

УДК 008

Т.Ю. Данильченко

**«ЧЕЛОВЕК», «СОЗНАНИЕ», «МОЗГ» С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
ТЕОРИИ ЛАКУНАРНОСТИ**

Рассмотрена традиционная проблематика сущности человека и сознания в современной западной философской антропологии. Анализ точек зрения предпринят с оригинальной позиции – теории лакунарности. Сделаны оригинальные выводы об особой роли аналитической философии в экспликации лагун и особой роли культур-семиотики как междисциплинарной теории ментальности.

Ключевые слова: философская антропология, природа человека, сознание, концептуальные лагуны, междисциплинарность.

Человек живет в сложном, разнородном мире, и его реализации также множественны. Поскольку культура есть искусственная среда, то своих реализаций он достигает за счет использования символических средств. Можно считать, что такая трактовка сущности человека вполне совместима с понятием лакунарности. Сам «образ человека», который возникает в этой теории, представляет человека как некое средство для заполнения лагун в культурном пространстве и в пространстве взаимоотношения культуры и природы. Во-вторых, плюралистическая природа человека как символического существа означает, что его символическое бытие неоднородно, отдельные части его символической реализации не соответствуют друг другу, что заставляет заполнять, «компенсировать» возникающие «провалы», «пустоты».

Эту позицию мы можем углубить, опираясь на точку зрения современного западного исследователя Ф. Герхарда в его книге «Самоопределение» [1]. Герхард исходит из классической позиции И. Гердера, где человек рассматривается как «недостающее» звено, а способности познавать, мыслить, знать, говорить и действовать являются залогом самообучения и самоуправления с помощью сознания. Самость человеческого индивида реализуется в соперничестве самости тела и самости сознания.

Сознательное распоряжение организма самим собой «социально опосредовано» «я», которое имеет некую дистанцию к своему организму. А самосознание – это инстанция, посредством которой тело распоряжается самим собой. Однако функционирование самосознания происходит не в вакууме, а в поле социального взаимодействия в соответствии с тем, как другие люди смотрят или могут смотреть на «я».

Более того, Ф. Герхард считает, что для конституирования «я» сознания необходимо, чтобы оно могло находиться в воображаемом внешнем по отношению к телу пространстве. Ведь «я» сознания способно понимать себя только исходя из других, а эти другие должны находиться в эмпирическом пространстве окружения «я». Другими словами, «я» сознания способно представлять себя лишь в воображаемой внешней перспективе, т.е. через воображаемые взгляды на него других людей. Действие человека как форма

самодвижения индивида также осуществляется через соотнесение с другими людьми [2. С. 19].

Важность рассмотренных положений заключается в том, что они уже не первый раз подчеркивают, что конституирование «я», его самосознание и самописание происходят в поле социального взаимодействия. Это взаимодействие включает работу сознания, воображения, определенную концептуализацию образа других и самого себя. Само осуществление указанных интеракций происходит с помощью знаково-символических средств. Поле социального взаимодействия, также как и поле самосознания, оказываются заполненными как эффектами понимания, так и эффектами несоизмеримости, непонимания, противоположности и противоречия. Возникают лакуны, элиминация которых является специальной задачей. С этой точки зрения можно говорить о внешних и внутренних лакунах, т.е. лакунах пребывающих, возникающих в поле социального взаимодействия, и внутренних лакунах, собственных лакунах самосознания. Вероятно, они существуют в разных языковых формах, в различных способах кодирования знания.

Представление самого себя для действующего человека является не только теоретическим, но и практическим актом [2. С. 19]. Основное достижение самосознания заключается в том, что оно открывает для индивида перспективу на другие, такие же, как он, существа. Существует и обратный процесс, поэтому самосознание является средством создания для частного существа публичной сферы. «При этом свое «приватное» существование индивид должен как бы «изъять» из сферы публичности, общности. Приватность представляет собой нечто сознательно отграниченное и является в историческом плане достаточно поздним достижением. Приватность предполагает публично оформленное самосознание. Ведь только в самосознании организм выходит за свои собственные пределы с тем, чтобы непосредственным образом <оформиться> при какой-либо вещи. Такой вещью может быть и другой индивид, также обладающий самосознанием» [2. С. 20].

Своеобразной сферой действительности, с этой точки зрения, является сфера мысли. В понятиях, которые продуцирует самосознание, «я» оказывается не только при вещах, но и в отношении других «я», себе подобных. Задача философской антропологии, по Ф. Герхарду, как раз и состоит в порождении рефлексивной способности человека к самоописанию. Таким образом, на место, «освободившееся от инстинктов, вступает дух» [1. С. 231].

С нашей точки зрения, как О. Марквард [3], так и Ф. Герхард, создавая концептуализацию «образа человека» через описание отношения «я» к себе подобным, к телу, сознанию и самосознания, – недостаточно внимательны к тем несовпадениям, которые мы именуем лакунами.

Б. Вальденфельс в книге «Телесное я» [4] сосредоточен на отношении тела к феноменам мира, к самому себе и к другому «я». В противоположность телу-вещи функционирующая человеческая телесность совершает деяния в восприятии, действии, ощущении, языке, сексуальности. Аналогичная проблематика, согласно Ю.А. Кимелеву, разрабатывается не только немецкими, но и другими европейскими философами [2. С. 23].

В испанской философской антропологии акценты смещены в сторону экзистенциализма и феноменологии. Испанский философ Х. Арангурен в книге «Философская антропология» определяет человека как существо «эксцентричное». Способность к познанию, духовность составляют главные основы открытости и новаторства человека. Жизнь каждого человека биографична. Личность способна обладать сама собой, быть принципом и началом своих деяний.

В рамках современной аналитической философии антропологическая проблематика, как правило, связана с темой «философия сознания». Отношение ментальных структур и тела непосредственно связывается с другой проблемой – положение человека в природе.

Проблема отношения ментального и телесного в человеке была определена трудами 1950-х годов [5–7]. Проблема статуса ментальности решалась в виде следующих вариантов: «тождества ментальных и телесных процессов», «материализм центрального состояния», «типовой физикализм» и «теория мозгового состояния». Дж. Смарт и Г. Фейгль положили начало современной дискуссии. Несмотря на быстрый крах теории центрального состояния, возврата к декартовскому дуализму не произошло, и с тех пор и по настоящее время господствует физикализм. В опровержении мозгового состояния центральную роль сыграл аргумент Х. Патнэма о том, что ментальные виды являются «функциональными видами», а не физическими или биологическими. Функционализм означал, что ментальные/когнитивные свойства можно изучать, не прибегая к изучению их физических/биологических воплощений.

Дж. Серль в книге «Ментальность, язык и общество» стремится объяснить, каким образом ментальность, язык и социальная реальность образуют когерентное целое? Он перечисляет версии материализма: бихевиоризм, физикализм, функционализм, доктрина «искусственного разума». Все виды материализма, по мнению Серля, стремятся избавиться от ментальности (сознания), редуцировав его к материальному. Серль считает, что «ментальность» и «тело» не тождественны, между ними нет каузального взаимодействия [2. С. 40].

И вот здесь, в этом вопросе возникает некоторый «провал» – лакуна. Например, с точки зрения Серля, факт, что мы пользуемся в этом вопросе старым и устаревшим словарем «ментального» и «физического», «ментальности» и «тела» предупреждает нас о том, что мы совершаем некоторую ошибку при формировании вопросов и ответов. К примеру, как можно мыслить каузальное взаимодействие между сознанием и физическим миром? В то же время материализм очевидно ложен, поскольку отрицает существование самого феномена, который порождает этот вопрос [2. С. 40].

Как мы видим, согласно позиции Серля, проблема взаимоотношения материального и идеального, физического и ментального представляет собой некоторую лакуну. Это можно объяснить следующим образом: сами феномены принципиально по своей природе различны и не поддаются единой терминологической номенклатуре, и, во-вторых, феномен сознания, субъективной реальности сам по себе «загадочен», не охватывается теми понятия-

ми и методами, которые применимы к телесной реальности. Вся совокупность используемых терминов: «загадочность», «особенность», «нематериальность», «несубстанциальность», «эпифеноменальность», «идеальность» – подчеркивает лакунарность проблемы. Ее решение требует особого дискурса и методологии. Когда говорится о такой точке зрения, как дуализм, то, по существу, и фиксируется этот факт.

Современный испанский философ Мануэль Гарсиа-Карпинтеро в работе «Основания для дуализма» [8] считает, что ментальные состояния обладают двумя свойствами – интенциональностью (репрезентацией) и феноменальностью.

Основные точки зрения таковы. Материализм считает, что если даже ментальные свойства отличаются от физических, то они не могут быть разными. Параллелизм утверждает, что ментальные свойства никак, даже каузально, не зависят от материальных, а просто сосуществуют. В противоположность этому дуализм утверждает, что отношения между ментальными и физическими событиями являются либо случайными, либо каузальными. В любом случае ментальные события не конституируются материальными (физическими) событиями. Получается, что материальные события – физические, биологические, нейробиологические, а ментальные – нематериальны и т.п. Но само апофатическое определение лишь говорит, чем сознание, мышление, ментальность не являются. Однако самим отрицанием природа ментальности не раскрывается.

Таким образом, мы можем считать, что аналитическая философия сознания, а возможно и аналитическая философия в целом, обладает следующей особенностью. Она способна, и ее метод предназначен для этого, выявлять концептуальные лакуны, терминологически их всячески уточнять. Аналитическая философия парадигмально нацелена на экспликацию и уточнение лакунарного знания. Естественно, как и всякий научный метод, аналитизм является не только критической, но и позитивной процедурой.

Во Франции в последние годы под влиянием книги Ж.-П. Шанже «Нейронный человек» набрал силу процесс натурализации философских предметностей и в еще большей степени тех предметов, которые изучались гуманитарными науками. Нейронауки как бы призваны обновить модели, понятия и теории, созданные гуманитарными науками в период между 1850 и 1950 гг.

Неологизм «нейрофилософия» появился в названии первой работы американского философа Патриции Смит Черчленд «Нейрофилософия. К объединенной науке, изучающей ментальность/мозг», опубликованной в 1986 г. Следует отметить, что «нейрофилософия» употребляется в различных значениях, не всегда совпадающих со значением, в котором нейрофилософия употребляется П.С. Черчленд. Для Черчленд «нейрофилософия» является объединенной универсальной наукой о ментальности/мозге.

Б. Адре выделяет три аргумента, определяющих американскую нейрофилософию: элиминация – редукция – унификация. Речь идет о трех видах отношений между философией и нейронауками.

Элиминация означает, что натурализации должны подвергнуться традиционные понятия философии и обыденной психологии – «сознание», «ин-

тенциональность», «желание» и др. Элиминация ментальности означает также и элиминацию философии. Однако Б. Андре, например, считает, что ментальные состояния есть материальные состояния, произведенные мозгом, и их элиминировать не нужно [9]. Речь идет лишь о реинтерпретации. Необходимо увязать ментальную деятельность с ее нейробиологическими основаниями, но не сводить ее к этим условиям.

Некоторые исследователи понимают, что всякая физикализация сознания обедняет проблему субъективной реальности или даже нивелирует ее. Это должно было бы обозначать, что человек достаточно прозрачен для осознания своих состояний и такие проблемы, как проблема лакун, несущественны. Однако большинство исследователей склоняется к тому, что ментальность полностью невозможно редуцировать к физическим процессам, в лучшем случае это есть эпифеноменализм, как современная форма дуализма.

Лакунарность ментальных феноменов, сознания и мышления как предметов и проблем научного познания, с нашей точки зрения, обусловлена некоторыми «границами» познавательной способности человека. К. Магинн, рассматривая загадку ментальности, пишет: «Мой общий тезис состоит в том, что наши затруднения здесь проистекают из конституционных ограничений нашей способности понимания» [10].

С точки зрения Магинна, сознание мы постигаем с помощью самосознания, интроспекции, а мозг мы изучаем с помощью внешнего познания, как и другие тела. Эти способы познания принципиально различны. Кроме того, когнитивные способности человека непригодны для познания связи мозга и ментальности. Эти способности обеспечивают постижение терминов отношения, но не сами отношения [2. С. 55]. Исходя из этого, Магинн делает вывод, что изучение мозга не раскрывает тайну его связи с ментальностью, соответственно «мысль не в состоянии решить проблему отношения между ментальностью и телом» [10. С. 53].

Следующий аргумент К. Магинна заключается в том, что «комбинаторная парадигма», лежащая в основе научного постижения мира, не будет срабатывать как средство решения проблемы отношений между ментальностью и телом. Это объясняется тем, что нейроны не являются элементарными «первокирпичиками» сознания. Ментальность состоит не из нейронов, а совсем из других элементарных единиц. Наша «научная способность» обладает не той «грамматикой», которая требуется для решения проблемы отношений между ментальностью и телом. Поэтому вывод Магинна таков: проблема сознания указывает на какой-то огромный изъян в наших теоретических ресурсах, причем изъян принципиального характера. Следовательно, эту проблему следует считать «тайной» [2. С. 56].

Это поразительное наблюдение К. Магинна мы переинтерпретируем, потому что термин «тайна» является метафорой и его следует прочесть в научном эквиваленте. Более адекватным понятием, с нашей точки зрения, является понятие «лакуна». Одним из возможных позитивных ходов, который вытекает из предшествующих и других рассуждений, заключается в предположении, что, может быть, феномен сознания доступен лишь самопознанию и рефлексивной методологии.

Другой позитивный, но не особенно обнадеживающий ответ сформулировал еще Л. Фейербах: «Мыслит не мозг, а человек при помощи мозга». В таком случае проблема познания ментальности переинтерпретируется как проблема познания человека и его сознания как в теоретическом, так и историческом аспекте. Во многом познание сознания превращается в гносеологическую проблему или предмет познавательных наук - когнитивная психология, когнитивная лингвистика и др. Поскольку познание связано с языком, то семиотические и коммуникативные науки, а также логика как теория языкового мышления тоже правомерно считать науками о сознании и мышлении. Кроме того, в теорию ментальности важный вклад вносят гуманитарные науки, изучающие ментальность исторически, культурологически, лингвистически.

В конце концов, напрашивается следующий вывод: весь комплекс гуманитарных наук является теорией ментальности. В свою очередь, изучение личности, человеческого Я без изучения сознания невозможно. Только постигая сознание, самосознание, мировоззрение человека, можно понять содержание человеческой личности. Субъективность, как сфера внутрличностная, заполнена комплексом смыслов, переживаний, волевых интенций. Для познания такого рода «материи» приспособлявала свою методологию «феноменология». Но феноменологическое познание является не только уделом того направления, которое имеет самоназвание «феноменология». Мы считаем продуктивным и другой феноменологический путь, основанный на некоем междисциплинарном синтезе семиотики, культурологии, психологии, философии, логики и других гуманитарных наук. Будем называть эту сферу и методологию познания социальной или культурной семиотикой (культурсемиотикой). В западной гуманитарной науке тоже существуют сходные точки зрения, например, Дж. Фетцер в работе «Сознание и познание» [11] приходит к выводу, что ментальные системы можно рассматривать как «семиотические системы». Однако даже беглый взгляд на структуралистские и постструктуралистские исследования французских авторов тоже приведет нас к выводу, что все эти исследования семиотичны и во многом обращены на исследования мышления, сознания, менталитета, их различных форм и проявлений - миф, религия, литература, этнические ментальные системы, история ментальности и пр. Поэтому междисциплинарность как интеграция когнитивных наук и семиотики представляется нам продуктивной в исключении многих лагун в смысловом поле концептов «человек» и «сознание».

Литература

1. Gerhardt V. Selbstbestimmung. Stuttgart: Reclam, 1999.
2. Кимелев Ю.А. Западная философская антропология на рубеже XIX-XX вв. Аналитический обзор / РАН.ИНИОН. Центр гуманист. науч.-инф. иссл. Отдел философии / Отв. ред. А.И. Панченко. М., 2007.
3. Marquard O. Philosophie des Staddessen. Stuttgart: Reclam, 2000.
4. Waldenfels B. Das leibliche Selbst. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
5. Place U.T. Is consciousness a brain Process? // British Journal of Psychology. 1956. P. 44-50.
6. Smart J.J. Mind and brain. In The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate. Cambridge: Blackwell, 1994.
7. Feigl H. The 'mental' and the 'physical'. Minnesota Studies in the Philosophy of Science 2, 1958. P. 370-197.
8. Garcia-Carpintero M. Las razones para el dualism // Pensando la mente / Eds. Chacon Fuerles, Rodrigues M. Madrid: Biblioteca nueva, 2000. C. 27-120.
9. Adrieu B. La neurophilosophie. P.: Press univ. de France, 1998.
10. McGinn C. The mysterious flame. L.: Basic boors, 1999.
11. Fetzer J.H. Consciousness and cognition: Semiotic conceptions of bodies and minds // Consciousness / Ed. by Smith Q. a. Jokic A. N.Y.: Oxford univ. press, 2003. P. 295-332.