно: не всё, что происходит в обществе, сводится к обмену знаковыми сообщениями, но именно использование знаков превращает события в случаи социального взаимодействия. Социальная ткань создаётся из «нитей» наших общений, которые состоят в том числе из перформативных высказываний.

## Империи и сетевые общества в истории

Таким образом, при помощи компьютерных аналогий и общих соображений о знаковой природе социальных взаимодействий мы формулируем концептуальную основу для понимания процессов экспансии социальных систем, которые в определённых условиях предстают как процессы глобализации. Если общество по сути своей – информационная система (здесь предполагается обсуждение соотношения понятий знака и информации, которое мы вынужденно оставляем за скобками), то естественно предположить, что, аналогично компьютерным сетям, оно может быть структурировано вертикально – вокруг единого центра управления и распределения ресурсов или горизонтально – как сеть равноправных и относительно независимых центров, связанных друг с другом едиными правилами, стандартами, технологиями, а также, естественно, ценностями и целями. Учитывая исторические реалии, вертикальные социальные системы мы будем называть *империями*, а горизонтальные, за неимением лучшего термина – *сетевыми структурами* (имея в виду их внутреннее устройство, а не компьютерную оснащённость).

Эти два вида социальных систем предлагают две различные модели экспансии, пределом которой является глобализация. В первом случае речь может идти о расширении наиболее сильной из имеющихся империй до границ цивилизованного мира. Самые яркие примеры – империя Александра Македонского и Римская империя. Подобные же интенции привели к провалу наполеоновскую Францию и третий рейх. Напротив, общества, организованные в основном по сетевому принципу, не стремятся к подчинению новых пространств единому центру власти, но стараются вовлечь как можно больше игроков в игру по своим правилам. Удачная сетевая организация представляет собой гибкую и самонастраиваемую систему, рациональность действий которой обусловлена правильным балансом интенций её элементов, который, в свою очередь, обеспечивается рациональностью правил. Такой системе не требуется единая управляющая инстанция, централизованное планирование, вертикальная иерархия. Напротив, чем шире круг доступных опций у каждого элемента, тем больше число возможных состояний системы в целом и тем значительнее, следовательно, её адаптивный ресурс.

Первые империи (Месопотамия, Египет, Китай) выросли из простых «одноранговых» малоэффективных сообществ за счёт превращения вождества в устойчивые властные центры. Они сделали производство и управление более эффективными, а также позволили упорядочить информационные процессы, такие как развитие носителей и хранилищ информации, создание первых систем социальной сертификации знаний и сообщений. Известно, что именно имперские образования чаще всего выступают в качестве условий распространения систем письменности на большие территории, формирования «литературных» национальных языков, которые постепенно замещают собой племенные и региональные диалекты. Именно империи формируют спрос на стройные и в высокой степени стандартизированные (канонизированные) идеологические системы (мифологии, религии), которые на первых порах играют роль эффективных алгоритмов отличия «правильного», социально сертифицированного содержания, от «ересей» и «заблуждений». Сравнительная эффективность таких систем достаточно высока, поскольку понятно, что само наличие правил в общем случае практически важнее истинности онтологических допущений, лежащих в их основе.

Властные центры империй очевидно играют роль «серверов» своих информационных систем, поскольку являются владельцами таких важных ресурсов, как язык, письменность, деньги и религия. Другие узлы системы могут функционировать, только получив доступ к ресурсам имперского центра. Крах действующего «сервера» автоматически превращает их в безмолвные и бесхозные объекты, которые могут «ожить» и «заговорить», только будучи подключёнными к другому имперскому центру. Хорошей иллюстрацией этого тезиса может служить история Восточной Европы от Батые до падения Берлинской стены.

Альтернативная архитектура социальных систем, а следовательно, и альтернативная модель глобализации, появилась в эпоху греческой классики [*Nederveen Pieterse 2012*]. Будучи кабинетным философом, я вынужден позаимствовать факты и обобщения у других исследователей – историков, социологов и антропологов, – позволяющие предположить, что классический период древнегреческой цивилизации являет собой достаточно очевидный пример сетевого общества, построенного не на базе ИКТ, а с

опорой на торговые сети и финансовые технологии. Как и в нашу эпоху, в конгломерации греческих полисов сетевое общество не явилось в химически чистом виде, но было разбавлено окружающими греческий мир империями, а также угнездившимися в нём олигархиями и тираниями. И тем не менее, многое говорит за то, что ойкумена древних греков росла и крепла по правилам сетевых взаимодействий, а не вертикального управления. Момент выбора именно этого направления развития многие историки относят к «тёмным векам»: «В Темные века этот принцип [единоначалия] еще сохранялся, правда, в весьма уже ослабленном виде, в лице глав племенных военных товариществ – базилиевсов... Ликвидация этой пережиточной царской власти означала для греков окончательный разрыв с тем типом развития, который восходил (в плане именно типологическом) к великим восточным монархиям» [Фролов 2004, с. 39].

В 1990–2000-х гг. появились публикации историков и археологов, где всерьёз обсуждаются признаки глобализации в древнем мире<sup>43</sup>. Причём если одни исследователи пытаются увидеть в разнородных социальных, культурных и экономических явлениях зачатки сетевых взаимодействий, преодолевающих племенные и национальные границы, то другие прямо обращаются к империям, в основном древневосточным, в поисках первых волн глобализации. Как ни странно, в числе последних оказался убеждённый последователь Кастельса, антрополог Эйстер ЛаБьянка. В предисловии к коллективному сборнику «Связность античного мира: глобализация как долгосрочный исторический процесс (подходы к антропологической археологии)» он прямо утверждает, что древние империи «явились изначальными факторами глобализации, наряду с распространением великих мировых религий. Некоторые из этих институций были столь мощны, что могли навязывать языки коммерческих транзакций, подобно сегодняшней глобализации и информатизации через посредство английского...» [LaBianca Scham 2006, р. 2]. Иными словами, экономическая и военная мощь того или иного имперского образования способствовала распространению порождённых им стандартов коммерческих операций, социальных взаимодействий и культурных форм за его пределы, подготавливая

<sup>43</sup> Интересный обзор работ на эту тему см. в [Nederveen Pieterse 2012].

новые территории к поглощению – этот метод экспансии сегодня принято называть *soft power*. «Экспансионистское давление древних государств и империй, – пишет далее ЛаБьянка, – могло быть связано с их коммерческими операциями, а “сердца и души” – равно как и кошельки – исторически завоёвывались, прежде чем [военные] конфликты и завоевания возникали в поле зрения, заставляя предположить, что корпоративная и национальная “тирания” потоков, характеризующая глобализационные процессы сегодня, не нова [в истории]» [Ibid.]. Согласимся с автором в том, что империи активно (или, наоборот, неявно) экспортировали свои валюты, коммерческие традиции, языки и религии, что расширяло их горизонт до границ земель гармонизированных с ними варваров, а в их представлении эти границы и были границами обитаемого мира.

Помимо «мягкой силы» могущественных империй, ЛаБьянка выделяет ещё два фактора античной глобализации: «Подобно тому, как Сеть [здесь имеется в виду Интернет. – *И.М.*] соединяет разрозненные идентичности и одновременно усиливает как индивидуализм, так и коллективизм, другие институты – такие как торговые сети и религиозные паломничества – на протяжении многих веков поддерживали или были использованы для поддержания или партикуляристских, или универсалистских взглядов...» [Ibid.]. Таким образом, торговля и мировые религии выступили своего рода сетевыми дополнениями имперских образований, способствуя территориальному расширению последних. Как мы увидим далее, эти сетевые структуры, будучи формально ничьими, тем не менее, мягко контролировались империями и существовали благодаря им.

ЛаБьянка продолжает: «В последней части трилогии “Конец тысячелетия” Кастельс говорит о дилеммах современности и о национальных государствах в условиях кризиса, предполагая, что синтез процессов, которые сопутствуют глобализации, технологиям и конструированию идентичности – таких как крах государственного капитализма, наступление революции киберпространства и формирование партикуляристских социально-культурных движений – создал “новое общество” в котором мы живем сегодня. Авторами настоящих работ было установлено, что эти процессы в прошлом принимали другие формы – создание и разрушение торговых путей и монополий, другие технологические революции и, вне всякого сомнения, культурные и общественные движения» [Ibid.].

Иными словами, проецируя концепцию Кастельса в эпоху великих империй Востока, мы видим те же механизмы глобализации, но без «сетевое общества». Может быть, действительно понадобилась революция ЦКТ XX–XXI вв., чтобы сетевые субструктуры возобладали над имперской парадигмой? Это видение, лежащее в основе теории «сетевое общества», вряд ли поможет объяснить феномен греческой цивилизации классического периода: децентрализованное сообщество вольных городов различной формы правления, которое оказалось способным создать процветающую экономику, великую культуру и развитые формы общественной жизни. Попытаемся разобраться в том, что сделало возможным этот феномен и что привело его к упадку, но сначала рассмотрим некоторые исторические и экономические предпосылки греческой цивилизации.

В VII в. до н. э. лидийцы начали чеканить монеты из электрума – природного сплава золота и серебра. Некоторые исследователи считают, что изначальное назначение этих артефактов не предполагало использование их в качестве меры стоимости: возможно, они символически обозначали качество сплава – количественное соотношение металлов. Экономика же в основном основывалась на дарении и не предполагала понятия эквивалентности обмена. Аурелио Мадрид пишет: «Монеты трансформировали способ коммуникации людей с миром и изменили значение устаревших способов обмена... Устойчивость к этой новой форме обмена коренным образом ускорила обменный процесс, а также обесценила давние аристократические традиции обмена подарками. Люди использовали монеты в обмене, который быстро стал более демократичным и уравнивающим...» [*Madrid 2013*]. «Экономика дарения» – один из любимых сюжетов социальных и политических антропологов, который показывает, что эквивалентный обмен – сравнительно позднее изобретение. В далёком прошлом – а у некоторых примитивных народов так дело обстоит и сейчас – обмен подарками был не только господствующей формой экономических связей, но и способом выстраивания социальной иерархии: выше оказывался тот, кто способен подарить больше. На этом фоне изобретение монет – точнее изобретение нового способа их использования – оказалось социальной революцией, создавшей экономику в современном понимании слова.

Автор продолжает: «Благодаря этим примерам становится ясно, что акторы-люди в своей вновь обретенной связи с акторами-монетами вынуждены были заметно скорректировать и соизмерить свои способы взаимодействия с миром. Эти небольшие металлические меры стоимости изменили отношения людей к обмену и торговле за счет оптимизации процесса. Монеты и люди теперь причинно связаны. Их действия были когда-то неизведанными и внушающими подозрение. В настоящее время мы больше не оспариваем их место, потому что эта деятельность была зафиксирована и встроена в нашу капиталистическую сеть» [Ibid.]. Однако, похоже, эта «капиталистическая сеть» в основе своей сформировалась ещё в период греческой архаики, когда Лидия с её экономическим изобретением подчинила себе греческую Ионию – наиболее цивилизованную и окультуренную область греческого мира той эпохи. Характерно, что ионийские города Анатолии, связанные общими мистериями и ритуалами не только между собой, но и с ионийцами Аттики, не образовали политического единства даже в форме конфедерации, но наслаждались полной независимостью друг от друга, объединяясь только для отражения внешней агрессии. Даже предложение Фалеса Милетского, одного из Семи мудрецов, о формировании политического союза было ими отвергнуто. Освоение ионийцами технологии эквивалентного обмена при помощи монет означало, на мой взгляд, программирование сети на осуществление типичных операций в типичных условиях при возможности самообучения. Промышлявшие до этого больше морским пиратством и досаждавшие оседлым не-греческим обитателям Анатолии ионийцы за непродолжительное время сами превратились в профессиональных торговцев.

Сохранив культурные связи с ионийцами на западном берегу Эгейского моря, в Аттике, анатолийские ионийцы, видимо, способствовали распространению сетевой матрицы экономических и социальных отношений на запад. Интересное замечание присутствует у Плутарха, правда, в главе о Тесее, т. е. о значительно более ранних временах: Тесей «впервые выделил сословия благородных, землевладельцев и ремесленников, и благородным предоставил судить о богопочитании, занимать высшие должности, а также учить законам и толковать установления божеские и человеческие, хотя



в целом как бы уравнивал меж собою все три сословия: благородные превосходили прочих достоинством, землевладельцы полезным трудом, ремесленники численностью [*Плутарх 1994*, Т. I, § 25]. Учитывая географические особенности Аттики и Пелопоннеса, можно предположить с высокой степенью вероятности, что доля ремесленников здесь оставалась преобладающей и VII в. до н. э., поскольку не было и нет там равнинных территорий в количестве, достаточном для развития крупных земледельческих хозяйств. А ведь именно обширные аграрные площади представляют собой хорошую экономическую основу для империй: земледельцы физически никуда не могут перенести своё главное средство производства, оно прикрепляет их к определённой месту, оно же не требует слишком сложной математики экономического взаимодействия: продукт делится на часть, предназначенную для потребления, часть, предназначенную для уплаты той или иной формы налога, и часть, предназначенную к обмену. Причём во всех трёх случаях размер части может быть установлен произвольно или ситуативно, и, следовательно, нет необходимости во всеобщем и сертифицированном эквиваленте.

Ремесленник, в отличие от земледельца, привязан только к источникам сырья и рынкам сбыта, т. е. принципиально более мобилен, а следовательно, в значительно меньшей степени зависим от локальных властных отношений. Кроме того, его продукт часто штучен и уникален, его оценка зависит от конкретной ситуации на конкретном локальном рынке, и продавец, таким образом, нуждается в точной количественной форме её выражения. Кроме того, география его поставок по понятным причинам значительно более широка, продукт может достичь весьма отдалённых областей, где не будет привычных натуральных эквивалентов, просто потому что там они не производятся. То есть ремесленник, по сравнению с земледельцем, это сравнительно свободный, экономически независимый актор, готовый взаимодействовать со своим рынком по формальным правилам и участвовать в глобальных товаропроводящих сетях, если таковые имеются.

Согласно Плутарху, Тесей совершил едва ли не первый в греческой истории синойкизм – объединение родовых поселений в единый город-государство, обходя при этом «дем за демом» и обещая сложить с себя царские полномочия ради всеобщего ра-

венства. Выполнив обещание, он основал афинскую демократию, усовершенствованные принципы которой потомки современных ему жителей Аттики привезли в Ионию. И там, спустя примерно 600 лет после полумифических времён Тесея, они позаимствовали у своих лидийских врагов-партнёров первую финансовую технологию. Я думаю, Аурелио Мадрид несколько ошибается, рассматривая монеты как некую автономную сеть, наряду с человеческой, наделяя их тем самым какими-то мистическими свойствами. Монеты, которые, возможно создавались с целями, отличными от эквивалентного рыночного обмена, идеально подошли в качестве зримого воплощения формальных правил такового, которые – правила, – собственно, и создали рынок в его сегодняшнем понимании. Причём не только локальный, но и глобальный, поскольку через короткое время монеты стали чеканить и в Италии, и в Индии, и трудноразрешимая задача эквивалентного обмена собственного изделия на незнакомый экзотический продукт в дальних странах свелась к значительно более простой задаче определения валютно-обменных курсов.

Так, исторически случайно возникшая децентрализованная самоуправляющаяся общность, которая в иных условиях была бы поглощена сильными вертикально организованными образованиями, на многие века превратилась в мощную развивающуюся и расширяющуюся цивилизацию, определившую лицо нескольких эпох и в значительной степени предопределившую цивилизационный каркас современного Запада, – благодаря преобладанию ремесленников среди населения и удачно (и, видимо, столь же случайно) найденным финансовым технологиям.

Эллада по историческим причинам формировалась как содружество независимых и равноправных греческих полисов, связанных такими унифицированными ресурсами, как деньги, знания, язык и мифология. Города возникали и гибли, враждовали и образовывали союзы, но жизненно важные информационные ресурсы оставались распределёнными между многими центрами, некоторые из которых были чуть сильнее, другие чуть слабее, но ни один не был имперским.

Широкая заинтересованность в экономической прибыли может быть обнаружена в наиболее энергичных тогда государствах, по крайней мере, среди городских элементов; к 500 г. до н. э. греки, хотя они и были “рассе-

яны по многим краям” (Диан Хрисостом. Речь 36. 5), оказались связанными в одной относительно развитой торговой системе [Бордмэн Хэммонд 2007, с. 508].

Греческой конфедерации в отведённое ей историческое время удалось стать достаточно сильной, чтобы противостоять вертикально структурированной империи персов, но не удалось победить в эффективности нарождающуюся империю Александра, которая в конце концов её и поглотила.

Трудно однозначно назвать причины гибели этого первого в истории сетевого проекта. Возможно, сетевой характер греческой цивилизации был, если можно так сказать, вынужденным: ни у одного полиса не было достаточно сил и ресурсов – военной мощи, сильного харизматического лидера – для того, чтобы подчинить себе все остальные центры влияния. Очевидно, что основным экономическим ресурсом в то время (как, впрочем, и много позже) была земля. На больших равнинах выигрывали социумы, которым удавалось сконцентрировать наибольшие земельные ресурсы под единым управлением. Так возникли первые империи.

Джосайя Обер в статье «Что древние греки могут рассказать нам о демократии» ссылается на работу социологов Роберта Флека и Эндрю Хансена [*Fleck Hanssen 2006*], утверждая, что они «разработали экономическую модель для архаической Греции, которая предсказывает, что демократические институты будут расширяться там, где они сглаживают важные проблемы несогласованности [приоритетов тех, кто принимает решения,] во времени и, таким образом, стимулируют инвестиции. Ключевым экзогенным фактором, который Флек и Хансен определили как влияющий на несогласованность во времени, является география: в регионах (таких, как основная территория Спарты), где большие открытые равнины обеспечивают эффективный мониторинг труда, демократия не может развиваться, поскольку богатства могут быть получены путём командования и управления. В других регионах, где, как на территории Аттики, пересеченная местность делает эффективный мониторинг труда более сложным, демократические институты обеспечивают необходимые стимулы для устойчивого экономического роста. Модель может быть проверена путем расширения доказательной базы на другие города-государства» [*Ober 2008*].

Греческая цивилизация вызревала на полуострове, в основном покрытом горами, с сильно изрезанной береговой линией. Это место плохо подходит для земледелия, но хорошо – для морской торговли. Пространство греческой цивилизации – это берега Пелопоннеса и южных Балкан, острова и удалённые колонии на ионийских, италийских и понтийских берегах. Пожалуй, единственные экономические отношения, которые связывали далёкие друг от друга грекоговорящие районы – это торговля и чеканка монет. Все эти обстоятельства налагали на рост греческого мира определённые пределы. Незавидная судьба Афинского морского союза, классовые противоречия внутри Афин и союзных полисов, политическая и военная борьба между городами – всё это ослабляло хрупкую греческую конфедерацию и свидетельствовало о том, что сеть распадается. В таких условиях появление сильного имперского соседа, имеющего интересы на греческой территории, неминуемо должно было привести греческую классику к краху.

Дальнейшая история, как мы её знаем, – это история сменяющих друг друга вертикальных государственных образований: империя Александра, Рим, Византия, Священная Римская империя Карла Великого. Все они пережили взлёты и падения и завершили своё существование в различных исторических обстоятельствах.

Многие исследователи справедливо рассматривают глобализацию как весьма длительный процесс, охватывающий большую часть человеческой истории [Martell 2010, p. 45]. Время, в которое живём мы и которое с некоторыми оговорками можно было бы назвать посткапиталистическим, позволяет, оглянувшись назад, увидеть истоки и начала современных процессов в сравнительно более робких движениях, направленных на структуризацию и обеспечение международного доступа к пространствам цивилизаций и пространствам между цивилизациями.

Согласно Бейли [Bayly 2004, p. 42–44], архаичная глобализация основана на трех принципах: универсализация империй, расширение мировых религий и рост лекарственных знаний. Завоевательные походы монархов позволили солдатам обмениваться товарами с жителями удалённых регионов, что способствовало экстенсивному росту и интенсификации социальных и экономических отношений. Ещё одним важным триггером архаичной глобализации стали религиозные паломничества. И не в меньшей степени тако-

вым стала забота о здоровье, которая предполагала поиск новых лекарств в далёких землях, что дополнительно привело к созданию и укреплению новых торговых путей, в особенности ведущих в Китай за экзотическими разновидностями чая.

Капитализм возник и развивался на севере Европы, но он вряд ли был возможен без торговых путей, в большинстве своём сформировавшихся на Востоке и ведущих на Восток<sup>44</sup>. Эти торговые пути представляли собой результат предыдущих волн глобализации – античной и средневековой – когда обмен товарами, мифами и знаниями (прежде всего, математическими и медицинскими, имеющими утилитарное, а следовательно, и кросс-культурное значение) приводил к формированию сетевых субструктур, которые вынуждены были довольствоваться статусом симбионтов могущественных империй (за исключением рассмотренного нами периода греческой классики).

Международная торговля сыграла важную роль в обмене культурными, религиозными и художественными ценностями, который имел место между основными центрами древних цивилизаций в Европе и Азии. Некоторые из этих торговых путей существовали уже на протяжении веков, но к началу I в. н. э. купцы, дипломаты и путешественники теоретически могли пересечь древний мир из Великобритании и Испании на западе до Китая и Японии на востоке. Через торговые пути осуществлялась передача сырья, продуктов питания и предметов роскоши из регионов, где они имелись в избытке, в другие регионы, где они были в дефиците. В некоторых регионах была монополия на определенные материалы или товары. Китай, например, поставлял Западной Азии и Средиземноморью шёлк, а специи привозились в основном из Южной Азии. Эти товары доставлялись на огромные расстояния – на вьючных животных или на кораблях по морю – вдоль Шелкового и Пряного путей, которые были главными артериями, связывающими древние империи Старого Света. Еще один важный торговый путь, известный как Путь благовоний, контролировался арабами, которые везли ладан и смирну верблюжьими караванами из Южной Аравии.

Города вдоль этих торговых путей наживались на услугах, предоставляемых торговцам, и играли роль международных рынков. Некоторые из них, такие как Пальмира и Петра на окраинах

<sup>44</sup> См.: [Rossi 2008; 33–36; Abu-Lughod 1991; 47].

Сирийской пустыни, процветали в основном в качестве центров обслуживания караванов и охранных постов на торговых путях. Кроме того, они стали центрами культурной и художественной жизни, где люди различных этнических и культурных традиций могли встречаться и обмениваться идеями.

Торговые пути были главными каналами коммуникации древнего мира. Новые изобретения, религиозные верования, художественные стили, языки, и социальные обычаи, а также товары и сырьё передавались людьми, передвигавшимися из одного места в другое для ведения бизнеса. Подобные культурные пересечения находят свое отражение, например, в скульптурных стилях Гандхары (современный Пакистан и Северная Индия) и Галлии (нынешняя Франция), т. к. оба региона испытали влияние эллинистических стилей [*Department 2000*].

Нетрудно заметить, что торговые пути и возникающие вблизи их города, жизнь которых в основном была связана с обслуживанием движения товаров, представляли собой формирующуюся субсеть, которая в целом не была подвластна ни одной империи, но представляла собой очевидное горизонтально организованное единство. На протяжении едва ли не всей известной истории человечества империи с их армиями и бюрократиями и сети с их узлами и связующими каналами образовывали два параллельных мира, населённых одними и теми же обитателями.

В своей книге, заметно повлиявшей на основы нашего видения экономической и социальной истории человечества [*Abu-Lughod 1991*], Дженнет Абу-Лугход утверждает, что существовала мировая система торговли, которая на несколько столетий опередила становление современной мировой системы, описанное в теории мировых систем Иммануэля Валлерстайна [*Wallerstein 1974*]. Мировая система, согласно Валлерстайну, начала формироваться в шестнадцатом веке с приходом Португалии и других западноевропейских держав в торговые сети Индийского океана. Система, которую имеет в виду Валлерстайн, находилась в основном под гегемонией Запада. Абу-Лугход утверждает, что с середины XIII по середину XIV в., существовала еще одна мировая система, не имевшая единого гегемона. Все составляющие Старого Света, от Западной Европы до Китая на Дальнем Востоке, а также значительных территорий Африки, в течение этого столетия были

пронизаны торговыми связями. Каждая из этих территорий получала экономические и культурные выгоды от участия в системе. Ни один из участников этого глобализационного проекта не был гегемоном, но каждый вносил необходимый вклад в его устойчивость и развитие. Абу-Лугход полемизирует с идеей уникальности Запада, которая якобы позволила ему доминировать на определённом этапе мировой истории. Если некое государство или группа государств становится центром, а другие образуют периферию, то на первый взгляд логично предположить, говорит она, что группе лидеров было свойственно нечто такое, что позволило ей захватить доминирующие позиции. Но в действительности, утверждает Абу-Лугход, это не всегда верно. Рассматривая системы как на микро-, так и на макроуровне, она показывает, что «внешние геополитические факторы», как правило, играют намного более существенную роль в динамике ядра и периферии, чем уникальные качества отдельных мест.

## Евреи и протестанты

Возникает закономерный вопрос: если Восток объективно был локомотивом торговой глобализации, явно имеющей сетевой характер, то почему сетевое общество в смысле Кастельса стало возможным именно на Западе? В качестве ответа я указал бы на две причины, которые представляются мне наиболее вероятными и уместными. Во-первых, именно Запад – скорее всего, исторически случайно – нашёл формулу, благодаря которой горизонтальная сетевая организация общества превзошла в эффективности вертикальные имперские образования. Эта формула предполагает такое усложнение сетевой структуры, которого достаточно для превращения производства стоимости в массовый, саморегулирующийся и эффективный процесс. Данное превращение, в свою очередь, стало возможным благодаря удачно сложившемуся симбиозу *капиталопроводящей* сети и необходимой для её наполнения *капиталопроизводящей* сети.

Моё видение состоит в том, что феномен западноевропейской цивилизации вырос на основе географически распределённой сети финансовых транзакций, которая сформировалась в новую истори-

ческую эпоху. Эта сетевая структура была усилена протестантской экономикой, основанной на этике трудолюбия и аскетизма, давно и подробно описанной Максом Вебером [*Вебер 1990*]. Призванный религией к трудолюбию и ею же наученный аскетизму, человек зарабатывает много, но не имеет возможности сразу и со вкусом всё это потратить, чтобы не уподобиться «презренным папистам». И тогда на помощь приходит исторически уже сформированная «капиталопроводящая» сеть, управляющая финансовыми потоками. Таковой опорной сетью для нарождающегося западноевропейского капитализма выступили евреи<sup>45</sup>.

Как известно, в результате поражения первого антиримского восстания в Иудее 9–10 числа месяца ава 70 г. н. э. был разрушен Второй иерусалимский храм, и около 600 000 жителей были убиты. Число изгнанных и умерших от голода не определимо. По результатам столь же неудачной для повстанцев Второй Иудейской войны (132–135 гг. н. э.) иудеям было запрещено жить в Иерусалиме под страхом смерти. Следствием этого стало постепенное расселение евреев по европейским и североафриканским берегам Средиземноморья, сопровождавшееся нарастанием религиозного ригоризма, который мыслился как одно из условий национального самосохранения после катастрофы. Той же цели служило формирование автономной судебной системы и системы образования (200–425 гг.).

В эпоху раннего Средневековья евреи оказались чуть ли не единственным этносом, который сохранил со времён Античности технологии и навыки чеканки монет. Монеты христианских королей Европы, сохранившиеся с X–XI вв., часто помечены звездой Давида и/или надписями на иврите, идентифицирующими изготовившего их мастера. Продвинутость в денежных делах и финансовых технологиях, не говоря уже о коммерческих талантах, часто обеспечивала евреям в средневековой Европе, несмотря на известные ограничения, неплохую государственную карьеру и определённые привилегии<sup>46</sup>. Но период относительно плавного развития

<sup>45</sup> Общеизвестно, что честь наиболее полного и ставшего классическим исследования проблемы «евреи и капитализм» принадлежит Вернеру Зомбарту [*Зомбарт 2005*, с. 317–445]. Не имея возможности подробно анализировать его концепцию, я отсылаю читателя к первоисточнику и ограничусь обзором известных исторических фактов.

<sup>46</sup> Впрочем, как пишет Ханна Арендт [*Арендт 1996*, с. 46], подобные привилегии в некоторых странах сохранялись до конца XVII в.



этого народа в направлении постепенной институционализации и интеграции в европейские имперские структуры был снова прерван вмешательством имперской воли.

«Католические короли» Кастилии, вдохновлённые собственными успехами в деле антиарабской Реконкисты, решают, что подвластные им земли должны стать безраздельно христианскими и Гранадским эдиктом от 1492 г. объявляют иудейскую веру вне закона. Её носителям было предписано в течение нескольких месяцев перейти в католичество или покинуть Пиренейский полуостров, фактически лишившись имущества. Поскольку в качестве мер воздействия широко использовались доносы, казни, насильственное изгнание, продажа в рабство и т. п., некоторые историки считают эти события первым в истории Холокостом, имея в виду размеры человеческих потерь. Через несколько лет аналогичный эдикт принимает король Португалии, что кладёт конец компактному расселению евреев на Пиренейском полуострове, имевшему – пусть эфемерные, но всё же – перспективы превращения в национально-культурную автономию. Под влиянием испанских событий положение евреев осложняется в итальянских княжествах и во всём католическом мире, о чём можно судить, в частности, по шекспировской пьесе «Венецианский купец», столь нежно любимой Гиммлером. Евреи массово переселяются на более толерантный север Европы, который примерно через столетие станет протестантским, а также в Османскую империю и страны Северной Африки. Будучи вновь отстранены от службы во властной вертикали, а в ряде случаев и от традиционных местных занятий, превратившись в горизонтально организованное, но практически вездесущее меньшинство, они не могли не создать финансовую сеть. Особенно учитывая, что отдача денег в рост под проценты как минимум не поощряется в рамках христианского традиционализма и прямо запрещена в исламе. Последствия собственной катастрофы им удалось превратить в своё преимущество: теперь христианский или мусульманский купец, возящий товары через континенты, мог пользоваться векселями, кредитами и товарными аккредитивами, поставляемыми транснациональной сетью, «узлы» которой доверяли друг другу благодаря религиозному единству и родственным связям.

В компьютерной науке и практике есть понятие *'backbone'* – опорная сеть, состоящая из узлов и каналов с наибольшей пропускной способностью. Все остальные соединения узлов являются её подсетями. Я склонен думать, что особенным образом организованный еврейский социум выступил опорной сетью нарождающейся капиталистической экономики, поскольку, благодаря изобретённым там финансовым инструментам, эта сеть оказалась способной «прокачивать» через себя и превращать в работающие капиталы протестантские сбережения, растущие благодаря сочетанию трудолюбия и аскетизма.

Безусловно, западноевропейская цивилизация не была сетевым обществом в чистом виде. Сложность её структуры обуславливалась сочетанием имперских институциональных и сетевых элементов социальной организации – к последним можно отнести средневековые города и их союзы, религиозные и рыцарские ордена, территориально распределённую финансовую инфраструктуру, состоящую в основном из еврейских семей. В различные исторические периоды различные сетевые элементы общественной организации то приобретали, то теряли значение, но в целом их роль сводилась к «боковой поддержке» сначала имперских, затем национальных государств, представляющих собой разновидности вертикального идеального типа. Вплоть до пришествия эры ЦКТ сетевые субсоциумы, демонстрируя лучшую адаптивность к сложным и неблагоприятным условиям, в целом проигрывали вертикальным сообществам там, где требовалась быстрая мобилизация ресурсов для решения задач исторического масштаба.

Так почему же эта модель оказалась эффективнее и надёжнее древнегреческой? Попробуем продолжить компьютерную аналогию. Как уже было сказано, одноранговые, горизонтально организованные сети могут быть «гибридными», т. е. включать в себя элементы вертикальной организации там, где необходимо выполнение диспетчерских функций. Появляются сервероподобные узлы, которые индексируют имеющиеся в сети информационные ресурсы и синхронизируют эти данные между собой. Такая организация сочетает в себе скоростные преимущества клиент-серверной архитектуры и надёжность одноранговой. Тогда греческий мир можно уподобить простой одноранговой сети, которая представляет собой не более, чем несколько компьютеров, соединённых кабелем, с ограниченной функциональностью и устойчивостью.

Постсредневековая европейская система имела, конечно, гораздо более сложную архитектуру. Помимо главной формулы роста – протестантские капиталы плюс еврейские сетевые финансовые инструменты – там присутствовали и другие сетевые организации: Ганзейский союз, католические ордена, вольные города, университеты, ремесленные цеха и гильдии. Свою лепту вносила и сложная политическая система: сочетание папской власти, национальных монархий и герцогств, а также вольных городов. Европейцы с самого начала формирования их идентичности тренировались жить в условиях сложнопереpletённой системы экономических, политических и культурных отношений, учась извлекать выгоду из этой сложности. Так, общепринятое ныне различие власти и гражданского общества очевидно происходит из противостояния феодальной монархии и вольного города. Сетевые отношения не были в диковинку для средневекового европейца, и «сетевое общество», что бы ни писал Кастельс [*Castells 2005*, p. 7], возникает не из «информационного» в XXI в. – оно время от времени проявляет себя на протяжении всей европейской истории, сообщая этому макросоциуму известную гибкость и динамизм. С другой стороны, и современный Запад, по мнению Кастельса, не являет собой сетевое общество в чистом виде [*Ibid.*, p. 5].

Итак, я предлагаю рассматривать природу глобализации в концептуальных рамках противопоставления вертикально структурированного «имперского» типа общества и горизонтально-структурированного «сетевого», имея в виду, конечно, что чистых типов в реальности не бывает. Любая социальная система стремится к расширению, только империя делает это, подчиняя единому центру существующие пространства, а сетевая структура – включая новые узлы в существующие протоколы взаимодействия. Так случилось, что европейско-североамериканская модель оказалась наиболее эффективной сетевой организацией и ближе всех подошла поэтому к «границам мира». Именно её экспансия рассматривается сегодня как «глобализация».

В наше время этой тенденции противостоят движения, объединяемые достаточно размытым термином «антиглобализм». На мой взгляд, необходимо различать анархистский антиглобализм, который в большей степени отстаивает идеологию неглобализированных, фрагментарных сетевых обществ, и имперский, или арха-

ичный, антиглобализм. В первом случае мы скорее имеем борьбу внутри сетевой среды, направленную на ограничение крупных, «имперских» в представлении антиглобалистов этого толка, институтов: Всемирного банка, G7 и т. п. Объективно говоря, это борьба за чистоту сетевой парадигмы, против имперских вкраплений, хотя перечисленные институты – скорее сетевые диспетчерские узлы, чем департаменты имперской пирамиды.

Напротив, противостояние сетевой экспансии со стороны централизованных имперских обществ обнаруживает подлинный антагонизм. Структура типичной имперской модели представляется следующим образом: управляющей инстанцией является единый политический центр, который опирается на сакральную идеологию. Последняя, в частности, помогает идентифицировать противника, который должен быть уничтожен, а его ресурсы подчинены имперскому центру. Человеку, интегрированному в вертикальную модель, носителю сакральной имперской идеологии, за видимой экспансией сетевой парадигмы видятся причины и мотивы, не характерные, на самом деле, для неё, но имманентные империям. Так, он готов за рациональной, но децентрализованной сетевой активностью видеть происки никак эмпирически не представленного «мирового правительства» или «закулисы», а за вполне реальными еврейскими (по происхождению) финансами – «жидомасонский заговор». Ему очень трудно понять и принять, что и система в целом, и отдельные составляющие её «узлы» способны действовать рационально, не будучи управляемы из единого центра и не сверяясь с единственно правильной доктриной, и при этом демонстрировать большую эффективность, чем столь любезная его душе централизованная империя.

Основания для большей эффективности сетевых структур по сравнению с вертикально-иерархическими коренятся в свойствах сетей, которые поддаются математическому моделированию<sup>47</sup>. Но эта тема выходит за предметные пределы настоящей книги. Лаколичное объяснение может выглядеть следующим образом: сетевые структуры предполагают распространение некоторой активности или импульсов от одних узлов к другим без каких-либо пространственных или иерархических ограничений. В результате такая система может иметь максимальное число возможных состояний

---

<sup>47</sup> См. об этом [Новиков Кузнецов Губко 2011].

и, следовательно, демонстрировать большую гибкость в приспособлении к среде. Иерархическая система, напротив, основана на структуре, в которой некоторые шаги запрещены, воздействия могут быть направлены только, например, вниз по иерархической лестнице, и т. п. Иными словами, её можно рассматривать как вырожденную сеть, которая характеризуется большей предсказуемостью, но меньшими адаптивными возможностями. По мере усложнения организации и повышения степени рациональности горизонтальных структур, вертикальные неизбежно должны проигрывать конкуренцию.

Часто угрозу, исходящую от глобализации, видят в опасности «смешения культур», в утрате национальными и региональными культурами своеобразия, в превращении уникальных – и, по умолчанию, значительно более «высокодуховных» – локальных культур в усреднённую поп-культуру усреднённого человечества. Осмелюсь предположить, что предлагаемая мною методология может облегчить поиск ответа и на этот вопрос.

Перед империями, поглощающими гетерогенные культуры, всегда стоит «экзистенциальный» выбор: ассимиляция или культурная автономия. В первом случае языковая, этническая и религиозная идентичность поглощаемой культуры уничтожается, что требует времени и дополнительных усилий (как в случае арабских и османских завоеваний, а также ассимиляции «русинов» в Речи Посполитой). Во втором случае устанавливается политическое господство при сохранении культурных автономий (монголо-татарские завоевания, Британская империя, Российская империя – СССР). Надо отметить, что, поскольку все перечисленные империи прекратили существование в исторически обозримой перспективе, сделать вывод о большей эффективности того или иного решения в рамках вертикальной матрицы не представляется возможным. Главное очевидно: при глобализации по вертикальной модели духовная составляющая поглощаемой культуры или уничтожается, или остаётся изолированной в автономном «заповеднике».

Напротив, сетевые структуры способны, на мой взгляд, интегрировать и «переваривать» чужие культуры, сохраняя их целостность и своеобразие, просто потому что любое расширение горизонтальной сети увеличивает её возможности, а не подрывает её «устой» и «скрепы», как в первом случае.

Попробуем сформулировать выводы, истинность которых на основании изложенного представляется если не доказанной, то, по крайней мере, в высокой степени вероятной.

1. Основные модели глобализации, известные в истории, можно представить как естественную экспансию сильных социумов, относящихся к двум возможным видам: вертикально-интегрированному («имперскому») и горизонтально-интегрированному («сетевому»).

2. В ходе исследования были выявлены основные исторические образцы сетевой самоорганизации обществ: греческие полисы, еврейские диаспоры и протестантские общины. В каждом из этих случаев идеальный тип (по Веберу) сетевого общества проявлялся в разной степени и в различных формах. Симбиоз последних двух лёг в основу беспрецедентно эффективной европейской цивилизации.

3. В общем и целом наши выводы лежат в русле концепции сетевого общества Мануэля Кастельса. Пункты нашего расхождения таковы.

– Глобализация может осуществляться не только по сетевой, но и по вертикальной модели.

– Сетевая глобализация и сетевые общества не обязательно основаны на современных информационных технологиях; последние лишь сообщают им решающее преимущество в конкуренции с вертикальными образованиями.

Итак, можно утверждать, что методология предлагаемого мною подхода характеризуется большей аналитичностью по сравнению с существующими теориями:

– сетевое общество концептуально отделяется от сетевых технологий и глобальных процессов;

– вертикальный («имперский») тип социальной организации рассматривается как вырожденная сеть с однонаправленными связями, или как сеть, в которой прямые и обратные связи между узлами имеют неизменно разный вес.

Эта методология основана на идентификации сетевых обществ (в отличие не только от имперских и сословных структур, но и от гомогенных «демократий» и др.) на основе нескольких однозначных признаков:

– отсутствие центра или «вершины» структуры;

- ограниченный набор чётко определённых функциональных состояний отдельных элементов структуры;
- высокая степень адаптивности и обучаемости структуры за счёт способности к ситуативной перенастройке количественных параметров связей между элементами, в общем и целом перенос программного «фокуса» с элементов (узлов) на связи между ними.

## **Когнитивные социальные сети**

Как писал Эвиатар Зерубавел, один из пионеров когнитивной социологии, когнитивная наука исходит из романтического идеала одинокого мыслителя или из универсалистских концепций; когнитивная социология – из социальных норм и условностей [Zerubavel 1999].

Социология КСС изучает, каким образом изменения в информационных последовательностях, количестве источников информации (узлов в информационной сети) и в видах источников (человеческие или технические) могут влиять на доверие к получаемой информации и на процессы принятия решений в сетевой среде. Здесь используются когнитивные модели для прогнозирования поведения идеального человека-исполнителя, измеряется функционирование реального человека в соотношении с этими идеальными моделями и в результате определяется, как обратная связь и обучение могут быть использованы для улучшения поведения человека в области принятия решений. Такие исследования финансируются, в частности, Министерством обороны США.

## **Концепция гиперсети**

Представленная здесь линия рассуждений приводит нас к тому, что сеть нейронов мозга и социальная сеть структурно аналогичны: обе состоят из элементов, умеющих выполнять несложные функции и взвешивать связи с близлежащими элементами. Обе имеют когнитивные надстройки: соответственно, когнитом и КСС.

Если мы имеем машины одной и той же нейронной архитектуры, управляемые разными программами, то между ними возможен интерфейс – библиотека функций, переводящих команды одного

языка в команды другого. Таким интерфейсом между мозгом и обществом выступает язык. То, что мы в нашей культуре называем мышлением, на самом деле представляет собой «внутреннюю речь» (Выготский) – движение смыслов, подчиняющееся явным и неявным правилам языка. Это линейное по своей архитектуре мышление создаёт картины, отличные от того, как на самом деле работает мозг, и от того, как на самом деле устроено общество. Отсюда многие трудно решаемые проблемы эпистемологии и социальной философии.

Сети как математические объекты достаточно хорошо изучены, и это даёт надежду на то, что и социология и психология прибавят в точности своих методов, воспользовавшись этой моделью (что в ряде случаев и происходит). Я же надеюсь выяснить, каким образом сознание может быть объяснено как эффект гиперсетевых взаимодействий. Здесь необходимо пояснить термины «гиперсеть» и «гиперсетевое взаимодействие». В данном случае имеется в виду не просто «сеть сетей», а взаимодействие сетей через некоторые интерфейсы. Необходимость интерфейсов возникает постольку, поскольку разные сети управляются разными программами, и, следовательно, установление прямых связей между их узлами невозможно. Случай с человеческим сознанием – хороший пример. Некоторые психические функции – например, квалиа, – являются функциональным эффектом нейронной сети мозга, тогда как язык и его семантика – функциональным эффектом социальной сети. Прямой обмен между узлами этих сетей невозможен, поскольку в каком-то смысле одна из этих сетей представляет собой узел другой. Поэтому взаимодействие осуществляется через интерфейс – семантически нагруженный язык. Подобным образом интерфейсом между нейросетью мозга и миром физических объектов выступает человеческий чувственный опыт.

В рамках нашей привычной картины мира, несмотря на все искушения, мы не можем представить природу как ещё одну сеть – это было бы слишком решительной революцией в науке. Модель описания и объяснения естественных вещей и явлений сформирована естественствознанием, как оно сложилось: мы имеем объекты, относящиеся к немногочисленным категориям, и управляющие ими естественные законы, которые, в отличие от человеческих, невоз-



можно изменить. И по крайней мере в неживой природе нет места программированию и вариативности. Именно поэтому мозг как нейросеть использует чувственность и чувствительность как простой, встроенный (embedded) и не подлежащий перепрограммированию интерфейс. Напротив, язык представляет собой инструмент сложный и настраиваемый пользователем, изменяемый со временем. Причём изменения эти, как свидетельствует современная лингвистика, вполне изучаемы в русле естественнонаучной парадигмы – как управляемые явно формулируемыми законами, позволяющими, например, обратную реконструкцию архаичных морфем и фонем из ныне имеющих.

*Подобно тому, как нейроны головного мозга образуют сеть, так и элементы общественной структуры складываются в сеть. Между ними существуют интерфейсы – язык который понимается как мозгом, так и сообществом.*

Интересным и озадачивающим выглядит тот факт, что мозг, будучи «компьютером» нейросетевой архитектуры, оказывается инструментом мышления, построенного противоположным образом – как линейное и последовательное логическое или математическое исчисление. Возможным объяснением может быть то, что так понимаемое мышление является функцией не столько мозга, сколько интерфейса между ним и социумом – функцией языка. Поэтому и мыслимый мир, будучи проекцией семантики языка в область, трансцендентную нейросети, оказывается линейно организованным в цепочки причинно-следственных связей. На этом основана вся проблематика эпистемологии: как соотносится линейно организованный язык и производные от него иерархические дедуктивные системы со своими предполагаемыми объективными референтами? Но возможность инсайтов, внезапных озарений, неформализуемого творчества указывает на «другое мышление», которое предположительно может быть понято как внутренняя функция нейросети, случайно формируемая, адаптивная по своей природе и потому недоступная для формализации. Мышление «от языка» доступно для исследования, поскольку оно изначально внешне, будучи функцией интерфейса. «Другое мышление» представляет собой внутреннюю жизнь нейросети и поэтому может быть представлено в форме объекта только при условии резкого изменения исследовательского угла зрения.

Попутно замечу, что, возможно, здесь кроется ключ к правильной интерпретации «сферы возможного опыта» и других кантовских терминов, поскольку очевидно, что чувственный опыт, понятый как интерфейс, прямо отсылает к трансцендентальной эстетике, и то же можно сказать о языковом интерфейсе и трансцендентальной логике. Но это слишком обширная тема, чтобы раскрывать её скороговоркой. Оговорюсь только, что теория гиперсети не обязательно предполагает скептические выводы.

Мозг также использует специальный интерфейс для взаимодействия с тем, что сетью не является: это чувственное восприятие. Чувственные образы аналогичны пиктограммам на рабочем столе компьютера: они не изображают того, с чем связывают нас, но очень удобны для организации взаимодействия с тем, чего мы не видим. Они создаются на основе априорных моделей, поставляемых мозгом, которые многократно уточняются в процессе жизненных взаимодействий. Априорную модель можно рассматривать как информационный запрос (ср. веб-страница, написанная на PHP), изменяющиеся восприятия – как ответ на запрос. Поэтому целостный чувственный образ представляет собой то, что стоики называли «лектон» – содержание осмысленного высказывания. Без этого эмпиризм был бы невозможен, поскольку в опыте не содержалось бы знания.

Согласно некоторым научным концепциям, образы, возникающие в чувственном восприятии, ни в коей мере не являются слепками действительности. На самом деле они являются постоянно уточняемыми моделями, создаваемыми нашим мозгом [Фрит 2010]. Эти модели снова и снова уточняются в соответствии со вновь поступающими чувственными данными. То есть чувственный образ, который мы имеем и в котором мы отдаем себе отчет, является результатом многократных итераций по перестраиванию мозгом имеющихся у него априорных моделей. Как пишет Крис Фрит, «скрывая от нас все бессознательные заключения, к которым он приходит, наш мозг создает у нас иллюзию непосредственного контакта с материальным миром. В то же самое время он создает у нас иллюзию, что наш внутренний мир обособлен и принадлежит только нам. Эти две иллюзии дают нам ощущение, что в мире, в котором мы живем, мы действуем как независимые деятели. Вместе с тем мы можем делиться опытом восприятия окружающего

мира с другими людьми. За многие тысячелетия эта способность делиться опытом создала человеческую культуру, которая, в свою очередь, может влиять на работу нашего мозга» [Там же, с. 37–38].

Непосредственности нашего контакта с материальным миром хватает для практических целей. Но этот контакт зависит от нашего мозга, а наш мозг, даже вполне здоровый, далеко не всегда рассказывает нам все, что знает [Там же, с. 78].

Даже если все органы чувств у нас в порядке и мозг работает нормально, мы все же не имеем непосредственного доступа к материальному миру. Может быть, нам и кажется, что мы непосредственно воспринимаем окружающий мир, но это иллюзия, создаваемая нашим мозгом [Там же, с. 72].

Так мы сформировали представление о «гиперсети» как связи нейросети мозга и социальной сети, в которую включён его владелец. Гиперсети, которая, по моему мнению, является подлинной функциональной основой тех ментальных функций, которые мы относим к человеческому сознанию. Этот теоретический подход возможен благодаря формирующейся на наших глазах «сетевой парадигме»<sup>48</sup>: трансдисциплинарной методологической установке, предполагающей применение математических сетевых моделей для изучения связей нейронов головного мозга, социальных взаимосвязей и новых компьютерных архитектур.

То, что я называю «сетевой парадигмой» – использование математических моделей сетевых взаимодействий для исследования различных объективных феноменов, – демонстрирует теоретическую и практическую эффективность не только в нейронауке, психологии и философии, но и в социальных науках, где различные теории « сетевого общества », социологические исследования социальных сетей, а в последнее время и социальных когнитивных сетей приводят к интересным результатам. Возникает закономерный вопрос о возможности сквозной методологии, основанной на сетевой парадигме и увязывающей исследования социальных и нейроцеребральных сетей в единую междисциплинарную исследовательскую программу.

До сих пор общество мыслилось как система «отношений», но довольно абстрактно. Сеть же даёт конкретную модель отношений (близких – опосредованных, сильных – слабых). И если сознание в

---

<sup>48</sup> Термин «сетевая парадигма» я позаимствовал у моей коллеги Е.И. Ярославцевой [Ярославцева 2007], хотя употребляю его в несколько ином смысле.

принципе мыслимо как функция от системы связи нейронов (нейросети), то точно так же оно может мыслиться как функция социальной сети: каждый индивид (узел), знает то, что ему положено, а «всё» знает только сеть в целом. Очевидно, что именно социальная сеть, а не нейросеть, ответственна за семантику языка, правила и т. п.

Вместе с тем нужно опасаться неоправданных метафизических обобщений: в духе того, что сети лежат в основе жизни, материи, пронизывают собой всю реальность и т. п. Сетевая модель – это только методология, позволяющая строить эффективные правдоподобные теории относительно, возможно, разнородных объектов.

Опишем модель. Сеть мыслится как состоящая из узлов, связей между ними и управляющей программы. Узлы – наименее сложный элемент системы. Узел должен обладать достаточными ресурсами для того, чтобы исполнять несложную программу, не тождественную программе сети. Так, нейрон может находиться в одном из доступных состояний (возбуждения или покоя) и передавать это состояние соседям при определённых условиях. Он также должен эмпирически определять более эффективные связи и делать их более предпочтительными, меняя значения их веса, как это называют математики. Примерно то же можно сказать об узле любой сети – о пользователе Фейсбука, адепте тайного ордена или члене террористической организации. Они все запрограммированы достаточно простыми функциональными связями между типичными условиями и типичными действиями. Они все знают, что должны делать в определённых ситуациях, число которых невелико. Идентичность сети определяется этими программными кодами в значительно большей степени, чем физической природой узлов.

Стандартный пользователь, например, Фейсбука наделён ограниченным набором функций внутри сети: он может публиковать (post), читать (read), выражать одобрение (like), делиться прочитанным (share), присоединяться к группам (join), и т. п. Но даже этого ограниченного набора достаточно для того, чтобы многие из нас проводили в этой сети значительную часть отпущенной нам жизни, со всей серьёзностью относясь к происходящим там процессам.

Можно возразить, что полноценное участие в Фейсбуке предполагает не только владение этими нехитрыми функциями, но и знание, как минимум, двух языков – родного и английского, – погружённость в социальные отношения и политические события,

знакомство с общественными условностями и много ещё чего. Но, если разобраться, каждая из этих компетенций может быть смоделирована как сетевая программа, требующая от узлов сети владения ограниченным набором несложных функций.

И тогда у нас появляется основание обобщить коннекто-когнитивную модель, предложенную К.В. Анохиным до применимости к любым сетям: нейронным, социальным, нейрокомпьютерным. Так, если говорить о социальных сетях, то над сетями, состоящими из взаимодействующих индивидов, надстраиваются когнитивные социальные сети, узлами в которых становятся подсети индивидов, разделяющих определённые верования или компетенции. То, что мы на правильном пути в своих рассуждениях, отчасти подтверждается уверенно развивающимися и хорошо финансируемыми зарубежными исследованиями когнитивных социальных сетей.

\* \* \*

Проговорим же ещё раз основные положения, сформулированные в этой главе.

1. Появление коннекционизма оказалось значительным и, возможно, недооценённым шагом в моделировании и понимании природы сознательных функций. Сетевая модель сознания хорошо представляет его «низкоуровневую» архитектуру, над которой надстраиваются, в том числе, и линейно-символические вычислительные операции, служившие до тех пор единственной парадигмой объяснения высших сознательных функций человека – как в когнитивной науке, так и в философском мейнстриме. С появлением коннекционистских моделей становится ясно, что формальные операции с символами, по крайней мере, не являются единственно возможным видением принципов ментальной деятельности.

2. Использование сетевых моделей в объяснении общественной жизни, помимо важных конкретно-научных результатов, даёт интересное смещение философской перспективы: мы можем рассматривать общество с точки зрения его внутренней причинности, как самопрограммируемую и самообучающуюся систему, имеющую, подобно мозгу, когнитивные надстройки – когнитивные социальные сети.

3. Нейросети мозга и общества не могут объединиться непосредственно, поскольку находятся на разных уровнях организации. Но взаимодействие между ними необходимо, поскольку некоторые владельцы нейросети мозга являются узлами социальной сети. Отсюда возникает необходимость в программном интерфейсе, роль которого берёт на себя эволюционно развивающийся язык. Следовательно, функциональная роль языковых единиц состоит в изменениях, которые их употребление производит в нейросети мозга и в социальной сети.

## Заключение

Мы живём в мире, в котором возможна «философская антропология». Она возможна по той же причине, по которой возможна «народная психология»: язык, будучи программным интерфейсом между обществом и мозгом, содержит функции, обеспечивающие особый статус говорящего. Если слово «я» мы понимаем как оператор автореференции, как функциональный (не дескриптивный) элемент высказывания, означающий «тот, кто это сейчас говорит», то слово «человек» аналогичным образом является оператором коллективной автореференции участников коммуникации: «тот, кто в принципе способен нечто высказать». В свою очередь, «способность нечто высказать» описывается набором функций, связанных с концептами «свободы» и «сознания»: тот, кто может нечто высказать, во-первых, должен быть способен высказать и нечто иное, противоположное или противоречащее данному, а во-вторых, должен быть в состоянии «знать», «полагать», «сомневаться» и т.д. – то есть, находиться в определённой коммуникативной позиции по отношению к своим собеседникам. То, что грамматика языка с его одноместными предикатами заставляет нас видеть как внутренние свойства «души» или «сознания», на деле оказывается многоместным отношением, локализованным в социальной сети.

Тот факт, что «свобода» и «сознание» в моём изложении выглядят как лингвистические фантомы, не означает, что *на самом деле* человек – это зомби и автомат. Это означает только, что наше человеческое «на самом деле» представляет собой теорию или картину мира, которую мы в данный момент принимаем на вооружение, и которая помогает нам справиться с нашими задачами. Перефразируя известный сталинский афоризм, я мог бы сказать: другого «на самом деле» у меня для вас нет.

Но, как нам удалось выяснить, язык – это не единственный интерфейс между нейросетью мозга и тем, что ею не является. Одно из возможных решений философской проблемы *qualia* состоит в том, что эти элементарные субъективно-невыразимые ощущения являются функциями, взятыми из «библиотеки» единого чувственного интерфейса с внешним миром. Существен-

ным обстоятельством является то, что множество этих функций ограничено: цветность, тепловые, звуковые, вкусовые и т.п. ощущения, которые предзаданы соответствующими когнитивными модулями. Это похоже на инструментарий для разработки компьютерных интерфейсов пользователя: у программиста есть ограниченный набор «объектов» (например, *window*) и их функций (например, *window.open* и *window.close*), но из того, что есть, он должен сконструировать максимально гибкий инструмент для взаимодействия человека и компьютера. Подобный инструмент, подаренный нам то ли трансцендентным Программистом, то ли эволюцией, мы и принимаем за «мир, в котором мы живём». Однако всё, что у нас есть, это трёхмерный интерфейс, наполненный пиктограммами, которые становятся значимыми (*лектонами*), будучи встроены в отношения «ожидания» (*пролиписис*), направляемые потребностями.

Загадка, таким образом, состоит не в том, что в нас есть нечто невыразимое, а в том, что мы вообще умеем делать нечто выразимым. Решение проблемы состоит в её исчезновении.

\* \* \*

Сетевая парадигма, как она описана в этой книге, имеет все основания претендовать на роль трансдисциплинарной методологии, применяемой в исследовании сознания и общества. Она не является философской теорией в строгом аналитическом смысле, поскольку вместо концептуального анализа предлагает некую онтологию, что было характерно для философии в её докритическую эпоху, а теперь остаётся прерогативой научных теорий. Однако этот подход вместе с подразумеваемой им онтологией раскрывает иллюзорный и инструментальный характер любых онтологий, включая свою собственную, поэтому при желании его можно рассматривать как нестандартную стратегию концептуального анализа, право на который всегда остаётся за философией.

Когда-то Николай Коперник предложил считать, что солнце является неподвижным центром Вселенной, а Земля вращается вокруг него, исключительно ради того, чтобы упростить математические расчеты при морской навигации, поскольку такое



видение позволяло избавиться от видимых аномалий в орбитах некоторых планет. Предлагая своего рода сетевую онтологию, я не обязательно должен верить, что мир устроен именно таким образом. Я рассматриваю данную картину мира как теоретическую основу для создания трансдисциплинарной методологии, которая поможет наилучшим образом выстроить целостные и взаимопроникающие теоретические концепции познания, общества и культуры.

## Список литературы

- Академик.Ру 2014* – Идеальное // Словари и энциклопедии на Академике. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/136070>
- Анохин 2013* – *Анохин К.В.* Коды вавилонской библиотеки мозга // В мире науки. 2013. Май. С. 83–89.
- Арендт 1996* – *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996.
- Библер 1995* – *Библер В.С.* Что есть философия? // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 159–183.
- Бордмэн Хэммонд 2007* – Кембриджская история древнего мира. Т. 1. Ч. 3: Расширение греческого мира VIII–VI вв. до н. э. / Дж. Бордмэн, Н.-Дж.-Л. Хэммонд (ред.). М.: Ладомир, 2007.
- Бэкон 1977* – *Бэкон Ф.* Великое восстановление наук // *Бэкон Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1977.
- Вебер 1990* – *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избр. произведения / Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990.
- Википедия: Точность* URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%BE%D1%87%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C>
- Гемпель 1998* – *Гемпель К.Г.* Логика объяснения. М.: Дом интеллектуал. кн.; Рус. феноменол. о-во, 1998.
- Горбатов 2011* – Именованье, необходимость и современная философия / Отв. ред. В.В. Горбатов. СПб.: Алетейя, 2011.
- Гусейнов 2007* – *Гусейнов А.А.* Негативная этика. СПб., 2007.
- Гусейнов 2013* – *Гусейнов А.А.* Что я должен не делать? // Постигая добро. М., 2013. С. 93–112.
- Деборин 2009* – Воспоминания академика А.М. Деборина // Вопр. философии. 2009. № 2. С. 113–133.
- Деннет 2004* – *Деннет Д.* Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004.
- Дрейфус 1978* – *Дрейфус Х.* Чего не могут вычислительные машины. М., 1978.
- Дубровский 2002* – *Дубровский Д.И.* Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002.
- Дубровский 2007* – *Дубровский Д.И.* Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007.
- Зомбарт 2005* – *Зомбарт В.* Евреи и экономика // *Зомбарт В.* Соч.: в 3 т. Т. II. СПб., 2005.
- Иванов 2010* – *Иванов Д.В.* Функционализм. Метафизика без онтологии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 2. С. 95–111.

*Иванов 2013* – *Иванов Д.В.* Природа феноменального сознания. М.: Кн. дом «ЛИБРОКОМ», 2013.

*Измагурова 1996* – *Измагурова В.Л.* Внутренний диалог как механизм развития сознания: Дис. канд. психол. наук. М., 1996.

*Ильенков 1973* – *Ильенков Э.В.* Гегель и проблема предмета логики // *Философия Гегеля и современность*. М., 1973. С. 120–144.

*Ильенков 1979* – *Ильенков Э.В.* Проблема идеального // *Вопр. философии*. 1979. № 6. С. 128–140; № 7. С. 145–158.

*Ильенков 2006* – *Ильенков Э.В.* Об идолах и идеалах. Киев: Час-Крок, 2006.

*Кант 1965-1* – *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // *Кант И.* Собр. соч. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.

*Кант 1965-2* – *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1965.

*Кант 2006* – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. Т. 2. Ч. 1. М., 2006.

*Кастельс 2000* – *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ.; под науч. ред. О.И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000.

*Келле 2001* – *Келле В.Ж.* Духовность и интеллектуальный потенциал // В диапазоне гуманитарного знания: Сб. к 80-летию проф. М.С. Кагана. СПб., 2001. С. 22–33.

*Келле 2005* – *Келле В.Ж.* Духовная и интеллектуальная составляющие культуры // *Вопр. философии*. 2005. № 10. С. 38–54.

*Келле 2011* – *Келле В.Ж.* Интеллектуальное и духовное начала в культуре. М., 2011.

*Киселева 2010* – *Киселева М.С.* Антропология как дисциплина: прагматический проект И. Канта // *Человек*. 2010. № 2. С. 116–128.

*Кравец 2001* – *Кравец А.С.* Жесткий десигнатор // *Вестн. ВГУ. Сер. 1. Гуманитар. науки*. 2001. № 2. С. 94–127.

*Куслий 2009* – *Куслий П.С.* Референция единичных терминов // *Вестн. Томск. гос. ун-та*, 2009. № 4(8): *Философия. Социология. Политология*. С. 5–21.

*Лекторский 2001* – *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.

*Лекторский 2009* – *Лекторский В.А.* О философии России второй половины XX в. // *Вопр. философии*. 2009. № 7. С. 3–11.

*Лотман 1970* – *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. М., 1970.

*Лотман 2000* – *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб.: Искусство–СПБ, 2000.

*Малколм 1993* – *Малколм Н.* Состояние сна. М.: Прогресс, 1993.

*Межуев 2013 – Межуев Б.* и др. Мануэль Кастельс: власть идентичности в сетевом обществе после конца тысячелетия // Русский архипелаг. 2002. URL: <http://www.archipelag.ru/geoeconomics/soobshestva/power-identity/>

*Минин 1922 – Минин С.К.* Философию за борт // Под знаменем марксизма. 1922. № 5–6.

*Михайлов 2011-1 – Михайлов И.Ф.* Культурология духовности. Несколько слов о последних работах В.Ж. Келле // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. XIII. Вып. 1. № 61–62. С. 321–327.

*Михайлов 2011-2 – Михайлов И.Ф.* Наследие советского «критического марксизма» в контексте проблемы мышления // Вопр. философии. 2011. № 5. С. 108–118.

*Михайлов 2011-3 – Михайлов И.Ф.* Теория коммуникации как методология знания о человеке // Человек вчера и сегодня: Междисциплинар. исслед. Вып. 5. М., 2011. С. 9–29.

*Михайлов 2012 – Михайлов И.Ф.* «Искусственный интеллект» как аргумент в споре о сознании // Эпистемология и философия науки. 2012. № 2. С. 107–122.

*Михайлов 2013 – Михайлов И.Ф.* Субъектность как выбор: теория и практика // Человек вчера и сегодня: Междисциплинар. исслед. Вып. 8. М., 2013. С. 13–31.

*Михайлов 2005 – Михайлов Ф.Т.* Немота мысли // Вопр. философии. 2005. № 2. С. 39–55.

*Новиков Кузнецов Губко 2011 –* Сетевые модели в управлении: Сб. ст. / Ред.: Д.А. Новиков, О.П. Кузнецов, М.В. Губко. М.: Эгвес, 2011.

*Олескин 2012 – Олескин А.В.* Сетевые структуры в биосистемах и человеческом социуме: Науч. моногр. и учеб. пособие для лицеев, колледжей и ун-тов. М.: URSS, 2012. 280 с.

*Олескин 2013 – Олескин А.В.* Сетевые структуры в биосистемах // Журн. общ. биологии. 2013. Т. 74. № 2. С. 112–138.

*Остин 1986 – Остин Дж.Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986. С. 22–129.

*Павленко 2010 – Павленко А.Н.* Коммуникативный острог // Логико-философские исследования. М., 2010. С. 169–173.

*Плутарх 1994 – Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: в 2 т. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Наука, 1994.

*Поппер 1995 – Поппер К.* Что такое диалектика? // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 118–138.

*Поспелов 1989 – Поспелов Д.А.* Моделирование рассуждений. Опыт анализа мыслительных актов. М.: Радио и связь, 1989.

*Поспелов 1996 – Поспелов Д.А.* Десять «горячих точек» в исследованиях по искусственному интеллекту // Интеллектуальные системы (МГУ). 1996. Т. 1. Вып. 1–4. URL: <http://alt-future.narod.ru/Ai/pospelov.htm>

- Поцелуев 2006* – Поцелуев С. Бессмыслица в аспекте семантики. Очерк истории идей // Логос. 2006. № 57. С. 21–67.
- Прайд Медведев 2008* – Прайд В., Медведев Д.А. Феномен NBIC-конвергенции: Реальность и ожидания // Филос. науки. 2008. № 1. С. 97–108.
- Секст Эмпирик 1976* – Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1976.
- Смирнов 1995* – Смирнов В.А. К. Поппер прав: диалектическая логика невозможна // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 148–151.
- Смит 2014* – Смит Р. Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы / Пер. с англ. И. Мюрберг; под науч. ред. И. Сироткиной. М.: Канон-Плюс, 2014.
- Сорвин 2008* – Сорвин К.В. Мораль и нравственность // Модуль@hse. ru. 2008. № 02. С. 52–59.
- Уинч 1996* – Уинч П. Идея социальной науки. М., 1996.
- Фреге 2000* – Фреге Г. О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000.
- Фрит 2010* – Фрит К. Мозг и душа: Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир / Пер. с англ. П. Петрова. М: Астрель; CORPUS, 2010.
- Фролов 2004* – Фролов Э.Д. Рождение греческого полиса. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004.
- Чизолм 2002* – Чизолм Р.М. Формальная структура интенциональности: Метафизическое исследование // Логос. 2002. № 2(33). С. 40–46.
- Юлина 2004* – Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания. М., 2004.
- Ярославцева 2007* – Ярославцева Е.И. Человек в перспективе сетевой парадигмы. М.: Динтер, 2007.
- Abu-Lughod 1991* – Abu-Lughod J. Before European Hegemony. Oxford Univ. Press, 1991.
- Anscombe 1957* – Anscombe G.E.M. Intention. Oxford: Blackwell, 1957.
- Anscombe 1965* – Anscombe G.E.M. The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature // R.J. Butler (ed.). *Analytic Philosophy*. Blackwell, 1965. P. 3–20.
- Bakhurst 1991* – Bakhurst D. Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov // Modern European Philosophy. Cambridge, 1991.
- Bayly 2004* – Bayly C.A. Birth of the Modern World. Oxford, 2004.
- Bennett Dennett Hacker Searle 2007* – Bennett M., Dennett D., Hacker P., Searle J. Neuroscience and Philosophy. Brain, Mind, and Language. N. Y.: Columbia Univ. Press, 2007.
- Block 1995* – Block N. On a confusion about a function of consciousness // N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds.) *The Nature of Consciousness*. Cambridge (Mass.), 1995. P. 227–287.

*Block 2007 – Block N.* Consciousness, accessibility, and the mesh between psychology and neuroscience // *Behavioral and Brain Sciences*. 2007/30. P. 481–499.

*Brentano 1973 – Brentano F.* Psychology from an Empirical Standpoint. L.: Routledge and Kegan Paul, 1973.

*Castells 1996 – Castells M.* The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. I: The Rise of the Network Society. Cambridge (MA); Oxford (UK): Blackwell Publ., 1996.

*Castells 1997 – Castells M.* The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. II: The Power of Identity. Malden (MA); Oxford (UK): Blackwell Publ., 1997.

*Castells 1998 – Castells M.* The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. III: End of Millennium. Malden (MA); Oxford (UK): Blackwell Publishers, 1998.

*Castells 2004 – Castells M.* Informationalism, Networks, and the Network Society: A Theoretical Blueprint // M. Castells (ed.). The network society: a cross-cultural perspective. Northampton (MA), 2004. P. 3–48.

*Castells 2005 – Castells M.* The Network Society: from Knowledge to Policy // M.Castells, G.Cardoso (eds.). The Network Society: From Knowledge to Policy. Washington (DC), 2005. P. 3–21.

*Chaitin 2007 – Chaitin G.J.* Thinking about Gödel and Turing. Essays on Complexity. 1970–2007. Hackensack; L.: World Scientific, 2007.

*Chaitin 2011 – Chaitin G.J.* Metaphysics, metamathematics and metabiology // H. Zenil. Randomness Through Computation. World Scientific, 2011. P. 93–103.

*Chisholm 1990 – Chisholm R.M.* Perceiving: a Philosophical Study, chapter 11 // D. Rosenthal (ed.). The Nature of Mind. Ch. 11. Oxford, 1990.

*Chomsky 2000 – Chomsky N.* New Horizons in the Study of Language and Mind. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.

*Churchland 1981 – Churchland P.* Eliminative Materialism and Propositional Attitudes // Journal of Philosophy. 1981. 78. Iss. 2. P. 67–90.

*Churchland 1989 – Churchland P.M.* A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1989.

*Davidson 1980 – Davidson D.* Essays on Events and Actions. Oxford: Clarendon Press, 1980.

*Dennett 1969 – Dennett D.C.* Content and Consciousness. L.: Routledge and Kegan Paul, 1969.

*Dennett 1978 – Dennett D.C.* Brainstorms, Philosophical Essays on Mind and Psychology. Montgomery (Vt.): Bradford Books, 1978.

*Dennett 1987 – Dennett D.C.* The Intentional Stance. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1987.

*Dennett 1988 – Dennett D.C.* Quining qualia // *Consciousness in Contemporary Science* / Ed. by A. Marcel, E. Bisiach. Oxford, 1988. P. 42–77.

*Dennett 1991 – Dennett D.C.* *Consciousness Explained*. N. Y.: Back Bay Books, 1991.

*Dennett 1998 – Dennett D.C.* *Brainchildren, Essays on Designing Minds*. Cambridge: MIT Press and Penguin, 1998.

*Dennett Searl 1997 – Dennett v. Searle v. Dennett v Searle v...* URL: <http://www.scribd.com/doc/45344182/Dennett-vs-Searle>

*Department 2000 – Department of Ancient Near Eastern Art.* Trade Routes between Europe and Asia during Antiquity // Heilbrunn Timeline of Art History. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000. URL: [http://www.metmuseum.org/toah/hd/trade/hd\\_trade.htm](http://www.metmuseum.org/toah/hd/trade/hd_trade.htm) (October 2000).

*Dretske 1981 – Dretske F.* *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1981.

*Dretske 1990 – Dretske F.* The intentionality of cognitive states // D. Rosenthal (ed.). *The Nature of Mind*. Oxford, 1990. P. 36–63.

*Dretske 1995 – Dretske F.* *Naturalizing the Mind*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1995.

*Fleck Hanssen 2006 – Fleck R.K., Hanssen F.A.* The origins of democracy: a model with application to ancient Greece // *Journal of Law and Economics*. 2006. Vol. XLIX. P. 115–146.

*Fodor 1975 – Fodor J.* *The Language of Thought*. N. Y.: Thomas Y. Crowell, 1975.

*Fodor 1987 – Fodor J.A.* *Psychosemantics*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1987.

*Fodor 1994 – Fodor J.A.* *The Elm and the Expert*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1994.

*Fodor 1998 – Fodor J.A.* *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*. N. Y.: Oxford Univ. Press 1998.

*Fodor 2008 – Fodor J.A.* *LOT2: The Language of Thought Revisited*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008.

*Fodor Pylyshyn 1988 – Fodor J.A., Pylyshyn Z.* Connectionism and cognitive architecture: A critical analysis // *Cognition*. 1988. 28. P. 3–71.

*Goschke Koppelberg 1990 – Goschke T., Koppelberg D.* Connectionist representation, semantic compositionality, and the instability of concept structure // *Psychological Research*. 1990. 52. P. 253–270.

*Granovetter 1973 – Granovetter M.S.* The Strength of Weak Ties // *American Journal of Sociology*. 1973. Vol. 78. Iss. 6. P. 1360–1380.

*Grice 1989 – Grice P.* *Meaning* // *Grice P. Studies in the Way of Words*. Cambridge (Mass.), 1989.

*Haugeland 1981 – Haugeland J.* Semantic Engines: an Introduction to Mind Design // J. Haugeland (ed.). *Mind Design, philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*. Cambridge, 1981. P. 1–34.

*Hoffman 2009 – Hoffman D.D.* The Interface Theory of Perception: Natural Selection Drives True Perception To Swift Extinction // Object Categorization: Computer and Human Vision Perspectives / Ed. by S. Dickinson, M. Tarr, A. Leonardis, B. Schiele. Cambridge, 2009. P. 148–265.

*Hofstadter 1981 – Hofstadter D.* Reflections on Searle // D. Hofstadter, D. Dennett (eds.). *The Mind's I*. N. Y., 1981. P. 373–382.

*Hopfield 1982 – Hopfield J.J.* Neural networks and physical systems with emergent collective computational abilities // Proc. NatL Acad. Sci. USA. 1982. Vol. 79. P. 2554–2558.

*Horgan 1997 – Horgan T.* Connectionism and the Philosophical Foundations of Cognitive Science // *Metaphilosophy*. January 1997. Vol. 28. Iss. 1–2. P. 1–30.

*Husserl 1913 – Husserl E.* Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle: Niemeyer, 1913.

*Husserl 1970 – Husserl E.* Logical Investigations / Engl. Transl. by J.N. Findlay. L.: Routledge and Kegan Paul, 1970.

*Jackson 1982 – Jackson F.* Epiphenomenal Qualia // *The Philosophical Quarterly*. 1982. Vol. 32. No. 127. P. 127–136.

*Jackson 1986 – Jackson F.* What Mary didn't know // *Journal of Philosophy*. 1986. 83 (May). P. 291–295.

*Jacob 2010 – Jacob P.* Intentionality // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition) / E.N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/intentionality/>

*Kaplan 1979 – Kaplan D.* Dthat // P. French, T. Uehling, H. Wettstein (eds.). *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*. Minneapolis, 1979. P. 383–400.

*Kim 1998 – Kim J.* *Philosophy of Mind*. Colorado: Brown Univ., Western Press A Subsidiary of Perseus Books, L.L.C., 1998.

*Kripke 1980 – Kripke S.* *Naming and Necessity*. Oxford, 1980.

*Kripke 1982 – Kripke S.* *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 1982.

*Kull 2010 – Kull, K.* Umwelt and Modelling // P.Cobley (ed.). *The Routledge Companion to Semiotics*. L., 2010. P. 43–56.

*LaBianca Scham 2006 –* Connectivity in Antiquity: Globalization as a Long-Term Historical Process (Approaches to Anthropological Archaeology) / Ed. by Ø. LaBianca, S.A. Scham. L.: Oakville, 2006.

*Lewis 1970 – Lewis D.* How to Define Theoretical Terms // *Journal of Philosophy*. 1970. (67). P. 427–446.



*Lucas 1964* – Lucas J.R. Minds, Machines and Gödel // Minds and Machines / Ed. A.R. Anderson. Englewood Cliffs (NJ), 1964. P. 33–59.

*Madrid 2013* – Madrid A. Networks of Ancient Greek Coinage // Luctor et Emergo. URL: <http://aureliomadrid.wordpress.com/2013/07/31/networks-of-ancient-greek-coinage/>

*Mally 1912* – Mally E. Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik. Leipzig: Barth, 1912.

*Martell 2004* – Martell L. The Sociology of Globalization. Policy Press, 2010.

*McDowell 1994* – McDowell J. Mind and World, Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1994.

*Meinong 1960* – Meinong A. Über Gegenstandstheorie (Engl. transl. “The Theory of Objects”) // Chisholm R. (ed.), Realism and the Background of Phenomenology. Glencoe, 1960. P. 76–117.

*Millikan 1984* – Millikan R.G. Language, Thought and Other Biological Objects. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1984.

*Millikan 1993* – Millikan R.G. White Queen Psychology and Other Essays. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1993.

*Millikan 2000* – Millikan R.G. On Clear and Confused Ideas. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.

*Millikan 2004* – Millikan R.G. Varieties of Meaning: the 2002 Jean-Nicod Lectures. Cambridge (Mass.): MIT Press, 2004.

*Nederveen Pieterse 2012* – Nederveen Pieterse J. Periodizing Globalization: Histories of Globalization // New Global Studies. 2012. Vol. 6: Iss. 2. Article 1. P. 1–25.

*Newell Simon 1976* – Newell A., Simon H.A. Computer science as empirical enquiry: symbols and search // Communications of the ACM. 1976. 19(3). P. 113–126.

*Ober 2008* – Ober J. What the Ancient Greeks Can Tell Us About Democracy // Annual Review of Political Science. 2008. (11). P. 241–286.

*Pareto 1964* – Pareto V. Trattate di sociologia generale. Milano, 1964. Vol. 1–2.

*Parsons 1980* – Parsons T. Nonexistent Objects. New Haven: Yale Univ. Press, 1980.

*Perry 2001* – Perry J. Knowledge, Possibility and Consciousness. Cambridge (Mass.); L.: England, 2001.

*Putnam 1975* – Putnam H. Mind, Language and Reality // Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge Univ. Press, 1975.

*Putnam 1988* – Putnam H. Representation and Reality. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1988.

*Putnam 1994* – Putnam H. *Renewing Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1994.

*Quine 1953 – Quine W.V.O.* On What There Is // *Quine W.V.O.* From a Logical Point of View. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1953.

*Quine 1960 – Quine W.V.O.* Word and Object. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1960.

*Rorty 1979 – Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Oxford: Blackwell, 1979.

*Rossi 2008 – Rossi I.* Frontiers of Globalization Research: Theoretical and Methodological Approaches. N. Y.: Springer Science + Business Media, 2008.

*Rumelhart McClelland 1986 – Rumelhart D.E., McClelland J.L., & the PDP Research Group.* Parallel Distributed Processing: Explorations in the microstructure of cognition. Vol. 1: Foundations. Cambridge (MA): MIT Press, 1986.

*Russell 1956 – Russell B.* On denoting // R.C. Marsh (ed.). Bertrand Russell, Logic and Knowledge. Essays 1901–1950. N. Y.: Capricorn Books, 1956. P. 41–56.

*Russell 1956-1 – Russell B.* The Philosophy of Logical Atomism // R.C. Marsh (ed.). Bertrand Russell, Logic and Knowledge. Essays 1901–1950. L.: Unwin Hyman, 1956. P. 177–281.

*Scheutz Andronache 2004 – Scheutz M., Andronache V.* The Apoc Framework for the Comparison And Evaluation of Agent Architectures // Proceedings of Aaai Workshop on Intelligent Agent Architecture. 2004. P. 66–73.

*Searle 1980 – Searle J.* Minds, Brains, and Programs // Behavioral and Brain Sciences. 1980. (3). P. 417–457.

*Searle 1983 – Searle J.* *Intentionality*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.

*Searle 1992 – Searle J.* The Rediscovery of the Mind. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.

*Searle 2002 – Searle J.R.* Consciousness and Language. Berkley: Univ. of California, 2002.

*Smart 2014 – Smart J.J.C.* The Mind/Brain Identity Theory // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition) / E.N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/mind-identity/>

*Stich 1985 – Stich S.P.* From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief. Cambridge: The MIT Press, 1985.

*Turchin 2013 – Turchin P. et al.* War, Space, and the Evolution of Old World Complex Societies // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America / Ed. by C.S.Spencer. American Museum of Natural History New York, N. Y., and approved August 27, 2013. URL: <http://www.pnas.org/content/early/2013/09/20/1308825110.full.pdf+html?withds=yes>

*Turing 1950 – Turing A.M.* Computing Machinery and Intelligence // Mind. 1950. (49). P. 433–460.

*Van Dijk 1999* – *Van Dijk J.A.* The One-Dimensional Network Society of Manuel Castells // *New Media and Society*. 1999. Vol. 1. No. 1. P. 127–139.

*Wallerstein 1974* – *Wallerstein I.* The Modern World-System. Vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. N. Y.; L.: Academic Press, 1974.

*Wittgenstein 1981* – *Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus / Trans. C.K. Ogden. L.: Routledge & Kegan Paul, 1981.

*Wittgenstein 1993* – *Wittgenstein L.* Philosophical Grammar. Oxford: Blackwell Publ. Ltd., 1993.

*Wittgenstein 1998* – *Wittgenstein L.* On Certainty. Oxford: Blackwell Publ. Ltd., 1998.

*Wittgenstein 1999* – *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell Publ. Ltd., 1999.

*Zalta 1988* – *Zalta E.N.* Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1988.

## **Men, mind, networks**

**Igor F. Mikhailov**

**Igor F. Mikhailov**, candidate of philosophy, is a research fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, an author of publications on philosophy of mind, artificial intelligence and network society. A lecturer on the philosophy of science and social structures at various Moscow universities; e-mail: ifmikhailov@iph.ras.ru

The book deals with the philosophical understanding of man as a thinking and free-acting being, as well as with the issues of artificial intelligence, communication and social networking. The author also turns to the philosophy of mind and the theory of the network society. The book contains interesting facts of the history and theory of network communities. All these subjects are arranged into a coherent picture based on the author's original conception, which is open to discussion.

The book will be of interest to specialists in philosophical anthropology, philosophy of mind, artificial intelligence and cognitive sociology, as well as undergraduate and graduate students of philosophy and sociology departments.

Научное издание

**Михайлов Игорь Феликсович**  
**Человек, сознание, сети**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *В.И. Михайлов*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 24.03.15.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 10,16. Тираж 500 экз. Заказ № 03.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.gas.ru/arhive.htm>

## Вышли в свет

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 8 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М. : ИФ РАН, 2014. – 252 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0270-6.**

Проблема понимания – одна из основных в современной философии. Она одинаково важна и для континентальной философской традиции, которая опирается на герменевтику и гуманитарные науки, и для аналитической традиции с ее опорой на точное естествознание и натурализм. Проблема понимания является интегральной, примиряющей обе традиции и позволяющей им понять друг друга.

Авторы размышляют о философских аспектах понимания, исходя из разных перспектив. Представители аналитической традиции связывают понимание с анализом языка и прояснением языковых конструкций. Сторонники эпистемологического подхода размышляют о понимании в культурном и практическом контексте.

2. **Взаимосвязь фундаментальной науки и технологии как объект философии науки [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: Е.А. Мамчур (отв. ред.). – М. : ИФ РАН, 2014. – 227 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0260-7.**

Анализируется проблема взаимоотношения фундаментальной науки и технологии. Акцент делается на эпистемологических аспектах проблемы: роли фундаментальных теорий в получении технологических инноваций; механизмах включения теоретического знания в процесс получения новых технологических достижений; различиях между фундаментальным и прикладным знанием; статусе понятия технонауки; соотношении истины и пользы.

Особое внимание уделяется социальным и этическим аспектам взаимоотношения науки и технологии, а также вопросам, традиционно относящимся к сфере философии техники.

Книга адресована тем, кто интересуется вопросами философии науки и техники на современном этапе их развития.

3. **История философии. № 19 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.В. Черняев. – М. : ИФ РАН, 2014. – 285 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

Данный выпуск журнала содержит статьи и публикации по истории русской мысли. Публикуемые исследования посвящены, в частности, концептуальным вопросам истории русской философии в широком проблемно-хронологическом диапазоне; рецепции русскими мыслителями идейных традиций древности (египетской и греко-римской); социокультурным и инфраструктурным аспектам истории русской философии; а также творчеству таких русских мыслителей, как Максим Грек, И.И.Лапшин, Н.О.Лосский, Б.Н.Чичерин и др. Предлагается новый взгляд на историю и перспективы полемики западников и славянофилов. Освещена панорама истолкований русскими философами начала XX в. феномена войны. Наряду с исследовательскими статьями, пу-

бликуются новые источники (фрагменты древнерусского перевода трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах» и фрагменты воспоминаний Г.Н.Трубецкого).

Издание адресовано специалистам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей русской философии.

4. **Кара-Мурза, А.А. Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 3 [Текст] / А.А. Кара-Мурза ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 215 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0278-2.**

Книга известного философа и политолога, доктора философских наук А.А. Кара-Мурзы (третья в авторской серии «интеллектуальных портретов») представляет собой сборник оригинальных биографий крупнейших деятелей русской культуры и политики – Александра Пушкина, Николая Станкевича, Тимофея Грановского, Андрея Краевского, Ивана Аксакова, Ивана Тургенева, Михаила Стасюлевича, Антона Чехова, Николая Бердяева, Петра Струве, Федора Степуна. Автор продолжает выстраивать родословную либерально-консервативной, культуроцентричной традиции русской общественной мысли.

5. **Кудаев, А.Е. Трагедия творчества в эстетике Николая Бердяева [Текст] / А.Е. Кудаев ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 255 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 228–254. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0268-3.**

В монографии анализируется одна из ключевых проблем наследия Бердяева – концепция трагедии творчества. В работе впервые раскрывается роль и концептуальное значение феномена трагического в философско-эстетической мысли Бердяева. Показывается неизбежность выхода философа на проблему трагедии творчества, его причины и определяющая структурно-смысловая роль данной проблемы во всем его наследии. Рассматривается определяющее влияние бердяевской концепции трагедии творчества на осмысление философом таких основных эстетических категорий, как красота, совершенство, а также на его понимание искусства.

Для студентов, магистрантов, аспирантов, преподавателей вузов, а также широкой аудитории, интересующейся историей русской культуры.

6. **Лысенко В.Г. Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания [Текст] / В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2014. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 280–294. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0276-8.**

Монография включает переводы с санскрита и анализ двух логико-эпистемологических глав («Исследование восприятия» и «Исследование вывода») известного буддийского «Собрания категорий» («Таттва-санграха») Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы (оба – VIII в.). Поскольку буддисты обосновывают свою теорию через опровержение конкурирующих теорий всех главных систем, их текст содержит ценную информацию по истории не только буддийской, но и всей индийской эпистемологии и логики.

Книга адресована как историкам философии, так и специалистам в области теории познания и когнитивных наук.

7. **Малевиц, Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы [Текст] / Т.В. Малевиц; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 175 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 154–174. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0261-4.**

Исследования мистического опыта занимают одно из основных мест в современном западном религиоведении, провоцируя острую дискуссию о сущности мистических переживаний, возможности их концептуализации и правомочности оперирования категорией «мистический опыт» в научном дискурсе. В монографии проводится обзор концепций мистического опыта, выявляется их эвристический потенциал и демонстрируется динамика развития в XX–XXI вв.: от раннего эссенциализма (У.Стэйс и др.) и конструктивизма (С.Кац, Дж.Хик и др.) до психологического переннелизма (Р.Форман и др.) и альтернативных когнитивных подходов (Р.Стадстил, Э.Тэйвз).

8. **Методология науки и дискурс-анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. А.П. Огурцов. – М. : ИФ РАН, 2014. – 285 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0256-0.**

Исследуются концепции и формы дискурса в истории мысли. Прослеживается основная линия в дискурс-анализе – дивергенция в трактовке дискурса. Альтернативной тенденцией является поиск единых эпистемологических оснований дискурс-анализа – текст, идеология, коммуникация, синергия. Показана неадекватность сужения поля исследований, его ограничения гуманитарным знанием и приложением методов лингвистического анализа текстов. С привлечением отечественной и зарубежной литературы сопоставляются методы герменевтики и дискурс-анализа, рассматриваются жанровые особенности философии, место логики в философии, важность предметного содержания для исследований дискурса, ценностные ориентиры ряда речей в судах. Для историков философии и науки, филологов и всех интересующихся методами анализа рассуждений.

9. **Научно-техническое развитие и прикладная этика [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.Г. Горохов, В.М. Розин. – М.: ИФ РАН, 2014. – 303 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0277-5.**

Сборник посвящен междисциплинарным проблемам научно-технического развития, в ряду которых важное место занимают проблемы прикладной этики. Философия техники – установившееся название одного из направлений современной философии. Все виды современной техники имеют как положительные, так и отрицательные для общества последствия и несут в себе технологические, экологические и социальные риски. Техногенные катастрофы, связаны они с природными катастрофами или отказами техники из-за их неправильного использования или же неверного конструирования, всегда становятся социальными катастрофами, а значит должны «регулироваться» обществом. Технологические риски осознаются сегодня как социальные и поэтому их открытое, в том числе и философское обсуждение представляется нам весьма актуальным. Дискуссия за круглым столом, опубликованная в этом сборнике, посвящена обсуждению технических рисков как социальной проблемы.