

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

УДК 168

Д.В. Винник

СОЗНАНИЕ ЗА ПРЕДЕЛАМИ МОЗГА – ИСТОКИ АРГУМЕНТАЦИИ РАДИКАЛЬНОГО ЭКСТЕРНАЛИЗМА

Рассматривается функционалистская и интенционалистская аргументация концепции экстернализма применительно к проблеме ментального содержания психических актов. Экстернализм является теоретическим обоснованием переноса когнитивных функций на внешние устройства, заканчивая внедрением кибернетических имплантатов непосредственно в кору головного мозга. Анализируются понятия интенциональности и рефлексии в рамках данной теории. Делается вывод, что натурализованные понятия о вторичной интенциональности и рефлексии как самореференции совместимы с экстернализмом.

Ключевые слова: экстернализм, интенциональность, функционализм, рефлексия.

Проблема *ментального содержания*, судя по всему, является одной из самых важных в философии сознания и в когнитивных науках. Она формулируется следующим образом: каким содержанием обладают ментальные состояния, – внутренним (ограниченным) или внешним (неограниченным)? По поводу данного вопроса полемизируют два лагеря: сторонники интернализма и сторонники экстернализма. Относительно фундаментальной проблемы феноменальной природы ментального содержания противостоят сторонники непрямого реализма, как иногда называют интернализм, и сторонники прямого реализма, примыкающие к экстерналистам либо являющиеся ими.

Непрямой реализм утверждает, что мы не имеем прямого доступа к реальности, поскольку он опосредован тем, что называют чувственными данными, феноменами или квалиями. Источник чувственных данных находится во внешнем мире, однако наше сознание способно конструировать или конституировать объекты из этих данных различными способами. Диапазон различных способов конституирования достаточно широк: от объектов, имеющих очень высокое сходство с реальной вещью, вплоть до объектов, не имеющих с вещью ничего общего. Наиболее влиятельными формами непрямого реализма являются теория чувственных данных, теория репрезентации, дизъюнктивная теория, интенциональная теория и некоторые версии адвербиальной теории [1]. Следует отметить, что перечисленные теории обычно используют одинаковую аргументацию и нередко отличить их друг от друга представляется затруднительным.

Под прямым реализмом понимают точку зрения, согласно которой объекты внешнего мира воспринимаются непосредственно. Теория прямого реализма удачно описана П. Стросоном [2]. Стросон утверждает, что «сложившиеся восприятия» представляют, как говорил Кант, непосредственное сознание существования вещей вне нас. При прочих равных условиях созна-

ние воспринимает не качества вещей, не феномены, но сами вещи как данность. Иными словами, данностью выступают не явления, но сами объекты.

Рассмотрим экстернализм как наиболее свежую и концептуально мощную, на наш взгляд, теорию. Экстернализм – это такая точка зрения, согласно которой сознание понимается как результат не только процессов внутри мозга, но и процессов вовне его. К первым экстерналистам обычно относят Э. Холта, который считал, что «ничто не может представлять вещь кроме самой вещи» [3]. Холт полагал, что внешний мир конституирует ментальное содержание. К сторонникам экстернализма, в принципе, можно отнести всех противников теории репрезентации. Слова Холта предвосхищаются знаменитым высказыванием антирепрезентациониста Родни Брукса: «Мир сам по себе есть лучшая репрезентация» [4. Р. 158]. Процессная онтология А. Уайтхеда также является формой экстернализма. Взгляды Д. Дьюи тоже имеют много общего с экстернализмом.

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

Экстернализм феноменов обосновал Ф. Дретцке [5]. Чувственные восприятия, полагает он, находятся внутри нас, однако кволии пребывают в самих вещах. Подобным образом В. Ликан [6] защищает экстерналистскую и репрезентационистскую точку зрения на феноменальный опыт. В частности, он отрицает догму, согласно которой кволии являются ограниченным содержанием. Существует множество версий экстернализма, предполагающих, что как феноменальное содержание, так и ментальные процессы частично являются внешними по отношению к телу субъекта. Авторы, разделяющие эти взгляды, вопрошают: а может быть, не только когнитивные акты, но и само сознание способно распространяться во внешнюю среду?

Однако ни Дретцке, ни Ликан не идут настолько далеко, чтобы считать феноменальное сознание буквально физически распространяющимся за пределы кожи. Некоторые философы доходят до крайностей. Т. Хондрих защищает позицию, определенную им самим как радикальный экстернализм. Один из его любимых примеров гласит: «...то, что в действительности для тебя является осознанием комнаты, в которой ты находишься, для комнаты является способом существования» [7]. Другую радикальную версию феноменологического экстернализма исповедует Р. Манцотти. Он ставит под сомнение разделение на субъект и объект. Согласно Манцотти, это разделение на мир и восприятие может быть отброшено, поскольку то, что мы считаем объектами и их феноменальными репрезентациями, суть только две неполные перспективы одного физического процесса.

Современная полемика между экстерналистами и интерналистами представляется более интересной по своей аргументации, поскольку она носит менее метафизический характер: предметом их спора обычно является не онтологический статус чувственных данных, а ментальные события, которые, как правило, интерпретируются как физические и функциональные. Со-

временный экстернализм основывается на идеях, заимствованных из двух концепций: радикального функционализма и радикального интенционализма. У первой концепции заимствуется идея об объективной алгоритмической природе человеческого разума, у второй – идея о существовании сквозной интенциональной структуры сознания.

Одна из наиболее любопытных с точки зрения своих эмпирических следствий версия экстернализма предложена Э. Кларком и Д. Чалмерсом [8] в статье «Распределенный разум» («The Extended Mind») в 1994 г. Кларк и Чалмерс предлагают модель *распределенного разума*, предполагающую, что когнитивные акты не ограничены пределами тела. Аргументация этих авторов отталкивается от мысленного эксперимента, предлагая для анализа три воображаемые ситуации:

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

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

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

Для Кларка и Чалмерса все три ситуации идентичны с точки зрения когнитивных операций самих по себе: не имеет ровно никакого значения, где эти операции реализованы в действительности. Согласно метафоре этих авторов, «когнитивные акты просачиваются в тело и в окружающий мир» [8]. Сознание находится в пределах черепа, однако оно может быть расширено за счет усвоения инструментов из внешней среды (от блокнота и карандашей до смартфонов и модулей памяти). Важно иметь в виду, что несмотря на то, что эту версию экстернализма именуют радикальной, она касается только когнитивной сферы, не касаясь сферы чувственных восприятий и физической природы мозга. В последнем, следует отметить, заключается ее слабость. Во многом концепция Кларка и Чалмерса основывается на простой идее Д. Деннета: «Умы являются композициями из инструментов мышления» [8. Р. 11].

Идея Деннета далеко не нова. Она опирается на взгляды семантического экстернализма и функционализма. Собственно первым сторонником экстернализма оказался основатель функционализма Х. Патнэм, предложивший версию семантического экстернализма. Он стал автором мысленного эксперимента, известного как «Земля-Два». Согласно этому эксперименту наше ментальное содержание не позволяет различить два феноменально идентичных объекта, при этом структурно различных, – для этого необходимо объективное знание о природе объектов, которое по отношению к нашему опыту является внешним. Эта разновидность экстернализма делает акцент на ментальном содержании семантической природы, предполагая, что ментальное содержание не является супервентным по отношению к тому, что проис-

ходит в голове. Существует интенциональное отношение между нашими мыслями и внешним состоянием дел – между понятиями или объектами. Аргумент Патнэма вполне соответствует духу функционализма. Компьютер производит вычисления согласно некоторой программе. Однако программа задается внешним образом: наблюдая за функциональными состояниями машины, мы далеко не всегда можем установить, какая программа в нее заложена, поскольку важно некое значение, приписываемое алгоритмическим состояниям извне – создателем программы.

Более общая *проблема логической и вычислительной природы интеллекта* является чрезвычайно важной как логико-методологическая проблема, имеющая множество эмпирических и онтологических следствий. Традиционно эта проблема ставится в виде вопроса: существует ли онтологическая разница между естественным и искусственным интеллектом? Если отбросить метафизические рассуждения о трансцендентной сверхъестественной природе человеческого разума, встают не менее интересные вопросы. Во-первых, каков тип логической системы и каковы конкретные алгоритмы, на основе которых естественный интеллект производит необходимые для своей деятельности вычисления? Во-вторых, какова элементная база алгоритмов естественного интеллекта, на каком уровне физической реальности она покоится (нейроны, молекулы, атомы, субатомные частицы)? В-третьих, могут ли упомянутые алгоритмы в принципе быть реализованы на другой элементной базе? От ответа на этот вопрос зависит ответ на другой будоражающий сознание фантастов вопрос: возможно ли перенесение некоей конкретной естественной структуры сознания на искусственное вычислительное устройство и наоборот? Возможны ли существа другой биологической природы, обладающие структурой сознания, до некоторой степени сходной с человеческой?

В настоящее время, как отмечает В.В. Целищев [9], конкурируют концепции «механизма» и «ментализма». Сторонники «механизма» полагают, что человеческое мышление может быть формализовано, а сторонники «ментализма» считают, что человеческое мышление не может быть представлено алгоритмом. Наиболее известным радикальным сторонником «механизма» в в определенный период своей научной деятельности был Х. Патнэм, отождествивший человеческое мышление с универсальным вычислительным алгоритмом, известным как машина Тьюринга [10. С. 88]. Позднее Патнэм ослабил свои позиции, однако созданная им концепция функционализма, согласно которой проводится аналогия между сознанием и вычислительным алгоритмом, с одной стороны, и между мозгом и вычислительным устройством – с другой, процветает до сих пор в самых невероятных модификациях, вплоть до телеологических. Основоположником «ментализма» считается Дж. Лукас, отстаивавший преимущество человеческого интеллекта перед машинным, апеллируя при этом к теореме Геделя о неполноте [11. Р. 112–127]. Любопытно, что ключевым моментом в противостоянии названных позиций стала именно интерпретация геделевской теоремы. Позднее к лагерю менталистов примкнул Р. Пенроуз [12].

По мнению В.В. Целищева, благодаря интерпретации геделевских результатов был поставлен главный вопрос, есть ли «возможность алгоритмизации мышления, если мы исходим из превосходства человека и алгоритмической природы человеческого мышления, или если мы исходим из эквивалентности машины человеку или даже превосходства машины над человеком?» [9. С. 16]. Как отмечает В.В. Целищев, количество спекуляций, использующих теорему Геделя, достигло неприличных масштабов. Относительно данной проблемы также есть основания полагать, что «геделевский аргумент о превосходстве человека, который использует теоремы Геделя о неполноте, возможно, не является релевантным в данном вопросе... геделевский аргумент не ведет к твердому заключению в пользу ментализма» [9. С. 270]. Как пишет Целищев, теоремы Геделя о неполноте тесно связаны с результатами А. Тьюринга. Именно понятие машины Тьюринга и ассоциированные с ним концепции стали основой не всегда внятной философской дискуссии о соотношении человеческого ума и машинного «интеллекта». Тест Тьюринга является, вероятно, наиболее известным понятием в этом отношении. В этой связи представляет интерес, что философские позиции Тьюринга радикально отличаются от позиций Геделя. Гедель критиковал Тьюринга по поводу эквивалентности машин и мозга, говоря, что этот аргумент Тьюринга будет верен в том случае, если будут добавлены посылки, что 1) не существует ума отдельно от материи; 2) мозг функционирует, как машина. Гедель полагал, что первая посылка будет опровергнута.

Еще одной существенной проблемой для функционалистов, впрочем, как и для интенционалистов, является проблема рефлексии. «Важнейшей чертой человеческого сознания является саморефлексия, т.е. размышление над собственными мыслями. В процессе рефлексии используется самореференция. С одной стороны, с точки зрения формальной системы это опасное понятие, так как именно оно ведет к парадоксам. С другой стороны, тонкий механизм самореференции, использованный Геделем при доказательстве его теорем о неполноте арифметики, показывает, что различные тонкие приемы типа кодирования символов позволяют обойти парадоксы. В любом случае природа мышления связана напрямую с возможностью размышлять над мыслями», — пишет В.В. Целищев [9. С. 272].

Проблема природы самосознания (интроспекции) или рефлексии наравне с проблемой бытия является в принципе самой чудовищной философской проблемой, способной вызвать подлинный мистический ужас у всякого, кто ее касается. Эта проблема распадается на ряд вопросов. Во-первых, каково содержание рефлексивных ментальных актов, отлично ли оно в своем феноменальном содержании от прямых интенциональных ментальных актов, направленных непосредственно на объект? Во-вторых, имеет ли понятие самосознания некий универсальный референт в виде специфического ментального состояния, например чувства собственной самости? В-третьих, играет ли самосознание каузальную или какую-либо иную роль на физическом и/или функциональном уровнях мозга? В-четвертых, является ли самосознание необходимым свойством сложных систем, сложность которых сопоставима со сложностью человеческого мозга?

Важное понятие для ответа на первый вопрос предоставила феноменология. Оказалось, что понятие интенциональности носит более фундаментальный характер, чем понятие рефлексии. Действительно, для тех, кто анализирует обыденное сознание, данное ментальное свойство является более удобным, чем рефлексия, поскольку считается, что интенции не обязательно быть рефлексивной. В данном случае мы имеем дело с анализом «поверхности» психики. Наиболее радикально эту точку зрения выразили М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский: «Интенция тем самым отличается от рефлексии. В рефлексивном сознании мы, дублируя сознание, знаем состояние ума, а интенция – это как раз то, что само о себе вовсе не знает (или то, что знаем всегда лишь постфактум, задним числом)» [13].

Следует отметить, что огромную роль в очистке этой проблемы от метафизических наслонений в XX в. сыграл Г. Райл, первоначально увлекавшийся гуссерлианской феноменологией подобно Блаженному Августину, в молодости познавшему манихейскую ересь. Убедительно доказав ущербность онтологического дуализма [14], Райл пошел еще дальше, утверждая, что такого явления нашей внутренней жизни, как интроспекция, не существует вообще. Во-первых, как последовательный британский эмпирист и адепт здравого смысла, он обратился к обыденному сознанию и не нашел в нем никакой интроспекции. Впрочем, это закономерно, поскольку обыденное сознание действительно нерефлексивно. Во-вторых, Райл был убежден, что дублирование сознания, лежащее в основе интроспекции, невозможно, так как никто не в состоянии концентрировать внимание одновременно на двух процессах. Однако следует признать, что необходимости концентрировать внимание одновременно на двух задачах нет, поскольку предметное сознание способно перемещать неактивные объекты в сознание фоновое. В-третьих, согласно Райлу, мы попросту не можем знать об акте интроспекции по причине бесконечного регресса оснований этого знания. Для необходимого знания о характере ментального состояния нам потребовался бы параллельный рефлексивный акт, для знания этого параллельного акта – еще один, и т.д. Этот аргумент действительно является очень серьезным, проблема, затронутая Райлом, действительно существует. Она касается не только того, как мы можем знать о состоянии рефлексии, но и того, как мы можем знать о нахождении в любом ментальном состоянии вообще, если единственное средство, которое у нас есть, – это рефлексия. Таким образом, вслед за Юмом Райл показал, что ответ на второй вопрос является отрицательным.

Знаменитый ученик Райла Д. Деннет [15], пожалуй самый влиятельный в настоящее время философ сознания, рассматривает интенциональность как сугубо объективную функцию. Аналитики относят его к сторонникам теории производной (неподлинной) интенциональности. Сторонники же аутентичной интенциональности полагают, что интенциональности всегда присуще самосознание, и обвиняют Деннета то в ереси онтологического бихевиоризма, то в ереси функционализма, из которого следует существование так называемых «философских зомби» – людей-биороботов, абсолютно не обладающих самосознанием. Следует признать, что для этого у оппонентов Деннета есть некоторые основания. По Деннету, интенциональностью обладает

всякая система, способная к обратной связи или к реакции на параметр внешней среды. Если применить его критерий, то интенциональным следует признать и сливной бачок унитаза, способный открывать клапан при превышении определенного уровня воды. Однако почему-то никому не пришло в голову «спасти» Деннета, уличив его в скрытом панпсихизме функционалистского толка, согласно которому разницы между аутентичной и производной интенциональностью не существует. Несмотря на это, Деннет убедительно показал, что рефлексия, если понимать ее как встроенную в систему интенциональную функцию самореферентности, обладает каузальной ролью в поведении системы и необходима для успешного функционирования сложных систем.

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

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

Тот факт, что Д. Деннет использовал концепцию интенциональности, пусть в вырожденном виде, говорит о многом. Представление об интенциональности является концепцией объективного содержания, которое исчерпывающим образом описывается интенциональной концепцией и как нельзя кстати позволяет экстерналистам выстроить приемлемую защиту от этих упреков в сфере анализа «чистых» актов сознания. Рассмотрим более подробно *проблему соотношения структурной и феноменальной дескрипции*

сознания, лежащей в основе полемики между радикальными сторонниками теории интенциональности и ее противниками.

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

Ответ на этот вопрос является очень важным, поскольку, если будет обоснована структурная (сквозная интенциональная) природа разума, появится возможность предельно гибко интерпретировать функциональные границы системы, т.е. интерпретировать внутреннюю структуру субъекта как внешнюю.

Не менее острым является вопрос о том, является ли содержание восприятия общим или особенным по своей природе? Особенное содержание относится к конкретному объекту таким образом, что оно не может быть содержанием состояния сознания, когда этот объект не существует в действительности. Особенное содержание является объектно зависимым. Общее содержание может быть содержанием любого интенционального состояния и не зависит от существования какого-либо конкретного объекта. Общее содержание является объектно независимым. Согласно логике интенционалистов, восприятия всецело общие по характеру. Однако Т. Бюрге убежден, что любой эпизод подлинного восприятия содержит нередуцируемый единичный элемент, даже если этот эпизод разделяет некий компонент своего содержания со множеством других эпизодов [16]. А М. Мартин доказывает, что, допуская подобное, нам следует отказаться от идеи о том, что содержание опыта носит полностью общий характер [17].

Настойчивость интенционалистов относительно ментальной общности актов восприятия и интенциональных актов в узком смысле (мысли, убеждения) не оставляет вопроса о различии их содержания. По мнению некоторых интенционалистов, в частности Г. Эванса [18] и Т. Крэйна [19], главное различие состоит в том, что восприятие обладает «неконцептуальным» содержанием. Основная идея заключается в том, что чувственное восприятие включает такую форму ментальной репрезентации, которая в некотором смысле менее сложна, нежели репрезентация, включающая, например, убеждение. Убеждение «S есть P» требует, чтобы субъект владел понятиями S и P. Идея неконцептуального содержания состоит в том, что восприятие содержания «S является P» не требует владения соответствующими понятиями. Иными словами, речь идет о способности воспринимать чистую дан-

ность, о которой так много говорили ранние феноменологии и к которой взывал Гуссерль.

Критики интенциональной теории, например Г. Робинсон [20], аргументируют свою точку зрения тем, что эта теория не предлагает адекватного критерия отличия чувственного восприятия от других форм интенциональности. Такая позиция характерна для сторонников теории чувственных данных. Основной упрек в адрес интенционалистов заключается в том, что они не дают адекватного объяснения качественного характера чувственного восприятия, объясняя последнее в терминах репрезентации. Ни одно ментальное состояние не описывается с точки зрения его качественного содержания, а если ментальные состояния не обладают качественной спецификой, то как мы можем отличить акт мысли от акта восприятия?

На эту критику есть ответы интенционалистов. Самый простой заключается в том, что нам следует принять фундаментальное положение, что интенциональность восприятия обладает качественным характером. Согласно этой точке зрения некоторые интенциональные состояния, такие как восприятия или телесные ощущения, обладают качественным характером, а некоторые, например убеждения, – не обладают. Не все интенционалисты, однако, признают существование кволий, или сырых чувственных данных. Слабые интенционалисты признают кволии, сильные – не признают. Сильные интенционалисты, такие как упомянутые Г. Харман и М. Тай, считают, что мы не осознаем кволий, интроспективно исследуя наше восприятие [1]. Других же источников знания о кволиях не существует по определению. Защищая свою позицию, сторонники слабого интенционализма заявляют, что хотя интроспективно мы не имеем непосредственного подтверждения наличия кволий, мысленные эксперименты способны продемонстрировать нам, что встроенные в сознание кволии проявляются в восприятии.

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

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

Экстернализм является результатом развития теории систем и функционализма. Развитие этих теорий неизбежно ведет к пересмотру системных границ человеческого существа с точки зрения современной квантовой физики и кибернетики. Можно сделать вывод, что классический функционализм возможно модифицировать таким образом, что он оказывается совместимым с экстернализмом. Согласно функционализму ментальное состояние определяется его функциональной ролью, которая включает отношения между входами, выходами и другими ментальными состояниями. В стандартной формулировке функционализма входами и выходами, как правило, считаются объекты и информация, которые различаются относительно границ тела и не принадлежат к внешней среде. Н. Блок предложил функционализм «длинной руки», отвергающий это требование с целью принять экстернализм [21].

Одна из опасностей заключается в размывании понятия системных границ, что, в принципе, может уничтожить наиболее мощный функционалистский концептуальный аппарат экстернализма, перспективный с точки зрения реальной науки. Семантический экстернализм и экстернализм Кларка и Чалмерса не учитывают физическую природу мозга и прочих вычислительных устройств, хотя с этой точки зрения существуют аргументы в пользу экстернализма в целом. Наши физические знания недостаточны, чтобы четко задать такую границу с точки зрения знаний современной квантовой физики. С этой точки зрения системные границы во многом носят не онтологический, а гносеологический характер. Как и всякий физический объект, мозг человека – это узел самых разнообразных отношений – физических, информационных, социальных и пр. Физическая структура субъекта переходит в структуру внешней среды и наоборот.

Экстернализм закономерно имеет холистические интерпретации, однако пока эти интерпретации находятся в теоретических пределах квантовой физики, опасаться вырождения концепции не стоит. Как известно, от теоретических положений относительно дальнего действия до соответствующих эмпи-

рических следствий, заключающихся в отказе признавать существование автономных комплексов событий, лежит пропасть. Экстернализм наиболее адекватен в области когнитивных наук, что соответствует практическим потребностям человечества, начиная от перспектив переноса когнитивных функций на внешние устройства и заканчивая внедрением кибернетических имплантатов непосредственно в кору головного мозга.

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

В этом смысле точку зрения Аристотеля, согласно которой разумная часть души (как потенция мыслительных актов) обладает автономией и может существовать отдельно от тела в отличие от растительной (вегетативной) функции тела в современном понимании) и животной (перцептивной), при условии небуквального понимания можно считать своеобразным прозрением. Мы не способны и вряд ли будем способны перенести наши чувственные восприятия и эмоции на внешние носители, однако когнитивные функции в их объективированном виде (под мышлением Аристотель понимал именно объективированные мыслительные акты как набор формальных содержаний [22]) подобной объективации и переносу успешно подлежат. Аналогичным образом представляется возможным переносить внешние вычислительные процедуры внутрь субъекта как на уровне мышления (как это делается во время обучения), так и на уровне закрепленной физической реализации с помощью имплантатов и нейромодификации. Постмодернистские опасения относительно размывания «субъектности» в данном случае вряд ли стоит воспринимать философски всерьез, поскольку процесс содержательной и системной модификации субъекта как некоей структуры сознания является естественным с исторической точки зрения.

Радикальный экстернализм феноменологического толка очевидно неадекватен эмпирическим данным психологии и психиатрии. Помимо этого, он концептуально несовместим со многими психологическими понятиями. Эта форма экстернализма полностью игнорирует физическую и информационную природу формирования наших восприятий. Интернализм, включающий в себя теорию репрезентации и различные версии интенциональной теории, адекватен для описания и частично для объяснения феноменов чувственного восприятия и эмоциональных состояний. Классическая философская интерпретация актов рефлексии как высших когнитивных актов, не зависимых от

внешнего содержания, очевидно несовместима с любой формой экстернализма. Принятие допущения интенциональной теории о вторичности рефлексивных актов позволяет включить рефлексивные акты в концептуальный каркас экстернализма.

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

Литература

1. *Tye M.* The adverbial theory of visual experience // *Philosophical Review*. 1984. № 93. P. 195–225.
2. *Strawson P.F.* Perception and its objects. L., 1976.
3. *Holt E. B.* The concept of consciousness. N.Y.: Macmillan, 1914.
4. *Brooks R. A.* Intelligence without representations // *Artificial Intelligence Journal*. 1990. № 47. P. 158.
5. *Dretske F.* Knowledge and the flow of information. Cambridge, MA: The MIT Press, 1981.
6. *Lycan W.* Consciousness. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.
7. *Honderich T.* Radical externalism // *Journal of Consciousness Studies*. 2000. № 13(7–8). P. 3–13.
8. *Clark A., Chalmers D.* The Extended Mind // *Analysis*. 1999. № 58(1). P. 10–23.
9. *Целищев В.В.* Алгоритмизация мышления: геделевский аргумент. Новосибирск: Параллель, 2005.
10. *Патнэм Х.* Философия сознания. М., 1999.
11. *Lukas J.* Minds, machines and Gödel // *Philosophy*. 1961. Vol. 36. P. 112–127.
12. *Пенроуз Р.* Тени разума. М., 2003.
13. *Мотов В.В.* Расстройство в виде множественной личности в США // *Независимый психиатрический журнал*. Архангельск, 2005. №1. С. 45.
14. *Ryle G.* The concept of mind. N.Y.: Barnes and Noble, 1949.
15. «Интенциональная позиция» Д. Деннета // *История философии: Запад – Россия – Восток*. М., 1999.
16. *Burge T.* Individualism and ppsychology // *Philosophical Review*. 1986. № 95. P. 3–45.
17. *Martin M.* The Transparency of experience // *Mind and Language*. 2003. № 17. P. 376–425.
18. *Evans G.* The Varieties of reference. Oxford: Clarendon Press, 1982.
19. *Crane T.* Elements of mind. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.
20. *Robinson H.* The general form of the argument for Berkeleian idealism. Oxford: Clarendon Press, 1985.
21. *Block N.* Inverted Earth. In Tomberlin // *Philosophical Perspectives*. Atascadero, CA: Ridgeview Press, 1991.
22. *Аристотель.* О душе // *Аристотель. Собр. соч.*: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 429–435.