

**NATURALISTIC APPROACHES
TO CONSCIOUSNESS**

**НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЕ
КОНЦЕПЦИИ СОЗНАНИЯ**

Рабочие материалы
междисциплинарной конференции

24-25 мая 2013 года, Санкт-Петербург
24-25 May 2013, Saint-Petersburg

СОДЕРЖАНИЕ

IVANOV DMITRY DUALISM AND PHENOMENOLOGY OF SENSATIONS	5
КНАКHALOVA ANNA IS THE IDENTITY A PHILOSOPHICAL CONCEPT OR A FACT OF NATURE?	9
PATKUL ANDREI THE CONSCIOUSNESS IN THE TRANSCENDENTAL AND NATURALISTIC VIEWS	11
АГАФОНОВ А. Ю. КВАЛИА: СУБЪЕКТИВНАЯ ОЧЕВИДНОСТЬ КАК ОБЪЕКТИВНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ	13
БАРДИНА С. М. ПАРАДОКСЫ ПЕРСПЕКТИВЫ «ПЕРВОГО ЛИЦА» И ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ «THEORY OF MIND»..	17
ДМИТРИЕВА А. А. СИЛЬНЫЙ И СЛАБЫЙ СКЕПТИЦИЗМ В ОТНОШЕНИИ ЭПИСТЕМИОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ИНТРОСПЕКЦИИ (Г. РАЙЛ И Ф. ДРЕСКЕ)	20
КАЗАКОВА И. А. НА ГРАНИЦЕ ЭПИРИЧЕСКОГО: ДРУГОЙ В КЛИНИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ	24
КАНАЕВ И. А. ПОНЯТИЕ НАТУРАЛИЗМА	25
КУДАШОВ В. И. САМОСТЬ КАК ПРИРОДНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНСТРУКТ	27
ЛЕВИН С. М. ЗОМБИ-СУБЪЕКТ И СВОБОДА ВОЛИ	32

МЁДОВА А. А. ФЕНОМЕН ФАНТОМНЫХ КОНЕЧНОСТЕЙ В СВЕТЕ ПРОБЛЕМЫ «СОЗНАНИЕ – ТЕЛО»	36
МИХАЙЛОВ И. Ф. ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ И СВОБОДА ВЫБОРА	46
НАГУМАНОВА С. Ф. ПО ПОВОДУ ГИПОТЕЗЫ Д. ТОНОНИ О ТОМ, ЧТО СОЗНАНИЕ ЕСТЬ ИНТЕГРИРОВАННАЯ ИНФОРМАЦИЯ	48
НИКОНЕНКО С. В. НАШ ВНУТРЕННИЙ МЕНТАЛЬНЫЙ ЭКРАН	53
РОМАНОВ П. Е. НЕЙРООНТОЛОГИЯ И ПЕРСПЕКТИВА ОТ «ПЕРВОГО МОЗГА»	56
СТАНЖЕВСКИЙ Ф. А. К НАТУРАЛИСТИЧЕСКИМ ОСНОВАМ САМОСОЗНАНИЯ ...	64
СУХАЧЕВ В. Ю. ОТ ИДЕНТИЧНОСТИ СОЗНАНИЯ К СЕМИОТИЧЕСКОЙ СВЯЗАННОСТИ	66
ЩЕРБАКОВА О. В. ОСОБЕННОСТИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ИЗУЧЕНИЮ КОГНИТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ	68
ЯСТРЕБ Н. А. ВЫЧИСЛИТЕЛЬНЫЙ ПОДХОД В ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ И ПРОБЛЕМА ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫХ ОБЪЯСНЕНИЙ	70

IVANOV DMITRY

DUALISM AND PHENOMENOLOGY OF SENSATIONS

In this presentation I'd like to consider what problems for dualism arise when we try to explain the nature of such qualitative mental states as sensations. I'll concentrate on the classical form of dualism — dualism of substances. My primary task is to demonstrate that the really hard problem for dualism of substances is not the problem of mental causation as many philosophers believe, but the problem of sensations, or the problem of qualia.

According to many philosophers, dualism is doomed due to the problem of mental causation. A dualist can't explain the nature of causation between mind and matter. Or to be more precise, he can't explain how non-physical mind interacts with physical body without violating the physical laws. But mental causation becomes problematic for dualism because of necessity to reconcile mental causation with the physicalist assumption about the causal closure of the physical domain. A dualist can avoid this problem simply by rejecting this assumption. He can admit the view that the world is so mysterious that it allows the existence of mental causation. In this way interactionism can survive. Or a dualist can reject the existence of causation, stating that causes themselves do not exist, that causation consists of regularities in relationships between different phenomena. Mind and body don't interact, but just somehow correlate with each other. Accepting the last principle, such versions of dualism as Malebranche's occasionalism and Leibiz's theory of pre-established harmony can survive.

What is the problem of sensations for dualism? This problem originates from Aristotelian conception of three types of souls: vegetative, sensitive and rational souls, and attempts of Christian philosophers to reconcile Aristotelian view with the claims of immortality and unity of the soul. Aquinas tried to solve the problem by pointing out that the soul is one, and in case of human beings it has three types of power: vegetative, sensitive and rational. While vegetative and sensitive powers depend on the body, rational power is independent from it, and can exist after the death of the body. But this view faces certain difficulties. The main problem is that intellectual part of the soul for its proper functioning needs materials from sensitive part of the soul; generally speaking, it depends on sensitive power. So, if rational part and sensitive part of the soul can't be separated, then how can rational part exist independently from the body?

Turning to the dualist account of the nature of mind, we can see that Descartes inherits the problem of sensations. Trying to solve the problems that arise in Aristotelian tradition Descartes rejects the traditional

concept of soul. According to Aristotle, one of the reasons why we granted animals with the souls is that the souls make animals alive. But Descartes breaks the connection between soul and life. According to him, to be alive means not to possess the soul, but to be organized in certain way. Moreover, according to Descartes, we can also explain nutritive and sensitive processes in mechanical terms. If we can't grant animals with the rational soul, and Aristotelians would agree with this, and we can explain living processes of animals without appealing to the sensitive and nutritive souls, then we needn't grant animals with the souls at all. We should consider them as machines.

Now the problem of sensations can be formulated as follows: whether sensations are mental or physical properties. If we can explain sensitive processes in the body without appealing to the mind and if we can doubt the existence of the body, then we should doubt the existence of sensations too. So, they are not mental properties, because we can't doubt the existence of the mental.

If we use the word 'sensation' in traditional way then, of course, sensations require body and can't belong to me as a thinking thing. But Descartes tries to give us a new meaning of the word 'sensation'. Descartes tries to determine sensations as a kind of awareness. As Descartes demonstrated there is no necessary connection between qualitative mental states and any mechanical processes in the body. According to him, if qualitative mental states are essentially appearance and we can conceive the existence of these states without body then it follows that qualitative mental states are ontologically independent from physical states. So, according to Descartes, sensations are the modes of the mental substance.

Indeed, Descartes made a major step forward in interpretation of mental phenomena, but it is doubtful that this solution allows avoiding the problem of sensations. The question still remains. Moreover it becomes harder. The question we should seek to answer now is whether sensations interpreted as qualitative mental states belong to mind alone or they could also belong to body. To put it another way, can animals and living human bodies have qualitative aspects of sensations?

When we try to delve deeper into the nature of sensations we face with the fact that there is something in sensations that resists our attempt to detach them from the body and present as faculties of pure mental substance. It means that the phenomenological analysis of sensations as it was presented in Second Meditation is incomplete. It seems we have to say a little more to complete the phenomenology of sensations.

Probably Descartes noticed the problem. He was unsatisfied by his first solution of the problem of sensations. Descartes was reluctant to lump

together sensations and other mental states. In his definition of a thinking thing he detaches such mental faculties as abilities to doubt, understand, affirm, deny, will from abilities to imagine and has sensory experience by the word 'also'. According to him, sensations and imagination are modes of a thinking thing but they are special modes.

Going further in his phenomenological analysis, Descartes demonstrates that sensations are not just qualitative mental states, but that they are qualitative mental states that are closely connected with the body. The following passage from Sixth Meditation illustrates this thesis: «Nature also teaches me, by these sensations of pain, hunger, thirst and so on, that I am not merely present in my body as a sailor is present in a ship, but that I am very closely joined and, as it were, intermingled with it, so that I and the body form a unit. If this were not so, I, who am nothing but a thinking thing, would not feel pain when the body was hurt, but would perceive the damage purely by the intellect, just as a sailor perceives by sight if anything in his ship is broken, Similarly, when the body needed food or drink, I should have an explicit understanding of the fact, instead of having confused sensations of hunger and thirst. For these sensations of hunger, thirst, pain and so on are nothing but confused modes of thinking which arise from the union and, as it were, intermingling of the mind with the body»¹.

As cited passage demonstrates careful phenomenological analysis shows that sensations require body. Moreover this passage also shows that if we try to construct the phenomenology of sensations from the point of view of the disembodied mind we lose the phenomenological dimension of sensations. Roughly speaking, the disembodied mind can have knowledge only about mechanical processes in the body.

It is important to stress that the thesis that sensations require body doesn't mean that we can't conceive sensations without physiological or brain activity. There is nothing in phenomenology of sensations that says us that sensations are inconceivable without brain activity. In fact, Kripke could be right stating that there is no necessary connection between pain and the firing of C-fibers. Phenomenological considerations allow us to say that sensations can't be necessary reduced to physiological processes, but it also demonstrates that they are inconceivable without body.

Here it seems that the existence of embodied qualia undermines the position of dualism. But I think dualism can still survive. To preserve

¹ Descartes R. *Meditations on First Philosophy* // Cottingham J., Stoothoff R., Murdoch D. (eds.). *The Philosophical Writings of Rene Descartes*, 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 56

dualism philosophers should say that qualia are mental states that resulted from the mixture of immaterial mind and material body. Of course, this approach to the phenomena of sensations has some strange consequences. It is awkward in two ways. First, the dualist should admit that angels and God (or pure mental substances) will never know what it is like to be a human being unless they become embodied creatures. They should be presented as pure intelligent beings which lack complete knowledge of such mental states as sensations. Second, this solution implies that animals can't have qualitative sensations. It means that in case of animals and human bodies we need to introduce again the concept of sensations as mechanical processes and, then, reconcile it with the concept of sensations as qualitative states.

This approach to the problem of sensations is not perfect, but nevertheless it is the most reasonable way to establish dualism. To establish this form of dualism we need only to deny the most disputable intuition that can be revealed in phenomenology of sensations that sensations and thinking, or pure cognitive faculties, are substantially the same. We need to argue against the unity of the soul, admitting that there are two radically different kinds of mental states. If we believe that it is impossible to separate sensations and, say, thoughts, that, for example, thoughts also have some phenomenal 'flavor', then we should admit that sensations don't result from the mixture of mind and body. The consequences of the acceptance of this position are a disaster for dualism. If we believe that sensations and other mental faculties are of the same nature and that sensations require body, then it means that we can't divide mental substance from the body. So, dualism fails only if we accept all three intuitions: sensations are qualitative mental states, they require body, and they are substantially the same as other cognitive abilities. If we accept these phenomenological intuitions we can't even conceive the possibility of a dualism of substances.

KHAKHALOVA ANNA
IS THE IDENTITY A PHILOSOPHICAL CONCEPT
OR A FACT OF NATURE?

The question as to whether Identity is a philosophical concept or a fact of nature is put straightforwardly. However I will try to avoid choosing one of the terms of this dichotomy due to the complexity and wholeness of the phenomenon of Identity.

The question about Identity always presupposes a question about one's own experience of Identity (IE), with its concrete personal and subjective characteristics, a question about phenomenon of Identity (PhI). I would like to present an answer doing justice to the unity and complexity of PhI in its three aspects:

1. There is an objectivistic, neutral language of thought experiments about different logical (never mind is it real or unreal) situations concerning IE in philosophy of mind. Nevertheless it seems insufficient to consider Identity only as a logical possibility of Identity in body/mind scholastic disputations, deciding for example whether or not Identity depends on psychic or bodily continuity. For this question has a personal phenomenological dimension, which we should take into account in order to elucidate this problem correspondingly to the phenomenon of Identity. A similar thought can be found in Strawson's «Individuals».

2. Another necessary component of studying identity is presented in cognitive sciences, behavioral, neural and psychological sciences and so on. These sciences help us to avoid mere speculative and metaphysical constructions as regards consciousness and human experience in favor of experiential dimension of the phenomenon of identity. It helps us to establish significant correlations between theory and experimental practices. In this field such authors as A. Damasio, J. Panksepp, D. LeGrand, Fr. DeVignemont and many others seem to be of interest.

3. And there is a third aspect of studying identity, namely the phenomenological-hermeneutical aspect, which is presented in phenomenology, psychoanalysis and others humanities. There is also interdisciplinary research (Sch. Gallagher, E. Thompson, D. Zahavi) which presents a mutual dialectical relationship between phenomenology and sciences.

There is also a methodological problem which for Husserl was a central theme concerning the presuppositions of the theory of knowledge. Should we lay down in our theory some fundamental presuppositions and predictions or we should not, or else we should refuse from any kind of transcendental suggestions about consciousness.

My attempt to answer the initial question is as follows. Certainly we are part of nature, which is an object of studies in sciences. It is legitimate to ask whether there is someone really existing who asks and answers the question on his/her Identity? — Yes, it is a natural fact! Moreover, this someone lives in her normal everyday world and manages her existing and quite well at that! Is it experience of identity that keeps up our daily wholeness and entirety? If we answer in the affirmative we should elucidate the relationship between the experience of Identity and self-awareness or sense of self. The latter is a subject of interest in developmental psychology (e.g., U. Neisser) in neuroscience (A. Damasio) philosophy of mind (D. LeGrand). I suppose that studying Identity in *Philosophy of Self* can be very promising. Nevertheless it is obvious that a person doesn't need to prove to himself his own Identity in his daily live: before this question appeared he already knew the answer. This means that there is a *common sense-theory* (CSTh) on what it is like to be identical to oneself, which maintains our Identity in daily existing. According to the CSTh thesis, the experience of identity is a *fact of Nature*.

There is a moment which transfers us into a modified mode of being — philosophical, reflexive one — from where the certainty of our everyday experience of identity ceases to work, because of its insufficient theoretical ground. It is from this point of view that we should answer that Identity is a *philosophical concept*. I suppose that studying our daily experience of identity is one of the most important steps in studying Identity. At first the question arises: Why don't we stop to exist in our daily identical form as soon as we ask ourselves about Identity? Why and how does it still work under the intent look of reflection?

These are the questions which arise from the initial one and which we try to discuss.

PATKUL ANDREI

THE CONSCIOUSNESS IN THE TRANSCENDENTAL
AND NATURALISTIC VIEWS

Abstract: The paper is dedicated to the problem of the possible correlation between the treatment of consciousness in the transcendental and naturalistic philosophy. The main question in this context is: wherever the philosophers of both mentioned philosophical tendencies mean the same, when they speak about «consciousness». Therefore is it possible to criticize or — in the contrary — to base the propositions of the one side by the propositions of the other in general.

On the one hand the followers of transcendental philosophy interpret the consciousness as an eidetic structure, which isn't depended of any factual cases of concrete consciousness. And it is exactly in phenomenological philosophy, where intentionality, constitutive activity, I-pole and so on are interpreted as general faculties of conscious as such, which belong to it *a priori* in its formal and material sense. Hence, the phenomenology as eidetic theory of consciousness is absolute independent of any factual science of consciousness, including of empiric psychology and neurophysiology. In the contrary: the sciences of factual life of consciousness should be grounded on the transcendental eidetic theory of consciousness, i.e. on its phenomenological theory. F.e. Husserl says: «...it is clear that the *sense* of eidetic science *necessarily precludes any incorporation of cognitional results yielded by empirical sciences*. The positing of actuality that occur in the immediate findings of these sciences obviously extended through all their mediate findings. From matters of fact nothing ever follows but matter of fact. But although every eidetic science is necessarily independent of every science of matters of fact, the reverse holds, for the latter sciences. There is *no science of matters of fact* which, *where it fully developed as a science*, could be pure of eidetic cognitions and therefore *could be independent of the formal and eidetic sciences*»¹.

On the other hand the followers of naturalism, which are guided by the empiric psychology and neurophysiology as the sciences of matters of fact, could see in the phenomenological approach only a kind of mystic or — in the base case — the previous *speculative* stage, which should be overcome by the rigorous empiric sciences (scientific psychology or psychophysiology), i.e. by the sciences of matters of fact. It is noteworthy,

¹ Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983. P. 17.

that f.e. for J. Searle, who follows to the naturalistic world view, it is necessarily to ground any doctrine of consciousness on the two *physical* doctrines. Namely, these are «the atomic theory of matter» and «evolutionary theory of biology». He says in his «The Rediscovery of the Mind»: «It goes without saying that our “scientific” world view is extremely complex and includes all of our generally accepted theories about what sort of place the universe is and how it works <...> Some features of this world view are very tentative, others well established. At least two features of it are so fundamental and so well established as to be no longer optional for reasonably well-educated citizens of the present era; indeed they are in large part constitutive of the modern world view. These are the atomic theory of matter and evolutionary theory of biology»². But both of the mentioned by Searle theories as verified for today’s common sense just should be based in the eidetic apodictic inquiry of constitutive activity of consciousness for being rigorous scientific in the phenomenological sense. Hence the phenomenological approach to the consciousness would be *unscientific* for naturalistic point of view, because it demands to base the established the fundamental theories of physics and biology in philosophical theory of subjectivity. *It seems there is the fundamental aporia between transcendental and naturalistic ways of inquiry of consciousness: the first goes from consciousness to nature, the second goes in reverse direction from nature to consciousness.*

As conclusion the author of the paper argues that there is no real aporia between these approaches, because there is fundamental *ambiguity* in those term use. The transcendentalists mean under consciousness an eidetic stricter, but the naturalists see in it a factual object. But this ambiguity defeats as well reciprocal productive critique of both tendencies as those cooperation.

Key words: consciousness, mind, intentionality, subjectivity, transcendentalism, naturalism, E. Husserl, J. Searle.

² Searle J. The Rediscovery of the Mind. 9th printing. Cambridge, London, 2002. P. 85 – 86.

АГАФОНОВ А. Ю.
КВАЛИА: СУБЪЕКТИВНАЯ ОЧЕВИДНОСТЬ
КАК ОБЪЕКТИВНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ

Наиболее сложными в когнитивной психологии являются следующие вопросы:

1. Что способно делать только сознание, и не умеет делать бессознательное? Т. е., для чего нам необходимо осознание, если многие, а то и все психические операции, могут производиться эффективно в «темноте» бессознательной психики? (Экспериментальные факты, доказывающие возможность эффективной обработки информации вне осознания, стали появляться еще полвека назад. Способность человека к неосознаваемой обработке информации, в т. ч., на семантическом уровне, уже давно в когнитивной психологии не ставится под сомнение).

2. Почему осознаваемые переживания сопровождаются качественным чувством, т.е. аккомпанируются субъективной очевидностью актуального переживания? Почему, когда мы осознаем, мы не только осознаем *что-то*, но и *как-то* субъективно переживаем само событие осознания, переживаем определенным образом сам акт осознания. Существует ли объективная, если угодно, физическая необходимость субъективной очевидности осознанных переживаний? Словом, зачем нам качественное знание? (*Квалиа* и есть *то, каково это* переживать, например, зубную боль).

Сформулируем положения, которые могли бы служить основанием для выбора направления поиска ответов на эти вопросы.

1. Психика, включая аппарат сознания, есть функциональное устройство, эволюционно предназначенное для познания.

Примечание. Психика человека — это познавательная система. В этой системе сознанию отведена особая роль — проверка гипотез о внешнем мире и осознание результатов этой проверки. Ориентация сознания на поиск расхождений между существующей картиной мира и реальностью позволяет обнаруживать ошибки. Элиминация ошибочных путей познания становится возможной благодаря их осознанию.

2. Психика является моделью внешнего мира.

Примечание. Хотя все осознаваемые результаты психической деятельности принадлежат самому носителю сознания, они, вместе с тем, отображают не изменения, происходящие в этом носителе, а внешний относительно сознания мир. С одной стороны, всякий

психический процесс протекает при условии соответствующих изменений в физиологическом органе. С другой стороны, характеристики осознаваемого продукта психической активности переживаются носителем сознания и могут быть им описаны в терминах эмпирических свойств и отношений объектов внешней реальности. Другими словами, осознаваемые переживания не выводимы из своей физиологической основы и не являются отражением динамики физиологических процессов; они всегда отсылают нас к предметным свойствам внешнего мира. К этому стоит добавить, что и собственно психические, а не только физиологические процессы, экранированы от осознания. Сознание никогда не осознает, каким образом оно осознает. Осознается эффект работы сознания, тот эффект, который сообщает субъекту познавательное деятельности некоторое феноменальное знание.

3. Внешний мир (мир физической реальности) включает в себя макро- и микромир.

Примечание. Поведение квантовых объектов в микромире разительно отличается от взаимодействия объектов в классическом макромире, который хорошо описывается общей теорией относительности. То, что невозможно в классическом мире с его физическим детерминизмом, может иметь место в микромире, вопреки логике, каузальным связям и законам макромира. Здесь важно отметить: квантовые феномены микромира являются неотъемлемой частью интегральной структуры физической реальности.

4. Ключ к пониманию психической модели реальности — в строении самой физической реальности.

Примечание. В психике человека должны иметь место явления, аналогичные квантовым феноменам, но психические процессы, которые бы соответствовали микроскопическому уровню физической реальности, не должны осознаваться подобно тому, как не наблюдаются реалии квантового мира.

5. Макроскопический мир, который мы осознаем и в котором действуем, есть классическая проекция квантового мира.

Примечание. Согласно интерпретации, предложенной Эвереттом, разные, несовместимые друг с другом классические реальности существуют обособлено. Только наличие наблюдателя (т.е. акт осознания) устанавливает единственность данного классического мира. Отвлекаясь от обсуждения существующих интерпретаций проблемы измерения, отметим, что хотя все макрообъекты состоят из квантовых объектов, мы осознаем единственный макромир. (В данном

случае, мы не задаемся вопросом, является ли этот макромир единственно возможным или одним из возможных).

6. Когнитивное бессознательное в текущий момент времени одновременно строит множество психических проекций макроскопического мира.

Примечание: существуют экспериментальные, хотя и немногочисленные данные, которые указывают на то, что до осознания человек способен одновременно строить несколько вариантов интерпретации актуально воздействующего стимула, т. е. выдвигать сразу несколько гипотез относительно наличной ситуации¹. Можно выделить различные виды неосознаваемых детерминирующих влияний на процесс принятия решения об осознании, которые и определяют вероятность выбора одного из множества вариантов осознанной интерпретации².

7. Необходимость существования в данной реальности макроскопического мира требует преодоления избыточности неосознаваемых психических проекций.

Примечание. Различные осознанные состояния ни логически, ни эмпирически не могут переживаться одновременно, поэтому квалиа в момент текущего настоящего должно быть единственным, а смена качественных состояний происходить последовательно. Т. е., невозможно одновременно различными способами осознавать реальность.

8. В текущий момент времени сознание проверяет одну из одновременно существующих неосознаваемых гипотез.

Примечание. Это положение логически вытекает из предыдущего.

9. Осознанность — есть результат неосознаваемого процесса выбора и проверки одной из гипотез.

Примечание: осознаваемое переживание может не обнаруживать концептуального знания, но не бывает осознаваемых

¹ См., например, Куделькина Н.С. Восприятие многозначной информации как предмет психологического исследования // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12, выпуск 4. СПб., 2008. С. 268-277; Пинкер С. Язык как инстинкт. М., 2004.

² Агафонов А.Ю. Когнитивная психомеханика сознания. Самара, 2007; Агафонов А.Ю. Бессознательные обертоны осознания // По обе стороны сознания. Экспериментальные исследования по когнитивной психологии. Под общ. ред. А.Ю. Агафопова. Самара, 2012.

переживаний без качественного знания. (Например, слепое зрение, феномен гипнотического запрета).

10. Чем более вероятно подтверждение гипотезы исходя из прошлого опыта, тем меньше интенсивность осознанных переживаний.

Тривиальное следствие: мы меньше обращаем внимание на привычное в привычных ситуациях. *В пределе:* неизменная стимуляция перестает осознаваться, действия автоматизируются.

11. Чем больше рассогласование между ожидаемым и воспринимаемым, тем больше мера осознанности: сознание настроено на поиск противоречий между существующей картиной мира и миром.

Атривиальное следствие: сознание более чувствительно к ошибкам.

13. Осознание есть единственная в текущий момент времени психическая проекция множества неосознаваемых проекций одной классической проекции квантового мира.

Проблема квалиа часто понимается по-разному. Исходя из этого, исследователей волнуют разные вопросы. Наиболее сложные из них связаны с определением особой роли сознания и эмпирической необходимости осознанных переживаний. Вместе с тем, невероятно сложным вопросом, на который до сих пор не получено сколь либо приемлемого ответа, является вопрос о природе и происхождении квалиа: «Как возникает в биологическом существе, несводимая к физиологическим процессам, субъективная реальность осознаваемого опыта?» Следует полагать, что ответ на этот вопрос должен быть концептуально обоснован и соответствовать тем экспериментальным данным, которыми располагает в настоящее время когнитивная наука.

Материалы подготовлены в рамках исследовательских проектов, поддержанных РФФИ (проект № 13-06-00416) и РГНФ (проект № 12-06-00457).

Литература

1. Агафонов А.Ю. Бессознательные обертоны осознания / По обе стороны сознания. Экспериментальные исследования по когнитивной психологии. Под общ. ред. А.Ю. Агафопова. Самара, 2012.

2. Агафонов А.Ю. Когнитивная психомеханика сознания. Самара, 2007.

3. Куделькина Н.С. Восприятие многозначной информации как предмет психологического исследования // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12, выпуск 4. СПб., 2008. С. 268-277.

4. Пинкер С. Язык как инстинкт. М., 2004.

БАРДИНА С. М.

ПАРАДОКСЫ ПЕРСПЕКТИВЫ «ПЕРВОГО ЛИЦА» И
ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ «THEORY OF MIND»

Разделение перспективы «первого лица» и «третьего лица» (как и утверждения о фиктивности этого деления) — традиционная тема философских дискуссий. Определения, которые даются опыту «от первого лица», объединяет то, что опыт «от первого лица» связан с непосредственным моментом переживания, с ощущением себя. Кроме того, принципиальной характеристикой этого опыта «от первого лица» является его уникальность и непередаваемость; этот опыт несводим к своим внешним проявлениям.

Соответственно, перспектива «первого лица» не предполагает возможности эффективной коммуникации по поводу этого опыта (он принципиально непередаваем). С другой стороны, если мы в принципе признаем наличие реальности психического, то требуется какая-то иная модель, которая позволила бы объяснять поведение и опыт другого человека. Если говорить о физиологических процессах, то можно получать достаточно достоверные описания из перспективы третьего лица; «мозг человека — по крайней мере, принципиально — отлично поддается объяснению»¹. Однако если мы говорим о поведении, которое включает в себя сложные действия, требуется дополнительная объяснительная модель (если мы не рассматриваем позицию, приравнивающую опыт первого и третьего лица, например, бихевиоризм). Как мне представляется, возможны несколько вариантов такого объяснения, опирающихся на различные установки.

Один из вариантов объяснения признает наличие психических состояний, и позволяет описывать поведение без доступа к ментальным состояниям, однако описывать его как во многом связанное с такими состояниями. В этом случае можно использовать аппарат theory of mind: «мы рассматриваем других как обладающих интенциональными состояниями, аналогичными нашим собственным»². Согласно этой позиции, мы воспринимаем действия других людей исходя из предположения о наличии у них ментальных состояний,

¹ Chalmers D.J. The First-Person and Third - Person Views. (<http://consc.net/notes/first-third.html>).

² Stanghellini G., Ballerini M. What Is It like to Be a Person with Schizophrenia in the Social World? A First-Person Perspective Study on Schizophrenic Dissociality. // Psychopathology. 2011. № 44.

более того, — это наш естественный способ погруженности в социальный мир и ориентирования в нем. Для того, чтобы поведение других людей казалось нам осмысленным, мы должны допустить, что они ведут себя исходя из некоторых ментальных установок: наше восприятие социального мира зависит от нашей возможности видеть поведение прочих людей основанным на определенных ментальных установках, например, желаниях или убежденности в истинности какого-либо факта. В противном случае мы не можем видеть в поведении других людей «осмысленности», а значит, не сможем и прогнозировать их действия; их поведение окажется для нас «непрозрачным».

Так что с позиции theory of mind можно не просто объяснить ментальные процессы; принятие этой схемы дает нам возможность делать выводы о поведении других людей и, как следствие, ориентироваться в социальной реальности. Таким образом, эффективность нашего описания и предсказания возможного поведения (именно поведения, а не физических характеристик) другого базируется на том, что мы признаем аналогичность возможных ментальных состояний человека и поэтому можем «просчитывать» его осмысленные поступки. Однако такая объяснительная модель, безусловно, имеет ряд недостатков. Прежде всего, сомнения могут вызывать эмпирические основания этой теории. Кроме того, выдвигаются справедливые возражения, что чаще всего в реальной практике люди не моделируют состояния другого, а взаимодействуют непосредственно, не задумываясь о мотивах другого.

Другой вариант — это объяснение, которое основывается исключительно на внешних проявлениях, на практиках определенной «формы жизни». Исходя из этой позиции, мы можем вполне эффективно описывать (а также предсказывать) поведение других, поскольку мы встроены с ними в одну сеть практик. Данное объяснение обладает существенным недостатком: во-первых, мы полностью элиминируем представление об опыте другого (мы не говорим, что его не существует, но не обладаем аппаратом для описания его хотя бы по аналогии), во-вторых, условием нашей возможности объяснять его поведение становится наша «включенность» в систему практик; таким образом, в этой схеме невозможны объяснения поведения людей, принадлежащих, например, другой культуре.

Логичный вариант совмещения этих двух вариантов состоит в принятии убеждения, что ментальные состояния (и, соответственно, их

моделирование) — это «полезные изобретения»³, позволяющие проследить реальные поведенческие паттерны, которые в противном случае проследить было бы нельзя. Для этого заимствуется положение теории интенциональных состояний Деннета, согласно которой ментальные состояния не существуют «в наших головах», тем не менее, мы используем их в качестве объяснения. В таком понимании «ментальные состояния» — это не психологическая и не нейропсихологическая реальность, это объяснительная модель. Возвращаясь к идее объяснения поведения посредством встроенности в систему практик, можно рассматривать обращение к психическому состоянию и опыту другого как одну из распространенных в нашей социальных реальности практик, которые мы разделяем, принадлежат к «общему миру»⁴.

Соответственно, задача моего доклада в том, чтобы продемонстрировать, как будет устроена эта специфическая «практика» описания действий других людей с помощью моделирования ментальных состояний, какими она будет обладать внутренними «правилами». Кроме того, я постараюсь показать, что эта «практика» содержит свои собственные парадоксы.

³ Dennett D. *The Intentional Stance*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1987.

⁴ Zahavi D. *Simulation, projection, and empathy // Consciousness and Cognition*. 2008. №17.

ДМИТРИЕВА А. А.

СИЛЬНЫЙ И СЛАБЫЙ СКЕПТИЦИЗМ В ОТНОШЕНИИ
ЭПИСТЕМИОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ИНТРОСПЕКЦИИ
(Г. РАЙЛ И Ф. ДРЕСКЕ)

В отношении эпистемологических возможностей интроспекции можно выделить следующие убеждения:

- 1) интроспекция своеобразна и привилегированна относительно других способов познания мира;
- 2) интроспекция своеобразна, но не привилегированна;
- 3) интроспекция привилегированна, но не своеобразна;
- 4) интроспекция не привилегированна и не своеобразна.

Тезис (4) составляет суть *сильного скептицизма* в отношении эпистемологических возможностей интроспекции. Тезисы (2) и (3) являются двумя различными проявлениями *слабого скептицизма* относительно эпистемологических возможностей интроспекции.

Разница между сильным и слабым скептицизмом относительно эпистемологических возможностей интроспекции может быть выражена другими словами. Сильный скептицизм отрицает то, что у нас есть самопознание, которое мы привыкли считать у нас имеющимся. Слабый скептицизмом допускает, что у нас есть самопознание, но отрицает, что оно происходит так, как мы обычно думаем, что оно происходит¹.

Случаем сильного скептицизма будет, например, работа **Гилберта Райла** «Понятие сознания». Рассуждение об интроспекции Райла можно кратко представить следующим образом. Если перспектива первого лица привилегированна и отличается от перспективы третьего лица, то эта привилегия и отличие заключаются в том, что интроспекция дает нам безошибочные сведения о содержании нашего сознания, в то время как подобное знание о чужом сознании невозможно. Консеквент этого суждения Райл как раз и старается опровергнуть, чтобы в итоге показать, что никакого эпистемологического преимущества у перспективы первого лица относительно третьего лица нет. Райл приводит два затруднения, которые, на его взгляд, демонстрируют, что то, что называют интроспекцией, вряд ли вообще существует:

- (1) затруднение, касающегося множественно разделенного внимания;

¹ Smithies D., Stoljar, D. Introspection and consciousness: An Overview // Introspection and Consciousness. NY, 2012.

(2) невозможность провести интроспекцию в состояниях паники, страха, то есть в состояниях, не сочетающихся с хладнокровием наблюдения.

Райл также подробно рассуждает, о том, что многие вопросы, связанные с интроспекцией, вызваны неправильным употреблением слов: «Вопросы “Какого рода знание может получить человек о работе собственного сознания?” и “Как он добывает это знание?” самими своими формулировками подсказывают абсурдные ответы. Они наводят на мысль, что, для того чтобы человек знал, что он ленив или что он правильно вычислил сумму, он должен заглянуть в некую комнатку без окон, которая освещена особого рода светом и в которую может заглядывать только он один»². Что, по мнению Райла, ни к чему эпистемологически значимому нас не приведет. Райл отдает предпочтение перспективе третьего лица, из которой мы можем по предпочтеским факторам судить о состояниях сознания человека. Например, он рассуждает, что для того, чтобы проверить, понял ли ученик теорию, учитель может спросить, какие выводы из нее следуют, какими моральными качествами может обладать автор такой теории — одним словом, в таких ситуациях гораздо убедительнее будет выглядеть поведение ученика, а не его заверения, что он хорошо усвоил эту теорию³.

По моему мнению, лингвистический (и сильный) скептицизм Райла никак не может убедить нас в отсутствии самопознания и его частного случая — интроспекции. Суть возражений, которые обычно выдвигаются Райлу, состоит в том, что его теория не может объяснить самопознание. Представим, что Вы обнаруживаете, что думаете о ремене. Знаете Вы это вовсе не из своего поведения, а из того, что наблюдаете за собой⁴. Таким образом, даже если скептицизм Райла в отношении привилегированности и своеобразия перспективы первого лица верен, вряд ли его теория сознания полна. Она не может объяснить субъективный опыт, представляя его не играющим никак роли в эпистемологии, что на мой взгляд, не верно.

Однако невозможно полностью игнорировать скептицизм Райла. Действительно ли интроспекция обладает как своеобразием, так и привилегированностью по сравнению с другими средствами познания мира? Представитель слабого скептицизма в отношении

² Райл Г. Понятие сознания. М., 1999.

³ Там же.

⁴ Smithies D., Stoljar, D. Introspection and consciousness: An Overview // Introspection and Consciousness. NY, 2012.

эпистемологических возможностей интроспекции **Фред Дретске** уверен, что это не так.

Его представления можно охарактеризовать как «примирительный скептицизм»⁵. Во-вторых, он убежден, что мы сознательны и обладаем интроспекцией. Вопрос, который его волнует — *как, откуда* мы знаем о том, что мы сознательны?⁶ Объяснить это вовсе не так просто, как кажется. Дело в том, что мы не знаем, *что* мы думаем в том же самом смысле, в котором мы знаем, *о чем* мы думаем⁷. Или иначе, доказывая нашу сознательность, мы не можем апеллировать к тем же аргументам, которые мы используем, чтобы доказать, что мы знаем содержания нашего сознания. Например, ничего не даст для прояснения моего *осознавания*, что я вижу апельсин, простая апелляция к тому, что я в моем сознании есть визуальный образ апельсина.

Представим рассуждение Дретске на эту тему пошагово.

Посылки:

1. Если я знаю, что я обладаю сознанием, то существует ответ на вопрос «Как я знаю, что я обладаю сознанием?».

2. Если существует ответ на вопрос «Как я знаю, что я обладаю сознанием?», то этот ответ должен быть предложением, которое я осознаю и которое ясно свидетельствует («говорит за») то, что я знаю, что я сознателен.

3. Не существует такого предложения.

Из этих посылок, следует, во-первых, что неверно, что существует ответ на вопрос «Как я знаю, что я обладаю сознанием?», а во-вторых, неверно, что я знаю, что я обладаю сознанием.

Формализация этого рассуждения:

+ (1) $p \rightarrow q$

+ (2) $q \rightarrow (s \ \& \ r)$

+ (3) $\neg (s \ \& \ r)$

(4) $\neg q$

(5) $\neg p$

⁵ Там же.

⁶ Dretske F. How Do You Know You Are Not A Zombie? / Privileged Access: Philosophical Accounts of Self-Knowledge, edited by Gertler, B., Burlington, 2003.

⁷ Smithies D., Stoljar, D. Introspection and consciousness: An Overview / Introspection and Consciousness. NY, 2012.

Нужно обратить внимание, что это рассуждение направлено не на то, чтобы показать, что мы несознательны, что мы, скажем, зомби. Дретске убежден, что мы действительно не зомби, что мы чувствуем боль, имеем восприятие стоящего перед нами стакана, переживаем жажду. Но как мы знаем это? — вот вопрос, который его волнует и который интроспекция, по его мнению, не проясняет.

Почему же не существует такого предположения, которое ясно бы убедило нас в том, что мы сознательны? Потому что в акте интроспекции мы «натываемся» на все те же содержания сознания, а не самосознание. Еще раз повторим, мое восприятие камня — это совсем не мое *осознание* о том, что я воспринимаю камень.

Получается, по Дретске, что мы сознательны, но пока не можем это объяснить. Его интуиции, как представляется, подводят нас к существованию проблемы интроспекции.

Литература

1. Dretske F. How Do You Know You Are Not A Zombie? // *Privileged Access: Philosophical Accounts of Self-Knowledge*, edited by Gertler, B., Burlington, 2003.
2. Smithies D., Stoljar, D. Introspection and consciousness: An Overview // *Introspection and Consciousness*. NY, 2012.
3. Райл Г. Понятие сознания. М., 1999.

КАЗАКОВА И. А.
НА ГРАНИЦЕ ЭПИРИЧЕСКОГО:
ДРУГОЙ В КЛИНИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ

Данный доклад призван проблематизировать постоянно повторяющееся переживание, которое возникает в процессе взаимодействия с Другим в клинической практике. Под клинической практикой здесь понимается весь спектр клинико-психологических практик, где Другой выступает в качестве обследуемого пациента. Целью клинико-психологического обследования является достижение некоторого знания о Другом, которое позволит сделать вывод о способе его бытия и дефицитах этого бытия, если таковые имеют место. И далее — концептуализировать это знание в соответствующем ключе. Это такие практики, в которых профессиональное внимание сосредоточено а) на телесных и вербальных проявлениях присутствующего Другого б) на том «между», что рождается в данном опыте взаимодействия в) на всём возникающем и происходящем в моем собственном сознании, в том числе на том ряде концептуализаций, которые стремятся облачить в теорию здесь и сейчас происходящее, в связи с чем возникает напряжение постоянного удержания себя в этом доконцептуальном зазоре.

В отечественной философии понятие натурализма часто используется для обозначения методологической стратегии, которая редуцирует всю реальность к чисто механическому детерминизму в рамках материальной субстанции.

Действительно, многие сторонники натурализма, в особенности англо-американской традиции, выступают за растворение сознания и субъективной реальности в биологических или социальных процессах, что делает их позицию уязвимой для критики. Ведь мыслитель, утверждающий об иллюзорности субъективной реальности, невольно исключает самого себя из логики рассуждения¹.

Множество адептов “духовности” пользуются указанным выше изъяном и обвиняют последователей натуралистической философии в нелогичности, а также в элиминации квалиа, морали, свободы и пр.

Как правило, дискуссии не выходят за рамки устоявшейся противоположности натурализма и трансцендентализма. Современные концепции в области синергетики, коэволюции и пр. многообещающи, в них есть множество интересных находок, однако в отношении сознания и проблемы субъективной реальности, как правило, дело не идет дальше обещаний (или же «нелинейность» скатывается в рассуждения об иррациональности и мистике).

В Новой философской энциклопедии дается такое определение *«натурфилософии»*: *«это область философских исследований, которые стремятся рационально постичь целостность природы и ее первоначала»*².

На мой взгляд, ключевыми для понятия натурализма являются идеи «рационального постижения» и «целостности» природы (вопрос о «первоначале» мы затрагивать не станем).

В противостоянии рационального и иррационального способа постижения реальности я займу сторону первого³. При этом,

¹ Например, см. Деннет Д. По следу Дарвина. Где есмь Я? // Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания. Концепция Д. Деннета. М., 2004. С. 196-210.

² Новая философская энциклопедия: в 4 т. Натурфилософия / Ин-т философии РАН. М.: Мысль, 2000-2001.

³ См. Лекторский В.А. Рациональность как ценность культуры. // Рациональность и ее границы. М., 2012.

рациональность не приравнивается к математической или логической вычислимости феноменов сознания, а выступает как принцип доступности всего мира для способности сознания к познанию.

Таким образом, рациональность оказывается связанной с принципом единства или цельности природы. Если мы признаем возможность познания некой части окружающего мира, из этого следует потенциальная познаваемость всей реальности, ведь если нечто в мире принципиально не познаваемо, то нельзя говорить и о том, что была познана какая-то часть мира — потому что невозможно знать об участии непознанной части в познанном, соответственно, невозможно никакое знание.

Здесь стоит отметить, что речь идет о принципиальной способности сознания к познанию — а не о конкретном способе добычи знания. Ввиду того, что познание осуществляется при помощи некоего инструмента (биологического тела или технического прибора), познаваемое ограничено рамками этого средства.

На уровне философского исследования способности к познанию альтернатива оказывается предельно простой и ясной: либо принципиально открытый к рациональному познанию *единый* мир, разнообразный в своих *проявлениях* (среди которых два наиболее заметных класса — это объективная и субъективная реальности или материя и сознание), либо принципиально не познаваемый мир, в котором на первом месте стоит вера, основанная на недоступности знания.

КУДАШОВ В. И.

САМОСТЬ КАК ПРИРОДНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНСТРУКТ

The familiar sense of self is not just a useful illusion, but a special, personal experience ascertainable reality of free will, thought and imagination. This does not contradict the idea of the historical constructedness phenomenon of the self, but also allows you to establish this construct on a naturalistic foundation.

Основной аргумент в пользу естественности самости апеллирует к здравому смыслу большинства людей, опирающемуся на самоощущение повседневной тождественности личности. Если спросить «обычного» человека, что он собой представляет для самого себя, то многие скажут, что это нечто тождественное их «Я», или «эго», или душе, или иной подобной «духовной» сущности, но при этом наверняка откажутся от идеи, согласно которой их личное самосознание — это функция мозга или лингвистическая конструкция.

Классический субстанциальный дуализм вслед за Р. Декартом утверждает, что «мыслящее Я» существует достаточно автономно от «внешней» «протяженной» реальности, являя собой особую, «непротяженную» субстанцию. Более молодая теория, «дуализм свойств», считает, что хотя существует лишь одна материальная реальность, самосознание, тем не менее, связано с набором передупреждаемых к материальной реальности свойств, которые эмерджентно порождаются на основе материальных систем мозга.

В нейробиологии, нейрохимии, нейрофизиологии, когнитивных науках накоплен огромный экспериментальный материал, воспроизводимость которого уже создает аксиоматическую базу, необходимую для научных обобщений, но все же недостаточную для целостной теории сознания. Многие результаты добывались как методом «черного ящика» — по внешним проявлениям психических механизмов при воздействиях внешними раздражителями, химическими и фармакологическими препаратами, так и непосредственно при внедрении в структуру нервной системы, с использованием электростимуляции мозга, микробиологическими методами, регистрацией потенциалов мозга и др.

Методологические находки нейронаук, в частности, введение высокотехнологичных процедур создания нейронных карт, толкают ученых на разработку все более амбициозных исследовательских программ. Одной из них является максимально полное описание нейронных процессов, которые коррелировали бы с ментальными

функциями. Однако многие нейробиологи, вслед за известными современными философами, отрицают возможность полной натуралистической «редукции» ментальных феноменов к физическим процессам в центральной нервной системе. Даже такие потенциально возможные революционные прорывы, как «использование коннекционистских сетей, нелинейной динамики, искусственной жизни и квантовой механики, приведут лишь ко все более сильным функциональным объяснениям», но не устранят тайну субъективного мира человека, считает Дэвид Чалмерс¹.

С философской точки зрения здесь можно говорить лишь о том, что феномены самосознания и ощущения самости конституируются нейронными структурами, благодаря которым материальная система оказывается неклассической, не полностью определенной локальными физическими факторами, и может, вследствие этого, производить такие действия, которые обусловлены историей этой системы. Наиболее известным в этом смысле является подход Дэниела Деннета, который продолжает и усиливает скептицизм Дэвида Юма по поводу существования самости. Деннет доказывает, что распространенное представление о самости исторически обусловлено неоправданным доверием к собственным интуитивным ощущениям Я и дефективным метафорам Декарта.

На самом деле, считает Деннет, самость — это воображаемый «центр нарративной гравитации», созданный личными историями: «наша фундаментальная тактика самозащиты, самоконтроля и самоопределения — это не плетение паутины или строительство плотин, а рассказывание историй, и в частности изобретение и ведение истории, которую мы рассказываем другим — и себе — истории о себе»². Таким образом, наш мозг порождает сложнейшую сеть текстов и действий, которая выполняет естественные функции самозащиты и репродукции, и выражается как наличие некоего «центра», подобного центру гравитации физических объектов. Именно в результате совместной деятельности всех эволюционно возникших модулей психики человеческий способ организации жизни демонстрирует развитие самости.

Хотя такое решение проблемы самости не является продуктом чистой спекуляции и позволяет отсеять ряд гипотез, противоречащих натуралистическому принципу единства мира, очевидно, что оно не

¹ Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М., 2013. С. 159

² Dennett D. Consciousness explained. Boston, 1991, P. 418

может быть исчерпывающим и оставляет не проясненным множество эмпирических деталей. Впрочем, будучи следствием концептуального анализа, оно и не претендовало на уточнение абсолютно всех конкретных обстоятельств и не конфликтует с программой экспериментальных исследований нейронных оснований самосознания. Это хороший признак, указывающий на реальную перспективность взаимодействия эмпирической науки и философии.

Теоретической альтернативой подобному подходу могут выступать гипотезы, в конечном счете опирающиеся на уже известную позицию дуалистического интеракционизма и признающие ментальные явления состояниями особой «духовной субстанции». Но для такого признания или даже допущения нет существенных рациональных оснований. Само понятие «духовной субстанции» возникло из неверной, хотя и весьма распространенной в различных религиозных и идеалистических направлениях интерпретации феномена «Я». Субстанциальный дуализм как философская позиция некоторых ученых умножает сущности без необходимости, а его тезис о взаимодействии духовной субстанции с физическим миром нарушает принцип каузальной замкнутости физического, столь важный для естествознания.

Субстанциализация «Я» и выведение особого статуса самости приводят к множеству сомнительных следствий, касающихся независимости ментальных состояний от мозга, возможности их сохранения после разрушения организма и «переноса «Я» на небробиологические субстраты. Особенно интересны в этой связи положения дуализма о тождестве и единстве самости, являющиеся неизбежным результатом трактовки «Я» как особой субстанции. Интересны они потому, что могут быть напрямую фальсифицированы опытом разотождествления личности в результате изменения электрохимической динамики нейронных процессов путем введения в организм различных психоактивных веществ или высокотехнологичного перцептивного раздражения.

Особенно очевидно это в случае тезиса о единстве самости и тождественности «Я» как носителя всех личных ментальных состояний, опровергаемого многочисленными эмпирическими данными о раздвоении психики при рассечении corpus callosum и других путей, связывающих два полушария головного мозга (Colvin M., Gazzaniga M., Sperry R.). Выводы, сделанные на основе многолетних исследований «синдрома множественной личности», также заставляют серьезно усомниться в «общепринятом мнении» о единстве самости. У многих людей, перенесших тяжелую

психологическую травму, иногда происходит расщепление личности: пытаясь сохранить себя, они порождают другие воображаемые личности и конструируют иные самости, причем эти конструкты являются вполне социально адаптивными.

Самость — эволюционный уровень развития сознания, необходимый результат адаптивных механизмов, когда предметом коррекции является образ собственного «Я». Представление о себе, как о неизменном субъекте вне постоянных телесных, социальных и нарративных изменений, является адаптивной иллюзией, столь же полезной, сколь и необходимой. Инерция самости порождается определенной стабильностью сети самоописаний, хотя сама эта сеть сплетается от рождения и осознается уже в некотором возрасте. Поэтому понятие «самости» достаточно условно и его можно было бы не использовать, но удобно тем, что характеризует проявления личности, представленные личным опытом. Чем увереннее и богаче личный опыт для данной специфики деятельности и условий, тем более ярко проявляется самосознание, демонстрируя личные качества.

Нельзя не согласиться с известным российским ученым Д. И. Дубровским, более 40 лет развивающим информационный подход в философии сознания, что «качество принадлежности» специфично и неотъемлемо для информации в форме субъективной реальности, поскольку связано с основами «мозговой самоорганизующейся эго-системы»³. Поэтому привычное ощущение самости является не просто полезной иллюзией, но и особой, на личном опыте удостоверяемой реальностью свободы воли, мысли, воображения. Это не только не противоречит идее об исторической сконструированности феномена самости, но и позволяет основать этот конструкт на натуралистическом фундаменте.

Самость базируется на схождении текущего восприятия и активизации наиболее устойчивых программ поведения. Это — модель «Я» для текущих условий возраста, времени, места и т.п. Существует множество других моделей «Я» и моделей других людей, животных, предметов и явлений, в которые, в принципе, может перейти осознание в результате гипнотического внушения, самовнушения или использовании актерского мастерства к перевоплощению.

Предложенное понимание самости позволяет достаточно непротиворечиво объяснить эти, и многие другие, экспериментальные данные когнитивных наук и неизмеримо более богатый жизненный

³ Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007. С. 155

опыт. И тождество самовосприятия личности, и уникальное единство нашей ментальной жизни — довольно условные вещи, существующие до тех пор, пока существует единство физического носителя сознания.

Идея самости как неотчуждаемой уникальной сущности исторически связана с иудео-христианскими представлениями о бессмертной душе. Понимание самости как иллюзии находит параллели в некоторых восточных религиозных традициях, в частности, в буддизме. Это еще раз подтверждает теорию историко-культурной обусловленности понятия самости, которое представляет собой нечто постоянно изменяющееся во времени и сконструированное нашей природой, языком и культурой.

Физикалистская онтология предполагает, что весь мир во всех его частях целиком и полностью подчиняется физическим законам. Каждый процесс и элемент мира должен согласовываться с физическими законами. Это касается как простых чувственно воспринимаемых объектов, так абстрактных понятий. Некоторые из абстрактных понятий оказываются несовместимы с такой картиной мира и потому элиминируются из физикалистской онтологии. Например, метафизическая свобода воли, согласно мнению многих физикалистов, — это понятие, за которым не стоит никакой действительный референт, так как всякое событие — это необходимое следствие из суммы предшествовавших ему обстоятельств. Сказанное, не означает, что физикализм непременно подразумевает детерминизм, а детерминизм имеет исключительно физикалистский подтекст. Ведь существуют же индетерминисты, позиционирующие себя как физикалисты, а детерминистский тезис вполне может получить сверхъестественное обоснование в форме фатализма. Однако в нашем исследовании мы будем исходить из того, что физикализм не допускает наличия у нас метафизической свободы воли.

Принятие одновременно физикалистских и детерминистических посылок ведет к тому, что в ряду подозрительных абстрактных понятий оказывается и понятие субъекта, которое испытывает давление сразу с двух сторон. Под вопросом оказывается существование субъекта как в значении сущности, воспринимающей и желающей нечто от первого лица, так и в значении агента действия, вызывающего события, а не просто выступающего их составляющей. Оба этих значения как необходимы, так как, если субъект существует только в первом смысле, то он не более чем эпифеноменален, то есть субъект — это последний казуально неэффективный всплеск в цепочке физических событий, иными словами, субъект ничего не делает, а только испытывает. Тогда наше личное влияние на окружающий мир оказывается аналогично нашему влиянию на ход событий фильмов на экране. Эпифеноменалистски описанный субъект похож на зрителя, ассоциирующего себя с главным героем картины, с той только печальной разницей, что смерть героя совпадает со смертью зрителя. Если субъект существует только в последнем смысле, то есть он не переживает, не желает, а лишь «действует», то такой субъект — это зомби-субъект. Поведение зомби-субъекта может быть в высшей степени сложными и согласованным, более того он свободен в своих

действиях, проблема только в том, что никто не осознает эти действия, по выражению Д. Деннета, «никого нет дома»¹.

Трактовку субъекта, как только переживающей, но пассивной сущности мы назовем тезисом «субъекта-зрителя». А трактовку субъекта, как активного, но не обладающего качественными переживаниями мы назовем тезисом «субъекта-актера». По отдельности каждый из этих тезисов контринтуитивен, но будучи совмещенными, они представляются вполне приемлемыми. Под совмещением следует понимать сохранение как феноменальной, так и агентивной стороны субъективности. Аргументация в пользу как первого, так и второго тезиса в истории философии представлена с избытком, самым экономичным было бы подобрать такую, в которой обоснование первого тезиса «субъекта-зрителя» было бы условием истинности тезиса «субъекта-актера». Тогда, если будет понятно, что в обоих случаях говорится об одном предмете, а не о разных предметах, называемых одним словом, мы бы могли заключить, что «сохранили» понятие субъекта в полном смысле этого слова, как переживающую и самостоятельно действующую единицу.

Прежде, чем мы перейдем к рассмотрению означенных тезисов, стоит оговориться, зачем нам вообще нужно понятие субъекта. Почему бы не избавиться от него как от метафизической пустышки или иллюзии народной психологии (*folk psychology*)? Дело в том, что наши суждения о других людях, о самих себе, о моральной ответственности фундаментально подразумевают то, что философский субъект существует как реальная категория. И если мы откажемся от этой категории, то придется либо перестраивать то, как мы судим об этих вещах, либо показывать, что они вполне осмысленны и без реальности философской категории субъекта. ИмPLICITное наличие понятия субъекта в повседневных суждениях о себе и других людях легко продемонстрировать. Когда мы произносим личное местоимение «я» в фразах описывающих наши действия, мы не имеем ввиду только наше тело или только наше сознание. Предложение «я рассказал им историю» не тождественно по смыслу предложению «тело X произнесло набор звуков Y». То же самое касается и действий других людей. Если Таня роняет в речку мячик, а затем плачет, то роняет мяч и плачет именно Таня, а не Танино тело или поток Таниного сознания. Или, когда мы говорим о наказании, мы подразумеваем, что существует наказываемый субъект не тождественный его телу. Никто не наказывает тело в бессознательном состоянии, а если в целях наказания какие-то манипуляции с телом в бессознательном состоянии

¹ Dennett D. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books. 1992. P. 29.

и производятся, то лишь для того, что бы провинившийся обнаружил их, очнувшись. Притом невозможно наказывать сознательные переживания как нечто самостоятельное. Таким образом, если субъект — это всего лишь иллюзия, то ошибка содержится либо в предложенных примерах, либо в их интерпретации.

У нас есть три возможных сценария. Первый — сказать, что субъекта нет, и поэтому нам нужно перестраивать то, как мы говорим и думаем. Второй — сказать, что субъекта нет, но изменять ничего не нужно. Третий — что субъект есть как самостоятельная категория и за ней стоит некоторая реальность, на которую указывает эта категория и суждения на обозначенные выше темы. Всякий из этих сценариев логически допустим, но не все из них в равной степени социально нейтральны. Такой расклад возможных теоретических сценариев в высшей степени напоминает расклад решений по проблеме свободы воли. Где детерминизм примерно соответствует первому сценарию: метафизической свободы воли нет, поэтому мы должны пересмотреть свою социальную практику. Компатибилизм примерно соответствует второму сценарию: метафизической свободы воли нет, но нам не надо пересматривать свою социальную практику, так как у нас есть то, что мы можем подставить на место понятия метафизической свободы воли. Индетерминизм примерно соответствует третьему сценарию: метафизическая свобода воли есть, и поэтому нам не надо пересматривать свою социальную практику.

Рассмотрим вопрос о теоретической уместности понятия субъекта в связке с вопросом о свободе воли. С одной стороны, мы приняли за предпосылку детерминизм, который лишает субъекта метафизической свободы воли, а с другой, тезис субъекта-актера говорит, что субъект-актер может действовать самостоятельно. И понятие субъекта и понятие свободы воли сталкивается с очевидными трудностями на пути такого инкорпорирования. И для метафизической свободы воли, и для субъекта фундаментальный вопрос заключается в том, отсылают ли они к сущностями *de dicto* или *de re*. То есть, стоят ли за этими понятиями наши слова или вещи называемые этими словами. Для проблемы свободы воли существует некоторая общепринятая матрица возможных ответов на этот вопрос, и существуют специальные термины для обозначения ответов из этой матрицы. В случае же с субъектом, несмотря на многочисленные попытки его деконструкции философии (от Юма до Кожева), такой общепринятой матрицы пока не существует. На примере вопроса о свободе воли, мы должны будем понять, какие пути открыты для нас для инкорпорирования понятия субъекта в физикалистскую онтологию. При этом стоит учесть, что любое решение вопроса о свободе воли накладывает те или иные ограничения на вопрос об

онтологическом статусе субъекта. Так индетерминизм почти автоматически ведет к признанию статуса субъекта, так как затруднительно сохранить понятие свободы воли и при этом элиминировать из метафизики того, кто ей обладает. А те теории, что не признают существование метафизической свободы воли, для них наоборот — тезис субъекта-актора представляет затруднение: как можно определить субъект как агента действия, если события с ним случаются, а не выбираются им?

Для того чтобы примирить тезис субъекта-актора с детерминизмом и компатибилизмом, есть как минимум два пути. Первый путь — это языковой путь. Можно попытаться показать, что невозможно сформулировать осмысленные фразы отрицающие наличие субъекта-актора, даже если мы исходим из того, что все события происходят в мире с необходимостью. Этот путь в случае успеха будет закреплять тезис субъекта-актора *de dicto* — в словах. Таким путем пошел Питер Стросон в своей статье «Persons»², где он не только обезоружил скептика относительно субъективности тем, что показал, что тот не может непротиворечиво высказать свою позицию, но объяснил существование концептуальной схемы в терминах, на которой строится аргументация скептика.

Второй путь, это создание такой дескрипции субъекта, которая помогла бы вычлнить их в причинно-следственном потоке и при этом воздерживаться от постулирования метафизической свободы воли. Такой путь в случае успеха будет закреплять тезис субъекта-актора *de re* — в вещах. Он не просто защищает субъект от нападков, но предлагает позитивное толкование отстаиваемого тезиса. Позитивное толкование заключается в том, чтобы открыть то, чем именно в каузально детерминированном мире субъективная причинность (действия) отличается от любой иной. Наш ответ, с учётом дальнейших разъяснений, будет заключаться в том, что действия — это такой класс событий, в полную причину которых входят интенции в самом широком смысле слова: от желаний и неосознанных импульсивных движений до продуманных рациональных решений. Предложенный ответ соответствует третьему из определенных выше сценариев и вполне согласуется как с детерминизмом, так и с компатибилизмом, а также делает зависимым доказательство тезиса субъекта-актора от тезиса субъекта-зрителя.

Материалы подготовлены в рамках исследовательского проекта, поддержанного РФФИ (проект № 13-06-00902).

² Strawson P.F. Persons // Chappell V.C., The Philosophy of Mind. New York: Prentice-Hall, 1962. P. 139.

МЁДОВА А. А.
ФЕНОМЕН ФАНТОМНЫХ КОНЕЧНОСТЕЙ В СВЕТЕ
ПРОБЛЕМЫ «СОЗНАНИЕ – ТЕЛО»

Цель данного доклада — изложить некоторые факты относительно феномена фантомных конечностей, сопоставив их с существующими философскими теориями относительно принципов связи сознания и тела.

Феномен *фантомных конечностей* широко изучен в медицине, в частности в нейрофизиологии и алгологии¹. Практически все люди так или иначе ощущают ампутированную, парализованную или отсутствующую с рождения конечность (подобного рода ощущения фиксируются и при анестезии или онемении). Зачастую после травм, сопровождающихся полным разрывом спинного мозга в его верхних отделах, люди продолжают чувствовать себя в прежнем теле, описывая ощущения в денервированных областях. Фантомные ощущения не обязательно болезненные — конечности могут чувствовать холод, зуд, влажность.

Фантомную конечность обычно описывают как имеющую такую же форму и характеристики, что и настоящая конечность до ампутации. Возникает ощущение, что фантомная конечность занимает такое же положение в пространстве, какое занимала бы реальная, когда пациент идет, садится, ложится в постель. Вначале она ощущается нормальной по размеру и форме. Однако, со временем, фантомная конечность меняет форму, может занимать неестественное положение в пространстве, становится менее отчетливой и может полностью исчезнуть. Иногда фантомная конечность кажется ее обладателю не продолжением тела, а отъединенной от него и висящей в воздухе на полагающемся ей месте; при наличии протеза людям кажется, что последний облегает фантом снаружи, как перчатка или чулок.

Обладатели фантомных конечностей всегда могут описать их положение; их движения обычно скоординированы с остальными частями тела, но иногда, напротив, противоестественны. Так, один пациент Р. Мелзака ощущал свою ампутированную руку согнутой за спиной, и поэтому мог спать только на животе.

¹ Алгология – область медицины, изучающая острую и хроническую боль, её патофизиологию, методы противоболевой терапии.

Фантомные боли.

Процент ампутантов, страдающих фантомными болями удивительно высок. Одно из наиболее подробных исследований в этой области показало, что у 72% ампутантов фантомные боли возникали уже в первые 8 дней после операции, через 6 месяцев они отмечались у 65%, двумя годами позже — у 60%. 78% ампутантов продолжают жаловаться на боли в фантомной конечности и через 7 лет². Однако с течением времени болевые атаки становятся реже.

Несмотря на существование более 40 методов терапии фантомных болей, только 15% больных полностью избавляются от этого страдания, что, как полагают медики, является следствием не полного понимания механизмов, обуславливающих возникновение фантомных болей.

Для лечения фантомных болей неоднократно применялись хирургические вмешательства: удаления невром, которые формируются на перерезанном нерве и препятствуют нормальной регенерации, перерезка чувствительных корешков или восходящих путей в спинном мозге, пересечение симпатического ствола. На прерывании болевых импульсов, идущих к головному мозгу, базируются и операции на ядрах таламуса. Для помощи больным предпринимались радикальные методы: хирургически пресекались нервные импульсы на уровне самой конечности, затем в зоне спинного мозга, наконец, в головном мозге. Удалялись даже области таламуса и коры головного мозга, получающие сенсорную информацию от данной конечности. Эти методы облегчали страдания на какое-то время, но все же, в большинстве случаев боли возвращались, причем иллюзия существования конечности не исчезала даже на короткое время после подобных операций³. В настоящее время хирургические методы лечения фантомных болей признаны сравнительно неэффективными.

Есть версия, что для эффективности лечения фантомных болей важен временной фактор, их даже можно предупредить, предприняв меры еще до операции. Для этого у больных с предоперационной болью в конечности практикуют эпидуральную инфузию местных анестетиков или морфина в течение 72 часов до операции.

² Sherman R.A., Sherman C.J., Parker L. Chronic phantom and stump pain among American veterans: results of survey // Pain 18, 1984. P. 83

³ Мелзак Р. Фантомные конечности // В мире науки. Scientific American. 1992. №6. С. 62-69.

Согласно отечественным исследователям⁴, генераторы патологически усиленного возбуждения формируются в различных зонах — сначала они сосредоточены в спинном мозге, затем в срединных структурах головного мозга. Далее формируется патологическая алгическая система, включающая таламические структуры⁵, а также двигательные центры экстрапирамидной системы⁶. То есть, источник фантомных болей рассредоточен по всей нервной системе человека, актуализируясь на разных уровнях.

Универсального метода лечения болей в отсутствующих конечностях не существует. При их появлении прежде всего советуют выявить потенциально устранимые факторы, которые могут усиливать боли, например, депрессию. Эффективность иглоукалывания, гипноза или обезболивающих медикаментов приблизительно равна эффективности таких радикальных методов, как нейрохирургическое разрушение клеток спинного мозга в том месте, где в него входят сенсорные корешки, идущие от отсутствующей конечности⁷. Применяются, усиление сенсорных импульсов с помощью инъекций, местное введение анестетиков (редко, при коротком времени болевого синдрома), электрические и магнитные раздражения нервных окончаний, вибрационная стимуляция, электростимуляция мышц, задних столбов спинного мозга, стимуляция глубоких структур головного мозга.

По последним данным наибольшей эффективностью в отношении фантомного болевого синдрома из выше перечисленных методов обладают именно методики, связанные со стимуляцией моторной коры головного мозга. Если высокочастотная магнитная

⁴ Овечкин А.М., Гнездилов А.В., Сыровегин А.В., Иванов А.М. Об этапности формирования фантомно-болевого синдрома // Тезисы докладов 2-й конференции Российской Ассоциации по Изучению Боли. СПб.: Изд-во СПб ГМУ, 1995.

⁵ Таламус (thalamus, зрительный бугор) — структура, в которой происходит обработка и интеграция практически всех сигналов, идущих в кору большого мозга от спинного, среднего мозга, мозжечка, базальных ганглиев головного мозга.

⁶ Совокупность структур мозга, расположенных в больших полушариях и стволе головного мозга и участвующих в центр, управлении движениями.

⁷ Мелзак Р. Фантомные конечности // В мире науки. Scientific American. 1992. № 6. С. 62-69.

стимуляция моторной коры является эффективной, имплантируют электрод для постоянной стимуляции коры головного мозга⁸.

Обобщим изложенную информацию:

1. Фантомные ощущения возникают у всех людей, фантомные боли только у 70%. У ряда пациентов со временем исчезают как боли, так и ощущения подобного рода. Сами ощущения так же дискретны во времени.

2. Фантомная боль является одним из проявлений разнообразных фантомных ощущений. Сама боль относится к экстероцептивным ощущениям (т.е. ощущениям, формирующимся благодаря раздражению наружных рецепторов нашего тела), наряду с тактильными, температурными, давящими ощущениями, зудом и т.д. Могут также возникать кинестетические ощущения, к которым относится восприятие положения ампутированной конечности, ее длины и объема, а также кинетические ощущения, включающие произвольные и произвольные движения в конечности.

3. Источник патологически усиленного возбуждения, вызывающий боль, фактически рассредоточен во всей нервной системе, в связи с чем неэффективным оказался хирургический метод воздействия.

4. Существование фантомных ощущений их носители склонны скрывать, бессознательно рассматривая его как ненормальное. В этих ощущениях конечности зачастую предстают как искаженные, фантастические.

5. Фантомные ощущения и боли нельзя однозначно отнести ни к физиологическим, ни к ментальным явлениям, поскольку орган, вызывающий их отсутствует.

Обратимся к данным американского врача-нейрофизиолога Рональда Мелзака, лечившего фантомные боли с 60-х годов прошлого века. Он считает, что причина фантомных ощущений заключается не в соматосенсорных проекциях, то есть не в потоке сигналов, поступающих в мозг из тела. Мелзак предполагает, что в головном мозге есть некий нейроматрикс, который непрерывно

⁸ Павленко Н.С. Фантомные боли. [Электронный ресурс]. Материалы сайта «Боль и ее лечение». URL <http://www.painstudy.ru/matls/review/fantom.htm> . Дата обращения 11.05.2013

генерирует характерную совокупность импульсов, *удостоверяющую целостность тела и его принадлежность данному индивиду*⁹. Именно такой нейроматрикс и создает присутствие конечности даже при отсутствии сенсорного входа с периферии тела. (Видимо, для этой «нейроподписи» не все органы одинаково существенны, поскольку, к примеру, фантомные зубы упоминаются крайне редко).

Мелзак предлагает теорию, согласно которой в построении ощущений из фантомных органов задействован не только нервный путь, проходящий через таламус к соматосенсорной коре, единственно исследовавшийся до сих пор в связи с этой проблемой. Здесь активна еще и лимбическая система¹⁰, связанная с возникновением эмоций и мотивации, а так же кора теменной доли мозга, важная для процессов самоузнавания и идентификации собственного тела. Все эти структуры порождают сигналы, превращающиеся в осознанное восприятие отсутствующих частей тела. Таким образом, входящий сигнал может быть как реальным, так и сгенерированным, и должен нести информацию не только о раздражении, но и о том, что ощущение возникло в собственном теле данного человека. На мысль о том, что ощущения должны сопровождаться механизмами телесного самораспознавания, Мелзака навели симптомы травм мозга, при которых пациенты распознавали свои здоровые конечности как принадлежащие кому-то другому.

Априорный нейроматрикс, во-первых, обеспечивает непрерывный контакт сознания с телом, генерируя сенсорное представление о теле, и, во-вторых, он не есть результат индивидуальной памяти. Фантомные конечности ощущают люди, перенесшие ампутацию или паралич в младенчестве и даже родившиеся без конечностей. То есть, нейроподпись обусловлена генетически.

Сенсорный образ тела, описанный Мелзаком, проявляет себя примерно так же, как наше зрение: мы никогда не разглядываем заново известную вещь (если только на это нет

⁹ Мелзак Р. Фантомные конечности // В мире науки. Scientific American. 1992. № 6. С. 62-69.

¹⁰ Функциональное объединение структур мозга, участвующих в организации эмоционально-мотивационного поведения, таких как пищевой, половой, оборонительный инстинкты. Эта система участвует в организации цикла бодрствование — сон.

специальной сознательной установки), а только возобновляем имеющуюся в сознании картинку, накладывая ее на воспринимаемый объект. Общеизвестно, как трудно подчас бывает увидеть изменения в привычном предмете или человеке.

Согласно выводам Мелзака, мы аналогичным образом не воспринимаем заново и наше тело; нейроматрикс только постоянно воспроизводит имеющиеся у него данные, включая ощущения, эмоции, оценку, идентификацию — причем, эти данные заложены генетически. Как говорит Мелзак, нейроматрикс имеет преимущественно «жесткий монтаж»; где бы ни генерировался вход в него, результат будет одним и тем же. Именно поэтому фантомные конечности ощущаются как движущиеся, ведь нейроматрикс конструирует их сенсорный образ в движении.

Описанные данные свидетельствуют о том, что при отсутствии импульсов от сенсорных систем нечувствительных или ампутированных конечностей наше сознание моделирует их самостоятельно, а это может значить только одно: образ тела, в том числе и сенсорный, существует в сознании изначально, до появления самого тела. Сознание «помнит» боли, даже если нет уже органа, который их испытывал, и наоборот — известны случаи, когда пациенты с тяжелыми неизлечимыми головными болями «забывали» их в результате травм и последующей амнезии.

Факт «забывания» хронических болей в результате амнезии говорит о том, что ощущения наших внутренних модальностей восприятия (боль, температура, равновесие), может моделироваться сознанием независимо от их источника в не меньшей степени, чем ощущения внешних модальностей (зрение, осязание и т.п.). Иными словами, *определенная доля наших ощущений в одинаковой мере независима как от реальности окружающего мира, так и от реальности собственного тела*; сигнал испытывать боль относительно автономен от реальной дисфункции или повреждения какого-то органа. Причем некая ментальная сила диктует восприятие, вплоть до того осознаем ли мы этот орган как собственный или же как чужой.

Напрашивается гипотеза некоего априорного «образа тела» или «сознания тела», которое фундировано различными психическими, культурными, социальными процессами. Можно ли говорить о том, что приведенные научные данные подтверждают каузальную зависимость тела от сознания или же, напротив, говорят об изначальной роли тела в общей целостности человека?

Казалось бы, фантомные конечности указывают на первичность сознания, ибо последнее в состоянии само порождает ощущения, независимо от тела, но «пользуясь» процессами нервной системы. С другой стороны, изначально ощущения, которые люди испытывают в отсутствующих конечностях, были порождены физиологической природой человека, т.е. они телесного происхождения. Не значит ли это, что тело поработило сознание и навязало ему свои сенсорные модели? Здесь можно возразить, что физиологическая природа фантомных болей не однозначна — до ампутации человек мог и не испытывать боли в данной конечности или чувствовать ее короткое время, таким образом, его организм не мог ее «запомнить». Эта боль именно порождается, продуцируется, причем в разных участках нервной системы.

Наиболее интересным представляется вопрос, какую из существующих теорий связи сознания и тела подтверждает явление фантомных конечностей. Для осмысления этого актуальны несколько философских теорий (согласно типологии С. Приста): 1. материалистическая (редукционистская); 2. тождества; 3. дуализм; 4. трансценденталистская; 5. двухаспектная теория (иначе философия модальности, ее разновидность — нейтральный монизм); 6. бихевиоризм и функционализм.

Выводы будут зависеть от того, в какой системе взглядов мы располагаемся, в частности от критериев определения физических и ментальных процессов, которые в разных теориях различаются. Речь обычно идет здесь о пространственности и протяженности физических объектов, о наблюдаемости и аппаратной фиксируемости физиологических процессов в противоположность темпоральности и внепространственности ментальных явлений. Согласно Ю.Т. Плейсу, две сферы различаются процедурами верификации утверждений относительно их объектов. Ряд исследователей считают, что, в отличие от физических процессов в теле, о которых человек может ничего не знать, нельзя находиться в ментальном состоянии и не знать об этом. Другие указывают на детерминированность физического и относительную не подчиненность закономерностям психического (принцип аномальности ментального Д. Дэвидсона).

Оставив в стороне фундаментальную полемику, отметим: каких бы версий различения физического и психического мы ни придерживались, фантомные ощущения интересны тем, что по своим характеристикам они столь же физиологические, сколь и психические. Второе: существование фантомных конечностей

однозначно подтверждает возможность каузального влияния психического на физическое. В качестве опровержения, конечно, есть соблазн утверждать, что если конечности нет, значит болит что-то другое — другой материальный орган. Это утверждение отрицает и медицинская практика и поведение больных — например, ощущение зуда в большинстве случаев проходит, если почесать то место, которое чешется, на парализованной конечности, протезе или в воздухе.

Факт существования фантомных ощущений как минимум не противоречит *дуалистским, двухаспектным и трансценденталистским* (идеалистическим) версиям.

К примеру, он согласуется с идеями Эрнста Маха о параллелизме физического и психического, которые следует отнести не к дуализму, а скорее к учениям модального типа или двухаспектным, согласно которым материя и психическое лишь два аспекта или формы одного начала. «Всякому психическому соответствует нечто физическое, и наоборот, как форма более специальная. ...Здесь мы не различаем двух различных сторон какого-то неизвестного третьего, найденные нами в опыте элементы, связь которых мы исследуем, бывают всегда только одного рода, выступая лишь, в зависимости от рода своей связи, то как физические, то как психические элементы». «А есть в своей зависимости от В С D... элемент физический, а в своей зависимости от X Y Z... — ощущение, и его можно рассматривать как элемент психический»¹¹. Собственно, Мах говорит то же, что предполагал Спиноза своей знаменитой фразой «природа и связь идей те же, что природа и связь вещей».

Согласуются изложенные нами данные и с теорией Э.В. Ильенкова, тяготеющей в рамках классификации С. Приста к двухаспектным. Ильенков считал, что «глубинными структурами» сознания являются сенсомоторные схемы; в некой ментальной проекции они предстают как логические формы. Эвальд Васильевич пришел к определению мышления как способности «обращаться с любым другим телом, находящимся вне своего собственного тела, сообразно с формой, расположением и значением его в составе окружающего мира»¹². Таким образом, у Ильенкова сознание

¹¹ Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 2005. С. 90, 79.

¹² Ильенков Э.В. Соображения по вопросу об отношении мышления и языка // Вопросы философии. 1977. № 6.

порождается пространственными телесными формами ориентации человека в окружающей реальности, а именно — схемами манипуляций с искусственными объектами.

Генетически обусловленную нейроподпись, которую описывает Мелзак, можно рассматривать как априорную конструкцию собственной телесности. Не только восприятие, но и генерация сенсорных сигналов в теле человека, метаморфозы его представлений о собственных конечностях хорошо согласуются с трансцендентальными версиями сознания (в частности сознания в модуле тела или телесного сознания).

Эпифеноменалисты, к числу которых относят виднейшего австралийского ученого Д. Чалмерса, считают ментальные состояния спутниками и побочными продуктами физических процессов, не оказывающими обратного влияния на породившие их физиологические явления¹³. Эффект фантомных конечностей опровергает эпифеноменистскую версию, поскольку у больных с фантомными болями наблюдается устойчивое повышение возбудимости и реактивности центральных образований мозга, включая кору больших полушарий, отражающие системные патологические изменения в деятельности ноцицептивных структур¹⁴. Физиологические процессы, свидетельствующие о боли, имеют место, хотя нет органа, в котором она должна быть локализована.

Затруднения медицины в определении природы фантомных болей и их источника, расхождения в вопросах, какую именно зону нужно подвергать электрической или магнитной стимуляции для ослабления боли, на каком периоде ее формирования нужно это делать, и стоит ли делать вообще, в целом вызывают сомнения в правомочности сведения сознания к процессам в мозге. Неэффективность оперативного вмешательства и введения анестетиков в данном случае говорит о том, что ментальное не сводится к физическому. Тем не менее, приведенные нами данные скорее не имеют явных точек соприкосновения с

¹³ Chalmers D. *The Conscious Mind*, Oxford, 1997. P. XIII, 150.

¹⁴ Ноцицептивная система – комплекс структур периферической и центральной нервной системы, система восприятия боли, отвечающая за определение локализации и характера повреждения ткани. Павленко Н.С. Фантомные боли. [Электронный ресурс]. Материалы сайта «Боль и ее лечение». URL <http://www.painstudy.ru/matls/review/fantom.htm> . Дата обращения 11.05.2013

материалистическими, функционалистскими и бихевиористскими теориями (как психологическими, так логическими (идеи Г. Райла) и холистическими (Д. Деннет)), нежели принципиально их опровергают. Если считать переживание фантомной боли или ощущений ментальным явлением, нужно как минимум признать, что на это явление можно воздействовать физиологическим путем, поскольку в ряде случаев терапия бывает успешной.

Литература

1. Chalmers D. The Conscious Mind, Oxford, 1997. P. XIII, 150.
2. McGinn, C. Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World, N.Y., 1999.
3. Sherman R.A., Sherman C.J., Parker L. Chronic phantom and stump pain among American veterans: results of survey // Pain 18, 1984.
4. Васильев В.В. Мозг и сознание: выходы из лабиринта // Вопросы философии. 2006. № 1. С. 68-70.
5. Ильенков Э.В. Соображения по вопросу об отношении мышления и языка // Вопросы философии. 1977. № 6.
6. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 2005. С. 168-169, 90, 79.
7. Мелзак Р. Фантомные конечности // В мире науки. Scientific American. 1992. № 6 С. 62-69.
8. Овечкин А.М., Гнездилов А.В., Сыровегин А.В., Иванов А.М. Об этапности формирования фантомно-болевого синдрома // Тезисы докладов 2-й конференции Российской Ассоциации по Изучению Боли. СПб.: Изд-во СПб ГМУ, 1995.
9. Павленко Н.С. Фантомные боли. [Электронный ресурс]. Материалы сайта «Боль и ее лечение». URL <http://www.painstudy.ru/matls/review/fantom.htm> . Дата обращения 11.05.2013
10. Прист С. Теории сознания / Перевод с англ. Грязнова А. Ф. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 286 с.

МИХАЙЛОВ И. Ф.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ И СВОБОДА ВЫБОРА

Мы можем говорить «Река выбирает русло», но выбор понимаем в данном случае метафорически, поскольку исходим из того, что описываем природный, а, следовательно, детерминированный процесс. Возможные методологические вопросы: Есть ли у слов «выбор» и «выбирать» какой-либо онтологический референт, иначе говоря, соответствует ли им что-либо в реальности? Какой теоретический язык наиболее адекватен для описания этой предметной области? Если в некоторых случаях мы употребляем слова «выбирать» и «выбор» метафорически, то не употребляем ли мы их метафорически во всех случаях?

«Грамматика» выбора совпадает с «грамматикой» интенциональных предикатов: выбор предполагает объект, и этот объект не обязательно реально существует. Техники анализа интенциональности применимы к проблематике выбора. Интенциональная установка и «онтология» выбора.

Если предположить, что детерминизм является верной картиной мира, то вероятностные 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. Дискурс «свободы выбора» как одно из возможных описаний — интенциональное описание.

Предположение: различие свободного (выбирающего) и несвободного (детерминированного) носит не логический, а скорее математический характер, т.е. заключается в степени сложности. Сложность объекта, по Чейтину, исчисляется как объём компьютерной программы, необходимой для его воссоздания. Следовательно, компьютерная реконструкция ситуации выбора должна включать программное конструирование субъекта выбора со всем его 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 стремится к бесконечности. Для коммуникативно-приемлемого описания такого сложного объекта необходим «экономный» язык, отличный от физикалистского. Это язык интенциональных предикатов, идущий от «народной психологии».

Возможностью выбирать (кажущейся или реальной) человек в

значительной степени обязан языку. Мир сам по себе (или, по крайней мере, его детерминистская картина, которую мы склонны принимать как объективную) не содержит ни вопросов, ни отрицаний, ни потребностей, ни отсутствия. Всё это возникает вместе с высказыванием, которое, в соответствии с грамматикой, можно отрицать и по поводу которого можно задавать вопросы. Язык есть проекция человеческих потребностей в коммуникационное поле. Следовательно, возможность выбора имеется благодаря способности к языковой коммуникации и специфического устройства языка, несущего в себе «возможные миры».

НАГУМАНОВА С. Ф.

ПО ПОВОДУ ГИПОТЕЗЫ Д. ТОНОНИ О ТОМ, ЧТО
СОЗНАНИЕ ЕСТЬ ИНТЕГРИРОВАННАЯ ИНФОРМАЦИЯ

Преодолеть разрыв, который существует сегодня в объяснении сознания, можно лишь с помощью создания теории, которая бы объясняла, как физическая система может генерировать субъективную реальность. Одной из таких попыток является теория сознания как интегрированной информации (ТИИ), предложенная нейроученым и психиатром Джулио Тонони¹. Эта теория поддержана другим нейроученым Кристофом Кохом. В своей книге «Сознание: исповедь романтического редукциониста» Кох подчеркивает, что достоинство теории состоит в том, что это количественная теория².

Теория выводится из двух феноменологических постулатов: 1) сознание является информативным; 2) сознание является интегрированным. Чтобы сделать очевидными эти постулаты, Тонони предлагает рассмотреть два мысленных эксперимента³.

Эксперимент с фотодиодом демонстрирует, что сознание является информативным. Предположим, человек смотрит на пустой экран, который то включается, то выключается. Светодиод тоже помещается напротив экрана. Он содержит сенсор, который реагирует на свет увеличением тока, и детектор, который связан с сенсором.

Когда человек различает между включенным и выключенным экраном, он субъективно переживает свет или темноту. Фотодиод тоже может различать между включенным и выключенным экраном, но у него предположительно нет субъективного переживания. В чем состоит существенное различие между человеком и фотодиодом?

Согласно ИИТ, это различие связано с тем, какое количество информации генерируется, когда делается это различие. На первый взгляд, может показаться, что фотодиод и человек генерируют одинаковое количество информации. Но Тонони показывает, что это не так. Когда фотодиод дает сигнал «свет», он генерирует 1 бит

¹ Tononi G. An information integration theory of consciousness // BMC Neuroscience. 2004. №5. P. 42.

² Koch C. Consciousness: confessions of a romantic reductionist. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2012.

³ Tononi G. An information integration theory of consciousness // BMC Neuroscience. 2004. №5. P. 42; Tononi G. Consciousness as integrated information: a provisional manifesto // Biological Bulletin. 2008. № 215. P. 216-242.

информации. Когда человек видит, что экран включился, то ситуация совершенно иная. Фактически человека производит различие между гораздо большим числом альтернатив, генерируя таким образом намного больше бит информации.

Мысленный эксперимент с фотокамерой демонстрирует, что сознание является интегрированным. Предположим, имеется цифровая камера, сенсорный чип которой является собранием миллионов бинарных фотодиодов, каждый из которых состоит из сенсора и детектора. Конечно, такая камера реагировала бы по-разному на каждый кадр из любого фильма, который когда-либо был снят. Но вряд ли кто-нибудь будет доказывать, что у камеры есть сознание. В чем заключается различие между человеком и камерой?

Согласно ИИТ, различие связано с интегрированной информацией. Чип не является интегрированным сушим: миллионы фотодиодов не взаимодействуют. Каждый фотодиод выполняет свое локальное различие полностью независимо от того, что делает каждый другой фотодиод.

«Информация всегда предполагает точку зрения», — пишет Тонони, — «и мы должны быть очень точными в отношении того, чем эта точка зрения могла бы быть»⁴. Не существует внутренней точки зрения, связанной с камерой как целым. Это можно легко увидеть: если сенсорный чип разделить на 1 миллион частей, фотодиодов, то качество работы камеры не изменится.

Напротив, человек дискриминирует как интегрированная система, которая не может быть разбита на независимые части. Феноменологически каждое переживание есть интегрированное целое. Оно переживается с единой точки зрения. Например, переживание красного квадрата нельзя разложить на переживание красного и переживание квадрата, переживание визуального поля нельзя разложить на переживание левой части и переживание правой части. Переживание всегда есть нечто целое. Единственный способ его разделить — это разделить два полушария. Но тогда получится два сознания, а не одно. В основе единства сознания должны быть каузальные взаимодействия между определенными элементами в мозге. Эти элементы работают как интегрированная система. Когда они разъединены, их работа нарушается, в отличие от работы фотодиодов камеры.

⁴ Tononi G. Consciousness as integrated information: a provisional manifesto // Biological Bulletin. 2008. № 215. P. 218.

Таким образом, чтобы быть сознательной, физическая система должна быть способной различать между большим репертуаром состояний (информация) и должна быть единой, т.е. она должна это делать как единая система, которая неразложима на причинно независимые части (интеграция).

Помимо феноменологических аксиом и онтологических постулатов, Тонони предлагает математический анализ понятия интегрированной информации, которую он обозначает Φ , и показывает, как может быть вычислена Φ любой физической системы. Тонони показывает также, каким образом предлагаемый им подход может быть применен в клинических и нейробиологических наблюдениях.

Свои возражения против этой теории выразил Джон Сёрл в рецензии на книгу К. Коха⁵. Сёрл считает, что теория информации не может объяснить сознание, поскольку понятие информации предполагает существование сознательного наблюдателя. Он пишет: «Информация является одним из наиболее запутанных понятий в современной интеллектуальной жизни. Прежде всего, существует различие между информацией в обыденном смысле, в котором информация всегда имеет содержание — то есть, что имеет место то-то и то-то, и что можно совершить такое-то действие. Такой вид информации отличается от информации в смысле математической «теории информации», первоначально созданной Клодом Шенноном»⁶.

Второе возражение Сёрла состоит в том, что эта теория приводит к панпсихизму. Это традиционное возражение против информационных теорий сознания.

Отвечая на возражения Сёрла, Кох и Тонони соглашаются с ним в том, что информация зависит от внешнего наблюдателя. Согласно теории Шеннона сигналы имеют значение с точки зрения внешнего наблюдателя, в самих сигналах значения нет. Сознание же онтологически субъективно и не зависит от наблюдателя. Но «ТИИ вводит новое, не-шенноновское понятие информации — понятие интегрированной информации – которая может быть измерена как «различие делающее различие» для системы с внутренней точки

⁵ Searle J. Can Information Theory Explain Consciousness? [Электронный ресурс] // The New York Review of Books, January 10, 2013 <<http://www.nybooks.com/articles/archives/2013/jan/10/can-information-theory-explain-consciousness/?pagination=false>>

⁶ Ibid.

зрения, не относительно внешнего наблюдателя. Такое новое понятие необходимо для количественного определения сознания, а также для характеристики сознания как оно генерируется мозгом и, возможно, когда-нибудь машиной»⁷.

В отличие от Сёрла, я думаю, что теория сознания не может не быть информационной, и понятие интегрированной информации является очень важным достижением на пути построения такой теории. С другой стороны, Сёрл прав в том, что Кох и Тонони не дают ответа на его возражение. Дело в том, что в понятии интегрированной информации, как его трактует Тонони на сегодняшний день, «внутренняя точка зрения» или точка зрения от первого лица лишь декларируется, на самом деле она отсутствует.

Возьмем определения интегрированной информации: это информация, «генерированная системой сверху и помимо той информации, которая генерирована ее частями независимо друг от друга»; это информация «генерированная каузальными взаимодействиями сверху и помимо информации, генерированной частями»⁸. В этих определениях внутренней точки зрения нет.

Возьмем определение понятия комплекса, которое играет важную роль в теории Тонони: «Измерив Φ для всех подмножеств элементов, мы можем определить, какие из них являются комплексами. Комплекс X есть множество элементов, которые генерируют интегрированную информацию ($\Phi > 0$), которая не содержится полностью в некотором большем множестве, имеющим более высокую Φ . Тогда комплекс можно рассматривать как единое существо, имеющее свою собственную внутреннюю «точку зрения» (в противоположность тому, чтобы быть рассматриваемым как единое существо с внешней точки зрения). Поскольку интегрированная информация генерируется *внутри* комплекса, а не за его пределами, переживание необходимо является приватным, связанным с одной точкой зрения или перспективой. Такая физическая система как мозг скорее всего содержит более чем один комплекс, много небольших с низкой Φ и несколько больших»⁹.

⁷ Koch C. and Tononi G. Can a Photodiode Be Conscious? // The New York Review of Books, March, 7, 2013.

⁸ Tononi G. Consciousness as integrated information: a provisional manifesto // Biological Bulletin. 2008. № 215. P. 219, 221.

⁹ Tononi G. Consciousness as integrated information: a provisional manifesto // Biological Bulletin. 2008. № 215. P. 221.

В этом определении наличие внутренней точки зрения у комплекса объясняется тем, что «интегрированная информация генерируется *внутри* комплекса, а не за его пределами». Это объяснение трудно признать удовлетворительным. Отопительная система жилого дома подходит под это определение, но вряд ли она имеет внутреннюю перспективу.

Представляется сомнительным приписывание точки зрения каждому комплексу. Интеграция информации происходит на разных уровнях, но внутренняя точка зрения, субъективность появляется, скорее всего, в таком комплексе, который объединяет информацию о внешнем мире с информацией о внутреннем состоянии организма. Поэтому неверно отождествлять сознание с интегрированной информацией.

Если это правильный подход, то он делает ненужным панпсихизм. Чтобы быть сознательной, физическая система должна не только быть способной различать между большим репертуаром состояний (информация) и должна быть единой. Необходимо, чтобы физическая система использовала информацию для направления своего поведения с целью постоянного самовоспроизведения (аутопоэза), а значит необходимо, чтобы она была живой.

НИКОНЕНКО С. В.
НАШ ВНУТРЕННИЙ МЕНТАЛЬНЫЙ ЭКРАН

В современной философии сознания превалирует точка зрения, согласно которой не существует такой сущности, как «внутренний мир» или «внутренняя арена субъекта». Подобная точка зрения была выдвинута впервые ещё в 1950-е гг. Г. Райлом и У. Селларсом. Райл считал, что не существует рациональной субстанции; все ментальные акты — языковые процедуры. Селларс опровергал точку зрения о противоположности «внешних» и «внутренних» аспектов опыта, назвав ее «Мифом данного».

В своем докладе я попытаюсь доказать, что ближе к истине точка зрения Дж. Серла о наличии неотъемлемой интенциональности. На мой взгляд, внутренняя арена субъекта всё же существует. На рациональном уровне она проявляется прежде всего в том, что любая мысль может существовать в частном пространстве субъекта, не будучи актуализирована каким бы то ни было способом (если это не приватный язык). Чтобы выйти вовне, мысль должна быть оформлена в виде высказываний, действий и прочих средств, которые не имеют прямого отношения к мысли самой по себе.

Внутренняя арена субъекта, конечно, не является «внутренней» в плане субстанции. Она проявляется в индивидуальности точки зрения, которая зарождается в личности и экстраполируется на все сознательные (а порой и бессознательные) акты. Интенциональность проявляется в формировании приватной точки зрения. Я придерживаюсь эмпирической точки зрения на формирование интенциональности; она не есть «готовая» способность в себе и для себя, а формируется в процессе опыта, познания и социальной практики. Интенциональность формируется языком и историческим опытом не в меньшей степени, чем рациональностью.

Однако рациональность является неотъемлемым условием внутреннего мира личности. Даже такой последовательный материалист, как Деннет, полагает, что без наличия разума мы не сможем обратиться к сущности с помощью слова «вы». Субъект отличается от всех сущностей даже не наличием сознания, а особой способностью автономности, самоопределения, выработки индивидуальной точки зрения.

На мой взгляд, один из мифов современной философии — точка зрения лингвистического идеализма. Суть ее сводится к тому, что имеет смысл лишь то содержание мысли, которое оформлено языковым способом. Апологеты этой позиции доказывают, что, даже

думая про себя, человек думает с помощью языковых конструкций. Я считаю, что это не так. На внутренней арене субъекта нет монополии языка и слова. Человек часто мыслит символами и образами, либо понимает нечто, но не в состоянии облечь это в слова, а просто чувствует. Лингвистическая и бихевиористская картина субъекта современной нейрофизиологически ориентированной философии сознания — это крайне упрощенная, местами примитивная модель функционирования сознания. В последнее время модель сознания существенно усложняется, особенно за счет признания особого статуса эстетического и исторического опыта.

Есть ли у нас внутренний ментальный экран? Скорее всего, нет, если иметь под этим в виду изолированную ментальную жизнь индивидуальной субстанции. Но, тем не менее, у нас есть личное пространство собственных актов сознания, и, в плане своей потаенности, оно вполне может считаться внутренним по отношению к публичному пространству практики и языка. Можно ли анализировать сознание только по его проявлениям? Я полагаю, что нет; при всей важности подобных проявлений. Редукционизм относительно сознания ложен. Между такими словами, как «задумал» или «хотел» и «сказал» или «сделал», есть существенная разница.

Ещё Юм подверг скептическому отрицанию возможность установления всеобщих правил функционирования для всех ментальных актов. Я согласен с этой идеей. Сознание не представляет собой трансцендентально очерченную сферу. Эмпирические и трансцендентальные подходы к сознанию по-прежнему основаны на механистическом представлении, исполнены духом функционализма. Равно как и противоположная индивидуалистическая философия сознания постмодернизма, сводящая сознание к стихийной совокупности симуляций. На мой взгляд, дилемма внутреннего и внешнего применительно к ментальным актам в рамках таких подходов неразрешима.

Модель выражения актов сознания в виде образов, понятий и языка подкупает своей рассудочной ясностью, отчего возникает желание объявить это сущностью сознания вообще. Однако диспозиционализм, которого я придерживаюсь, судит об этом предмете более скептически. Сначала возникают намерения, мотивы, замыслы, интенции, предчувствия — в символической, а не понятийной форме — и только потом они приспособляются к соответствующим правилам логики и языка. Сами по себе, без артикуляции в языке, они мало чего стоят; но и язык не может прямо

повлиять на арену внутреннего мира. Он только служит средством, иногда толчком, но это косвенное определение.

В этом смысле правильной я вижу символическую картину субъекта, в рамках которой станет принципиальным не выяснение разделения на внутреннее и внешнее, приватное и публичное, а поиск иных возможных путей самовыражения человеком своего внутреннего мира, а, значит, и своей личности. Вся трудность в том, что реальность внутреннего экрана сознания такова, что «изображение» на нем не является полностью понятным субъекту. В результате история нашего внутреннего мира всегда в чем-то загадочна, а при абсолютизации этой загадочности вообще начинает походить на миф о самом себе.

В данной статье проведён философский анализ ментальных и невральных каузаций, «динамических состояний мозга», в так называемой перспективе от «Первого Мозга» в нейроонтологии, или, «динамической нейроонтологии», рассматриваемой малоизвестным в российском философском пространстве исследователем в области нейрофилософии и философии мозга — философом, психиатром, нейроучёным — Георгом Нортоффом. Предложенная тематика представляется актуальной в перспективе натуралистических теорий сознания, так как основные её положения тесно связаны с проблематикой исследований ментальных состояний, состояний мозга, в современной науке о сознании, философии ментально-мозгового дуализма, и в целом, в той или иной степени рефлексированы в аналитической философии сознания, когнитивных нейробиологии и психологии.

В обыденной жизни, в процессе реализации многочисленных социокоммуникативных интерактивных ментальных действий — споров, разговоров, обсуждений, размышлений вслух, мы в подавляющем большинстве не придаём должного значения такой важной части нашего организма, как головной мозг. Мы вовсе не полагаем его явного наличия, и как само собой разумеющееся, и, в силу здравого разума остающееся за пределами нашего обыденного понимания фактора, считаем, что в основании вышеуказанных ментальных действий заложены эпистемические основания: мышление, предположение, планирование, принятие решений, личностная заинтересованность. Таким образом, свой внутренний мир мы автоэпистемически ассоциируем исключительно с внутриличностным феноменальным миром, субъективным содержанием, преисполняющим нас в процессе развития благодаря разнообразным социокультурным детерминантам — воспитанию, обучению, языковому и символическому взаимодействию, конвенции, нормативности и согласию правил.

Необходимо отметить, что экстернальные — третьеличностные, поступки и действия, которые имеют характер воспринимаемых и интерпретируемых в обществе нормативов-автоматизмов, реакций, онтологически не тождественны интернальным — первичностным, субъективным состояниям сознания, но, так или иначе, психокаузально коррелируют с ними. Так, в частности, на основании предположений об онтологической

нетождественности менто-невральных состояний, успешной целереализуемости психокаузальных факторов, в современной философии сознания были предложены следующие основные стратегии исследования ментальных состояний, сознания: перволичностная, исходящая из самостно-интроспективной осведомлённости о субъективных состояниях сознания, качественных его характеристик, наличии директивного доступа к своим ментальным состояниям; и третьеличностная, связанная не только с интерпретацией поведения человека, но с натуральной, «фактуально-доказательностной» установкой в рамках естественнонаучного исследования головного мозга и сознания. Следует отметить, что небезызвестная проблема телесно-ментального дуализма, а если конкретнее и на современный лад, то дуализма сознания и мозга, успешно реализована в контексте охвата обоих указанных стратегий исследования как сознания, так и невральных каузаций и детерминаций мозга.

Тем не менее, современная постановка вопросов о телесно-ментальной дуальности, субстантивности и доминировании одного из двух интерактивных начал, о психокаузальных, невральных, функциональных связях между ними продолжает оставаться в высшей степени актуальной, и в силу своей сложности и противоречивости не только стимулирует теоретико-методологические, а нередко, и абстрактно-спекулятивные поиски философских «заплаток» в разрешении искомого вопроса, но ставит перед необходимостью реализации в жизнь эмпирических, натуралистическо-нейронаучных исследований загадки сознания и мозга.

Актуальность исследований каузаций сознания и детерминаций мозга в междисциплинарной перспективе с особым философским нео-энтузиазмом позволяет задать нетленные вопросы: что такое психическое, что такое сознание, как функционирует мозг, какова естественная природа их взаимосвязи? И вопросы эти, имеющие прямое отношение как к материальной, так и к нематериальной природе происхождения сознания, ментального, по-прежнему остаются злободневными: действительно ли существуют качественные, субъективные состояния сознания, или подобные состояния имеют неизвестные ещё в науке типы онтологий? Является ли проблема дуализма сознания и мозга философской, или настало время окончательной «приватизации» её нейронаучными, функционалистскими, когнитивистскими исследованиями, например, в области искусственного интеллекта или нейроэтики? В перспективе исследований натурализации сознания несколько неожиданным, но

достаточно актуальным будет вопрос: каково это для нашего мозга — быть им самим, и тем или иным его состоянием?

Как было отмечено ранее, новейшая философская аналитика сознания стремительно восполняется всё более новыми данными и исследовательскими программами, имеющими мощный аналитико-философский и научно-практический потенциал. Клинический психиатр и нейрофилософ отделения Неврологии Гарвардского университета (США), Психиатрии Магдебургского университета, Философии университета Дюссельдорфа (Германия), Института Исследований ментального здоровья в Оттаве (Канада), Георг Нортофф, предлагает подход к исследованию ментальных и невральных каузаций, предложенной им так называемой «первомозговой перспективы» («First-Brain Perspective») — или, позиции от «Первого Мозга». Предложенные аргументы в данном подходе выступают интересным дополнением к эпистемической стратегии перволичностного («First-Person Perspective») и эмпирической стратегии третьеличностного («Third-Person Perspective») исследования менто-невральных каузаций и состояний мозга, в нейрофилософии, философии мозга, и, в известном смысле — нейронаучного — нейроонтологического, преодоления ментально-мозгового дуализма.

Что это значит для головного мозга быть им самим, и тем или иным его состоянием — это и есть одна из подпроблем, входящих в круг «первомозговой» стратегии, которая связана непосредственно с исследованиями в области натурализации сознания и ментальной каузальности в нейрофилософии. Как отмечает сам Г. Нортофф, нашему мозгу можно приписать определённую эпистемическую неспособность, а именно неспособность определить и распознать себя как мозг¹. В данном случае необходимо подчеркнуть, что философско-методологический арсенал подходов к разрешению проблематики ментальных и невральных каузаций в телесно-ментальном дуализме не столько дополняется, сколько усложняется ещё одной специфичной проблемой, так называемой «онтологической дилеммой мозга», то есть в определённом смысле отношений головного мозга «с самим собой в себе самом» с учётом его биологической включённости, «пазлоподобной» встроенности, укоренённости его в тело. Однако, отдельному рассуждению в отношении телесно-мозговых интеракций

¹ Northoff G. Philosophy of the brain: the brain problem. *Advances in Consciousness Research* / G. Northoff. – Amsterdam : John Benjamins Publishing Company, 2003. P. 5.

мы предпочтём дальнейшее ознакомление с предложенной автором «первомозговой перспективой» в философии мозга.

Эпистемически исследуя с перволичностной и третьеличностной позиции ментальные каузации, состояния сознания, дуальные интеракции сознания и мозга, феноменоменологию самодетекции и распознавания себя и других в качестве личностей, необходимо учитывать и онтологический параметр — отмеченную выше «первомозговую перспективу» — позицию от «Первого Мозга», к особенностям которой, по мнению мыслителя, редуцируется вся специфика разрешения возникающих эпистемических затруднений, проблем натурализации, дуальности состояний сознания и мозга в философии сознания и философии мозга.

В окружающем человека пространстве, социальном окружении, отмечает Г. Нортофф, мы не воспринимаем себя и других людей как мозги, но только как личностей — с позиций от первого и третьего лица. Однако, в основании феноменологии определения себя и других людей в качестве личностей лежат невральные процессы мозга². Нейрофилософ П. Чёрчленд в данном вопросе предполагает наличие в головном мозге так называемых «социальных областей» — нейроанатомических и нейрофизиологических коррелятов перцептуальных свойств самоосведомлённости в окружающем пространстве, распознавания себя и других людей в качестве социальных агрегаций, реализации действий и неврального управления социальной действительностью³.

Мозг надлежит охарактеризовать не только статичными физическими состояниями, функционалистски понимая его как оборудование, но, что более важно — биодинамическими невральными состояниями.

Однако, ни с позиций от первого лица, ни третьего лица, невозможно объяснить суть динамических состояний мозга. Позиция от третьего лица экстернализна, неавтоэпистемична, следовательно биологически несвойственна (extrinsic) мозгу. Она фиксирует исключительно его физические состояния. Позиция от первого лица, отмечает Г. Нортофф, относима к психическим событиям в мозге, однако, ввиду «автоэпистемических ограничений» (объяснительного разрыва [прим. авт. – П. Р.]), ментальные состояния, как испытанные в

² Ibid, P. 17.

³ Churchland P. Neural Representation of the Social World // Modeling rationality, morality, and evolution / ed. by P. Danielson. – Oxford : Oxford University Press, 1998. P. 243-245.

перволичностной перспективе, не могут быть непосредственно (натурально) связаны с невральными состояниями мозга, и, в частности, неспособны объяснить динамические состояния мозга⁴. Таким образом, если исходить из взаимоисключения двух указанных позиций, то следствием этой взаимоисключённости будет выступать своеобразная «референтативная безответственность» перволичностных психических состояний по отношению к состояниям мозга, и третьеличных невральных состояний головного мозга по отношению к психическим состояниям.

Эмпирический доступ к динамическим состояниям мозга может быть представлен взглядом «изнутри мозга с точки зрения самого мозга». Подобная точка зрения называется «первомозговой перспективой», или «позицией от Первого Мозга» («First-Brain Perspective») ⁵. Динамические состояния — это состояния взаимообусловленности, взаимодействия и взаимозависимости ментальных состояний и невральных событий мозга. Динамические состояния мозга как «первомозговые» его состояния определяются взаимосвязанностью перволичностного и третьеличного фактора. Понимание их положено вне упрощённых психофизиологических корреляций, биофизических каузаций и двухуровневых восходящих и нисходящих менто-невральных интеракций и детерминаций в телесно-ментальном дуализме в условиях изолированности мозга от тела и событий окружающей среды.

Предлагая к рассмотрению аргумент о «первомозговой перспективе», нейрофилософ Г. Нортгофф конвертирует нетленное высказывание Р. Декарта: «Я мыслю, следовательно, существую» в такое положение: «Моё тело неврализовано, следовательно, мой мозг ментализован», где декартовская интроспекция не связана с локализованным только в мозге разумом, но с «пространственным центром», индикатором и носителем которого выступает не только неврализованное тело с сущностно встроенным в него мозгом (embedment), но и «ментализованный мозг» с сущностно встроенным, включённым, в него телом (embodiment, embrainment) ⁶. Таким образом, мозг может быть охарактеризован не только как биологическое и физическое оборудование, но и как воплощение интеграции между

⁴ Northoff, G. Philosophy of the brain: the brain problem. *Advances in Consciousness Research* / G. Northoff. – Amsterdam : John Benjamins Publishing Company, 2003. P. 189.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid, P. 216.

разнообразными телесными функциями, которые предполагают необходимость адаптации и ориентации организма (неврализованного тела) к окружающей среде.

В данном случае неврализованное мозгом тело, в которое «встроено» окружающее пространство, предполагает и «динамизированность» состояний «ментализованного мозга», где восходящие и нисходящие дуальные каузации дополняются, а скорее, переопределяются сущностными интеракциями между телом, мозгом и окружающим пространством. Поистине невральные основания инвайронментальной социологии. Так, окружающее пространство выступает событийно-ситуативным стимулом возникновения динамических состояний мозга, отражающих сущность «перспективы от Первого Мозга». Невральные состояния мозга с сущностно связанными с ними ментальными состояниями составляют содержание динамических состояний мозга в тот или иной момент времени, реализующихся исключительно во взаимосвязи с возникающими событиями в окружающей среде.

Похожие мысли высказывал исследователь П. Швейцер в своей статье в параграфе «Что это значит — быть состоянием мозга?» Он отмечал, ссылаясь на Д. Деннета, что «...третьеличностная методология наблюдения и описания может апеллировать к внутренней нейрофизиологии, к внешнему поведению в ходе реакции на различные стимулы, вербальные гетерофеноменологические отчёты субъекта. Этот инструмент может быть потенциально достаточен, чтобы определить картографию между внутренним состоянием сознания и состоянием мозга»⁷.

Перспектива от первого лица отображает автоэпистемическое содержание опыта события, или случая, в то время как «первомозговая перспектива» является невральным генератором собственно события в мозге в тот или иной момент времени, который произошёл с телом в окружающей его обстановке. Следовательно, различие перволичностной перспективы от «первомозговой» заключается в том, что первая квалифицируется как опыт сгенерированного события, а вторая — как генератор самого события, как само нейрособытие.

Данные положения освещаются Г. Нортоффом в нейроонтологии — новой дисциплине, которая во взаимосвязи с нейроэпистемологией выступает как дополнение к онтологии мозга (где «ментальный мозг» рассматривается изолированно от тела и

⁷ Schweizer, P. Intentionality, Qualia, and Mind/Brain Identity // *Minds and Machines*. 1994. Vol. 4. P. 265.

окружающей среды). Таким образом, нейроонтология может быть представлена как онтологическая детерминация динамических состояний мозга, сущностно включённого, инкорпорированного в наше тело, имеющего отношение к событиям в окружающей среде, которая, в свою очередь, встроена в невраллизованное тело и «ментализованный» головной мозг. В отношении «первомозговой перспективы», выступающей у Г. Нортотфа одной из числа первостепенных философских подпроблем исследований в нейроонтологии, уместно задать вопрос: что это значит не для нас, а для нашего мозга — генерировать такого рода невральные состояния, которые далее нами испытываются как ментальные состояния в перволичностной перспективе?

Как нам представляется, подобный подход к исследованию ментальных и невральных состояний как «первомозговых» динамических состояний, может привести существенные философско-методологические обновления в ставшие уже традиционными академические дискуссии по проблемам нисходящих и восходящих каузаций в телесно-ментальном дуализме, дуализме свойств, элиминативизме, эмерджентизме и в целом, англоамериканских традициях натурализации сознания. По крайней мере, данный подход способен занять и сохранить устойчивое посредническое положение в обсуждении вопросов, связанных со спецификой натурализации сознания, интеграции позиций от первого и третьего лица, выступив, также, прецедентом элиминации проблем жёстких нейро-эпистемических демаркаций и дуализации природной сущности человека. Так или иначе, «первомозговая перспектива» изучения динамических менто-невральных состояний мозга, может послужить и отправной точкой для новейших исследований в области нейроонтологии, философии мозга и науки о сознании, однако не исключено, что описанная и проанализированная нами «перспектива от Первого Мозга» сама нуждается в дальнейшей концептуальной доработке, особенно в отношении множества альтернативных философских позиций по данному вопросу на современном этапе развития науки.

Литература:

1. Churchland P. Neural Representation of the Social World / Modeling rationality, morality, and evolution / ed. by P. Danielson. – Oxford : Oxford University Press, 1998. – 463 p.

2. Northoff, G. Philosophy of the brain: the brain problem. *Advances in Consciousness Research* / G. Northoff. – Amsterdam : John Benjamins Publishing Company, 2003. – 429 p.
3. Schweizer, P. Intentionality, Qualia, and Mind/Brain Identity // *Minds and Machines*. 1994. Vol. 4. – P. 259-282.

СТАНЖЕВСКИЙ Ф. А.

К НАТУРАЛИСТИЧЕСКИМ ОСНОВАМ САМОСОЗНАНИЯ

Идентичность — понятие многогранное и многосмысленное. Однако же идентичность — это не пустое понятие, поскольку она отражает определенную совокупность культурных и социальных явлений, такую совокупность, которая, отражаясь в индивиде, может иметь свой нейронный субстрат. Одной из ключевых составляющих идентичности является самосознание — как в первичном смысле (способность осознавать себя на дорефлективном, пренезнотическом уровне, а также в самообъективирующей рефлексии), так и в производных смыслах (национальное, профессиональное самосознание и т. д.). С точки зрения Дж. Г. Мида самосознание индивида (рефлективное) имеет социальный генезис — оно формируется благодаря способности объективировать себя, приняв перспективу другого человека. Однако теории Мида недоставало биологического обоснования. Такое обоснование можно усмотреть в гипотезе зеркальных нейронов, активирующихся как в тот момент, когда индивид сам совершает некое действие (или испытывает определенную эмоцию), так и в момент, когда он является свидетелем такого действия или эмоции у другого индивида. Нужно сразу подчеркнуть, что теория зеркальных нейронов обосновывает общность индивидов, их разделяемые репрезентации, но не обосновывает их раздельности — собственно идентичности. Отсюда возникают два взаимодополнительных направления поиска. Во-первых, нужно искать нейронный субстрат самости в отношениях организма с окружающей средой, как это делают Panksepp, Northoff et al., которые устанавливают, что обработка информации, относящейся к себе, локализована в срединных областях коры головного мозга — они приходят к выводу о существовании *core self*, аналогично теории А. Дамазио (можно искать нейронные корреляты перспективы первого лица, как это делает Kai Vogeley). Во-вторых, нужно искать биологический субстрат самости в отношениях индивида с собственно социальной средой. Анализ одной из статей U. Frith and C. Frith позволяет предположить, что второе направление связано с поиском нейронного субстрата повествовательного самопонимания и понимания других — хотя сами авторы не делают такой вывод, однако предлагаемая ими локализация способности (само)понимания в мозге в значительной мере перекрывается с локализацией нарративных способностей, что косвенно подтверждает наше утверждение, насколько локализация вообще аргументативна. Попытавшись вкратце представить оба эти направления, мы, тем

самым, покажем, что понятие идентичности в его измерении биологической и нарративной «самости» обладает нейронным коррелятом.

СУХАЧЕВ В. Ю.
ОТ ИДЕНТИЧНОСТИ СОЗНАНИЯ
К СЕМИОТИЧЕСКОЙ СВЯЗАННОСТИ

Сегодня феномен идентичности — средоточие ригидности, жесткости и даже жестокости мира, жестокости для нас неизбежной, ибо эта жестокость и существование — разные имена одного и того же. Совершенно бесспорно, что сценарии личностной идентичности несут в своей глубине христианские метрики, и в первую очередь это касается их моральной сердцевины¹. Однако фундаментальным условием возможности запуска подобных сценариев является допущение существования морального Абсолюта, который наиболее отчетливо проявляется в трансцендентальном истолковании понятия идентичности, придающем этому понятию изящно-достоверную артикуляцию в пределах тематического комплекса «сознание-время-мотивация», который выступает своего рода концептуальным аналогом «души».

Поэтому изъятие из теоретического конституирования «Абсолюта» чисто в концептуальной плоскости ведет к стремительной эрозии самого понятия идентичности. И если «смерть Абсолюта» понимать именно метафизически, а не в смысле плоского атеизма, то понятно, что мы оказываемся перед лицом серьезных, если не сказать, трагических концептуальных проблем: мы становимся свидетелями начавшихся взрывов времени, аншлюса сознания бессознательным, распада мотивационных комплексов, — ломки идентификационных сценариев.

Начинается стремительная эрозия инстанции Я, — на его место заступает das Man, а как эффект — исчезновение ответственного слова, позиции, благодаря которой возможно сопротивление языку, вторжение языка как семиотического бессознательного; падение позиций, безудержное растекание рецептивности. Сознание обращается в немыслимое наслоение, сплав понятий, слов, образов, аффектов, желаний: сущие сходят со своих мест, а мы сходим с ума.

В сознании, где больше примет, знаков, нежели смыслов, больше причин, нежели событий, нараставшее давление растекалось по семиотической поверхности, пока не начинало оттуда просачиваться в действительный мир. Именно здесь вступает в действие семиотический сценарий Пирса, замещающий кантовскую

¹ См., например, Библия. Кн. Бытия, I, 27-29; Лейбниц. Новые опыты о разуме... Гл. XXVII; Кант. I Критика. § 16

трансцендентальную апперцепцию «семиотической связанностью», — и для «человека-знака», «man-sign» есть только знаки, и не стоит за ними искать бытийность, — действительность знаковости и есть сама действительность. Язык, семиотическое обольщает сознание и особенно здравый смысл, предлагая сразу «все», и очарованная семиотическим мысль принимает, однако, этот слой за действительность, — сознание погрузилось в семиотическое, теряя и себя. И действительность. Когда обращаешься к текстам Пирса, ощущение такое точно присутствуешь на репетиции, а теперь мы стали зрителями самого спектакля, спектакля, где люди-знаки, которые способны существовать только в знаковом мире.

Хотя стоит отметить, что само семиотическое оказалось многослойным. Собственно семиотический слой в узком смысле полагает систему различий, и именно в этой различенности он является онто-топологическим условием возможности мышления и собственно человеческого здесь-бытия. При этом следует отметить, что семиотическое в узком смысле, связанное с античным пониманием семы, фигуративно и топично — это слой, ответственный не за интенциональность языка, а за его интенсивность. Оно — не просто воплощение, мысли, мышления, «исполнение смысла» и т.п., — напротив, это то, что участвует в генерации смысла, в генерации самой мысли. И это то, что утверждает мысль — не как «особое отношение к действительности», а как отношение в действительности. Эта парменидовская сема, связанная с бытием («Бытие есть. Есть знаки»), не обладает никакой референцией, а указывает на интенсивность, особое «место» в действительности. «Topos noeton» порождает время, создавая «историю-рассказ», логику, хранящую в себе определенный сюжет, оказывается своего рода «зеркалом», в котором Я начинает видеть свой «образ», точнее, образ своего этоса. И здесь семиотическое преобразуется в символические формации, связывающие различающие семиотические практики, которые соблазняют, провоцируют, но провоцировать, соблазнять можно только тех, кто обладает интенсивностью. Они для подобных существ далеко не инструктивны или императивны, — это всегда столкновение, событие, со-бытие символизмов и интенсивности Я (точнее, и субъекта, и Я, и самости), — символическое провоцирует Я на спонтанность, на обретение лика, но этот лик единичен, сингулярен.

ЩЕРБАКОВА О. В.

ОСОБЕННОСТИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА К
ИЗУЧЕНИЮ КОГНИТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Феноменологический подход к изучению психики и сознания является одним из классических. Однако в последние десятилетия параллельно с бурным развитием когнитивных наук, ориентированных в первую очередь на применение строгих экспериментальных процедур, нарастала волна критики феноменологических исследований психической реальности (см., напр., Nisbett, Wilson, 1977) как не позволяющих получить доступ к объективно происходящим в ней событиям.

В то же время становится все более очевидно, что недостаток информации о субъективной стороне познавательной деятельности и невнимание исследователей естественнонаучной направленности к first-person experience оставляет за рамками рассмотрения целый пласт психических явлений, в отсутствие которого полноценное понимание механизмов работы сознания оказывается невозможным. Накоплены огромные массивы нейро- и поведенческих данных, которые, тем не менее, не позволяют объяснить природу субъективной реальности в целом и закономерности протекания процессов познания в частности.

Развиваемый нами подход предполагает сочетание традиционных методов исследования познавательной реальности (батареи интеллектуальных тестов, математические и логические задачи и т.д.) с изучением субъективной стороны интеллектуальной деятельности — т.н. «когнитивных qualia». Оно связано с созданием «экологических» методов, которые ориентированы на изучение не отдельных когнитивных действий, а когнитивного поведения личности как целостного феномена, а также соответствуют особенностям повседневного познавательного опыта человека. Также используются возможности классических исследовательских методов — глубинного полуструктурированного интервью, метода пиктограмм и его модификаций, самонаблюдения и самоотчетов. Отличительная особенность такого «качественного» подхода к изучению когнитивной феноменологии заключается в повышенном внимании исследователя к анализу ошибок, возникающих в познавательной деятельности и рассматривающихся как отражение особенностей индивидуального ментального опыта личности. Общая стратегия исследователя при этом заключается в осознанном отказе от оценочной позиции и совместной с испытуемым пошаговой экстернализации и

реконструкции хода мыслительной деятельности в процессе выполнения интеллектуального задания.

Качественная стратегия исследования когнитивной феноменологии соответствует постнеклассической традиции научного познания, предполагающей в т.ч. опору на принцип индетерминизма, вероятностный характер познания и понимание конструирующей, а не отражающей природы сознания.

ЯСТРЕБ Н. А.

ВЫЧИСЛИТЕЛЬНЫЙ ПОДХОД В ФИЛОСОФИИ
СОЗНАНИЯ И ПРОБЛЕМА ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫХ ОБЪЯСНЕНИЙ

Вычислительный подход в настоящее время представляет собой семейство философских, психологических, нейрофизиологических теорий и концепций, базирующихся на идее о том, что сознание подчиняется количественным закономерностям. В философии сознания он наиболее тесно связан с функционализмом, поскольку непосредственно рассматривает ментальные состояния в терминах функциональных состояний, процессов и механизмов. Однако между этими двумя подходами нет жесткой взаимоопределяющей связи. Так, если функционализм верен, из этого не следует, что вычислительный подход верен. Для такого вывода было бы необходимым доказательство того, что функциональные процессы одновременно являются вычислительными, что является независимым предположением.

Для того, чтобы утверждать истинность функционализма на основании корректности вычислительного подхода, необходимо доказать, что абсолютно природа всех психических процессов вычислительная, что так же не является очевидным. Данную точку зрения иногда называют «вычислительным функционализмом», однако она не согласуется с общей установкой подхода, согласно которой «даже если сознание включает в себя больше, чем вычисление, вычисление все равно может объяснить поведение (полностью или частично)»¹. То есть вычислительные теории и концепции рассматриваются, прежде всего, как исследовательские программы, существование которых основывается на успешности объяснения фактов и предсказания новых. При этом, предположение о том, что могут существовать ментальные состояния, процессы или механизмы, не подчиняющиеся количественным закономерностям, не опровергает возможность вычислительного подхода, а задает границы его применимости и формирует зоны негативной эвристики.

Такое позиционирование вычислительных теорий сознания часто вызывает их критику как эмпирических подходов, не являющихся в должной мере обоснованными и не претендующих на всеобщность, и, следовательно, на объяснение природы сознания. Решение этого вопроса требует уточнения наиболее проблемного

¹ Piccinini G. Computationalism in the Philosophy of Mind // *Philosophy Compass*. 2009. № 4. P. 516.

основания подхода, а именно, понятия вычисления, которое толкуется крайне широко. Один из вариантов, который может быть назван кибернетическим, определяет вычисление как преобразование любых входных сигналов в выходные, вне зависимости от специфики самих преобразований. Информационный подход предполагает, что любое вычисление представляет собой преобразование информации. Концептуальная трудность здесь состоит в недостаточной определенности самого термина «информация», который толкуется различными способами.

Наиболее успешным вычислительный подход является в области приложений, поскольку здесь его возможности наглядно проявляются. Необходимо признать, что часть процессов, требующих от мозга и сознания значительных усилий, сравнительно легко и с высокой степенью надежности выполняются вычислительными машинами. Это привело к возникновению гипотезы о цифровой природе человеческого разума в целом, которую, вследствие некорректной аппроксимации, часто используют для критики вычислительного подхода. При этом происходит подмена оснований. Реализация интеллектуальных операций на основе последовательных вычислительных машин не преследует цели моделирования естественного интеллекта, она призвана решить задачу реализации определенных функций на небиологической основе. Непосредственно вычислительная парадигма реализуется в моделировании нейронных сетей (нейрокомпьютинге), где сами нейроны и их сети рассматриваются как вычислительные элементы.

В число наиболее трудных и существенных проблем вычислительного подхода входит объяснение природы интенциональных объяснений и преднамеренных действий, т.е. основанных на целях, намерениях, желаниях субъектов. При этом какие-либо феномены сознания вызывают вполне ощутимые изменения в материальном мире. Например, отвечая на вопрос, почему этот человек получает профессию врача, мы можем сказать, что он хочет помогать людям. Но что в реальности является причиной того или иного действия: интенция, цель или физиологический процесс, интерпретируемый как «цель», «желание», «вера» и т.д.? Суть затруднения состоит в том, что человек вычисляет, решает математические задачи, устанавливает количественные отношения, опираясь на ментальные репрезентации, представления об абстрактных объектах и интенциональные действия, например, желание найти правильный ответ. Т.е. человек практически всегда вычисляет, не вычисляя, действует не механически по заданному

алгоритму, а интенционально, причем мозг получает подобную возможность только на определенном этапе эволюции, когда приобретает «способности к вычислению, использованию рекурсивных правил и ментальных репрезентаций, создав тем самым основу для мышления и языка в человеческом смысле»². Для объяснения этого факта вычислительный подход должен не только описывать нейрофизиологические процессы как вычислительные, но и предполагать возможность манипулирования представлениями, образами, содержанием в процессе вычислений. Собственно, необходимость целостного описания этих двух уровней ставит «трудную проблему» вычислительного подхода, аналогичную трудной проблеме сознания, что делает особо актуальным логико-философский анализ данного направления.

G. Piccinini рассматривает три варианта решения проблемы интенциональных объяснений в вычислительном подходе. Первый связан с методологической установкой на отрицание необходимости введения интенциональности для описания познания. Кроме того, возможен вариант, когда преднамеренное действие формируется на основе вычислительной деятельности. Примером могут служить семантические сети, оперирующие крупными представлениями при помощи вычислительных методов. И, наконец, если даже признать, что интенциональность представляет собой неотъемлемое качество сознания, и она имеет невычислительную природу, то и в этом случае сам подход, не претендуя на всеобщность, может успешно применяться для описания частных функций, элементов поведения и т.д. и получать полезные следствия³.

Эффективность и прагматическая ценность вычислительного подхода не являются единственными основаниями для его дальнейшего развития. Фундаментальные философские проблемы, связанные с пониманием природы вычислений, качественных переходов от физических процессов и каузальных отношений к информационным, запаздывающей деятельностью сознания, свободой воли, не позволяют сводить данное направление исключительно к прикладным исследованиям в области вычислительных машин и

² Черниговская Т.В. Человеческое в человеке: сознание и нейронная сеть // Проблема сознания в философии и науке / Под общ. ред. проф. Д.И. Дубровского. — М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 344.

³ Piccinini G. Computationalism in the Philosophy of Mind // *Philosophy Compass*. 2009. № 4. P. 515 — 532.

требуют междисциплинарного подхода к его разработке и осмыслению.

Литература

1. Piccinini G. Computationalism in the Philosophy of Mind // *Philosophy Compass*. 2009. № 4. P. 515 — 532.
2. Черниговская Т.В. Человеческое в человеке: сознание и нейронная сеть // *Проблема сознания в философии и науке* / Под общ. ред. проф. Д.И. Дубровского. — М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 325 — 360.