

Сознание

John R. Searle

Последняя редакция: 8 октября 1999

Краткое содержание

Вплоть до последних пор большинство нейробиологов не рассматривали сознание в качестве соответствующего предмета исследования. Их нежелание основывалось на определенной философской ошибке, главным образом на ошибке противопоставления, согласно которой субъективный характер самого сознания оставлял его вне пределов досягаемости объективной науки. Но однажды удалось увидеть, что сознание представляет собой чисто биологический феномен, подобный ряду других жизненных функций, следовательно он может быть исследован и нейробиологическими средствами. Сознание внутренне обусловлено нейробиологическими процессами и совершается в пределах мозговой структуры. Существенной особенностью сознания, нуждающейся в научном объяснении, следует назвать качественную цельность субъективизма. Сознание таким образом отличается от других жизненных функций, что оно наделено субъективностью или исконно-личностной онтологией, но эта субъективная онтология не воспрещает нам создать некоторую эпистемологически объективную науку о сознании. Нам нужно преодолеть влияние философской традиции, рассматривающей духовное и физическое на положении двух особых философских категорий. Два общих решения вопроса способности сознания требуют создания модели строительных блоков, в соответствии с которой любая среда ощущения воссоединена из некоторого числа своих особенных частей, и модели однородной среды сознания, в соответствии с которой мы можем пытаться объяснять целостный характер субъективности сознания. Здесь мы и обратимся к обсуждению упомянутых двух общих решений, равно как и причин, что позволяют нам предпочесть теорию именно целостной среды перед теорией строительных блоков. Ряд важных проблем изучения сознания отражены в исследовании зрячей слепоты, экспериментов в области функций отдельных участков мозга, бинокулярной связательности и целенаправленной (*gestalt*) коммутации.

Непризнание проблемы

Приблизительно два десятилетия назад нейробиологи, философы, психологи, исследователи мышления довольно слабо интересовались общим решением проблемы сознания. Причины ненахождения существа в данной проблеме в разных дисциплинах были различны. Философы обращались к анализу языка, психологи разделяли убеждение в том, что научная психология должна быть наукой о поведении в целом, исследования мышления были нацелены на поиск в мозгу подобия компьютерных программ, что, как считалось, поможет объяснить и феномен познания. Особенно озадачивало то, что нейробиологи вообще отказывались обсуждать проблему сознания, что противоречило очевидному предназначению главной функции мозга - образованию и сохранению сознательных состояний. Ведь изучение мозга вне изучения проблемы сознания подобно, например, изучению желудка без изучения процесса пищеварения или изучению генетики без изучения механизма наследственности. И когда я первый проявил серьезный интерес к данной проблеме, и включился в дискуссию по ее теме со специалистами в области функций мозга, я обнаружил у большинства из них полное отсутствие интереса к проблеме.

Момент показанного непризнания объясняется довольно многими причинами, но все они главным образом сводятся к двум. Первое, многие нейробиологи чувствовали - и некоторые из них ощущают это

и поныне - что феномен сознания не представляет собой подходящего предмета нейробиологического изучения. Традиционная наука о мозге могла изучать микроанатомию ячеек Пуркинье, или искать новые нейромедиаторы (нейротрансмиттеры), но сознание казалось ей столь иллюзорно-волшебным и трогательно-эмоциональным для того, чтобы представлять собой реальный предмет научного опыта. Другие ученые все же оставляли сознание в списке предметов исследования, но приводили вторую причину: "мы не готовы" к решению проблемы сознания. Может быть они здесь и правы, но я предполагаю, что многие ученые в начале 1950-ых годов думали, что наука еще не готова изучать проблему молекулярных основ жизни и наследственности. В этом они ошибались; и на такую постановку вопроса я отвечу тем, что искать решения любой поставленной проблеме все же куда лучше, поскольку решая мы увеличиваем сами шансы дать ей решение.

Конечно нам знакомы и знаменитые в начале двадцатого столетия исключения из всеобщего нежелания прикасаться к проблеме сознания, и о ценности работ названных ученых говорить не приходится. Я скажу здесь в особенности о работах Сэра Артура Шеррингтона, Роджера Сперри, и Сэра Джона Екклеса.

Вне всякой связи с взглядами двадцатилетней давности, сейчас уже и среди серьезных ученых много тех, кто обращается к данной проблеме. Из нейробиологов упомяну ряд авторов книг о проблеме сознания - Коттерил (1998), Крик (1994), Дамасио (1999), Эдельман (1989, 1992), Фриман (1995), Газзанига (1988), Гринфилд (1995), Гобсон (1999), Либе (1993) и Вайскрантц (1997).

Сознание как предмет биологии.

Что же в точности мы увидим в проблеме сознания в ее нейробиологической постановке? Сама собой ее предварительная формулировка заключается в следующем: Каков точный порядок формирования происходящими в мозгу процессами сознательных состояний и как правильно описать реализацию данных состояний в мозговых структурах? Пройдя стадию предварительной постановки проблема дальше естественно распадается на ряд куда меньших, но все еще масштабных проблем: Чем таким в точности является нейробиологическое соответствие сознательному состоянию (англ. аббревиатура - НСС) и которое же из подобных соответствий в действительности представляет собой порождающую причину продуктов сознания? Каковы принципы, в соответствии с которыми такие биологические феномены как нейронные возбуждения могут осведомлять нас о субъективных состояниях чувствительности или понимания? Как подобные принципы относятся к уже хорошо известным принципам биологии? Можно ли объяснить сознание с позиций имеющегося теоретического аппарата или нам необходим для такого объяснения ряд революционирующих новых теоретических представлений? Может ли сознание быть локализовано в ряде отделов мозга или мозг представляет собой всеобщий феномен? Если конфигуративно мозг делится на свои подструктуры, то каковы они? Соотносятся ли они с особенными анатомическими признаками, такими как специфические типы нейронов, или они могут быть функционально объяснены посредством представления об адаптивности анатомического соотношения? Каковы же научно обоснованные требования к объясняющей сознание теории? Служит ли предметом ее изучения уровень нейронов и синапсов, с чем соглашается большинство исследователей, или мы должны перейти на более высокий функциональный уровень, такой как нейронные карты (Эдельман 1989, 1992), или даже нейронные облака (Фриман 1995), или все эти уровни избыточно обобщены и нам следует углубиться ниже уровня нейронов и синапсов на уровень микротрубок (microtubules) (Пенроз 1994 и Гамерофф 1998а, 1998б)? Или нам следует куда более обобщенно представлять данную проблему в терминах преобразований Фурье и голографии (Прибрам 1976, 1991, 1999)?

Как представляется, показанный узел проблем схож с любым другим таким же набором проблем в биологии или науке вообще. Сходным образом выглядят и проблемы, сопровождающие изучение

микроорганизмов: Каково, в точности, действие их механизма инфицирования и как можно диагностировать заражение ими живого организма? Или он похож на одну из проблем генетической теории: Посредством какого в точности механизма генетическая структура зиготы воспроизводит черты зрелого организма? В конце концов я думаю, что правильный путь анализа проблемы сознания состоит в следующем: как чисто биологический механизм сознание подобно любой другой биологической функции, оно и есть биологическое явление с тем же самым смыслом, что и усвоение, рост либо фотосинтез. Но в отличие от ряда других проблем биологии здесь мы сталкиваемся с целым рядом философских проблем, которые окружают проблему сознания, и перед тем, как поставить цели некоторым задачам текущего исследования, я имею желание назвать и причины подобных проблем.

???. Выбор цели: формулировка определения сознания.

Довольно часто слышишь разговор о том, что "сознание" безобразно трудно поддается определению. Но если мы рассуждаем об определении в обычном смысле слова, то здесь достаточно будет фиксации одной только цели исследования, в противоположность того сорта точному научному определению, что появляется только в завершении аналитической процедуры, отчего определяемое понятие и не представляется мне настолько уж тяжелым в его определении. Представляю здесь следующее определение: Сознание состоит из внутренних, качественных, субъективных состояний и процессов чувствительности или понимания. Сознание, в согласии с подобным определением, вступает в действие тогда, когда мы утром пробуждаемся от не содержащего сновидений сна, и продолжает работу до той поры, пока мы снова не засыпаем, умираем, входим в кому или иным каким-либо образом превращаемся в "бессознательных". Подобное состояние включает все то огромное разнообразие возможностей понимания, которым мы характеризуем нашу способность бодрствования. Оно включает в себя все формы как болевых ощущений, так и визуально различаемых образов, состояния повышенной возбудимости или депрессии, разгадываний кроссвордов, обдумываний шахматных партий, попыток запомнить телефон тетушки, политических взглядов или наших ожиданий в какой-либо другой сфере. Иллюзии согласно данному определению также представляются элементом сознания, хотя зачастую они существуют как то иное, что во многих отношениях не подобно функциональной конкретности бодрствующего сознания.

Данное определение не служит, однако, всеобщим эквивалентом и слово "сознание" может обозначать и условности совершенно иного семантического качества. Ряд авторов прилагают данное слово только к феномену самостоятельного сознания, то есть только к тому средству, которым располагают одни люди и некоторые приматы. Некоторые прилагают его только к тем второго рода ментальным состояниям, что налагаются на другие ментальные состояния; в соответствии с их определением боль нельзя назвать сознательным состоянием, но огорчение, вызванное болью, будет являться таковым. Некоторые понимают "сознание" лишь экзистенциально, связывая с ним любые формы сложного разумного поведения. Это слово, к сожалению, остается открытым для всякого, кто пожелает придать ему какой-либо смысл, и потому мы и вынуждены переопределить сознание как чисто технический термин. Тем не менее, мы позволим себе сказать о подлинном в обычном смысле явлении сознания, однако нам предстоит еще его определить; именно он представляет собой тот самый феномен, что я теперь пытаюсь идентифицировать, поскольку уверен в том, что только он мог бы послужить надлежащей целью исследования.

Сознание наделено своими характерными особенностями, которые мы и надеемся объяснить. Поскольку я полагаю, что ряд, но не все, проблем сознания разъясняет нейробиология, то их, следовательно, может отразить накладная нейробиологического счета на требующее объяснение сознание.

Существенные свойства сознания: комбинация качественности, субъективности и единства.

Три аспекта отличают сознание от любых других биологических феноменов, несомненно выделяя его из массы остальных феноменов природы. Подобными аспектами оказываются *качественность, субъективность и единство*. Я обыкновенно думал, что в исследовательских целях можно было бы обращаться с ними как с тремя самостоятельными особенностями, но в силу того, что они логически перекрываются, теперь я думаю, что лучше было бы анализировать их совместно, представив как различные аспекты одного и того же существования. Они неразделимы, потому что первое подразумевает второе, и второе подразумевает третье. Теперь я буду обсуждать их по порядку.

Качественность.

Каждое сознательное состояние особенно определенным качественным подходом к нему, что мы очевидно обнаружим своим анализом ряда примеров. Опыт дегустации пива довольно сильно отличается от прослушивания Девятой симфонии Бетховена и оба они существенно качественно отличаются от вдыхания запаха розы и созерцания заката. Примеры наглядно показывают различие качественных характеристик, принадлежащим этим видам сознательного опыта. Один способ отражения данного положения состоит в утверждении о том, что каждый вид сознательного опыта это есть нечто, что ощущает подобным образом, или еще что-то такое, что управляет процедурой этого сознательного опыта. Эрнст Нагель (1974) еще два десятилетия назад выразил подобную точку зрения, указывая, что если бы летучие мыши обладали сознанием, то тогда существует нечто, что "как подобие" должно бы представлять из себя летучую мышь. Именно это отличает сознание от иных элементов мира потому, что, в данном смысле, для не обладающих сознанием автомобиля либо кирпича не существует такого, что бы представляло их "как подобие". Ряд философов обозначили эту особенность сознания понятием квалии (рус. эквивалент - "кторость") и настаивали на выделении особой "проблемы квалии". Я отказываюсь принять предложенный ими подход именно потому, что он, как представляется, подразумевает, что должны существовать две отдельные проблемы, проблема сознания и проблема квалии. Но как я понимаю термин "квалия", он вполне бы мог играть роль нестрогого обозначения сознательных состояний. Поскольку "сознание" и "квалия" сосуществуют, именно это и предполагает, что во введении специального термина нет здесь никакой необходимости. Некоторые предполагали, что квалия характерна именно лишь актам восприятия, подобным цветовому зрению или болевому ощущению, но она никак не может качественно характеризовать мышление. Как я понимаю этот термин, такие решения неверны. Даже мыслительные акты оказались наделены своим качественным подобием. Существует нечто, что подобно мысли о том, что два плюс два равняется четырем. Нет никакого способа описать это, кроме как сказать, что оно и есть сознательное существо мышления "два плюс два равно четырем". Но если вы полагаете, что мышление не обладает никаким качественным существом, то вы попытайтесь подумать то же самое на языке, который вы хорошо не знаете. Если я подумаю на французском, что "deux et deux fait quatre", то я увижу как изменятся мои ощущения. Или можно задуматься о чем-то более сложном, о том, что "два плюс два равняется ста восьмидесяти семи". Здесь, я думаю, вы согласитесь, что все же мысли, текущие в сознании, наделены различным существом. Однако применяемый определитель всегда следует делать тривиальным; то есть, в самом ли деле возникающие в сознании мысли будут квалией, должно вытекать из нашего определения квалии. Раз я использую данное понятие, то отсюда следует, что мысль и есть квалия.

Субъективность

Сознательные состояния существуют лишь в случаях их вызова либо человеческим либо животным субъектом. В подобном смысле в принципиальном плане они должны быть определены как субъективные.

Обычно я понимал субъективность и качественность как отдельные условия, но как я представляю себе теперь, должное их понимание состоит в том, что качественность подразумевает субъективность, поскольку для того, чтобы нечто могло стать действительно качественным чувством, должен найтись субъект, который мог бы испытать его. Если не существует субъективности, то не существует и испытания. Даже если испытания некоторого феномена осуществлены более чем одним субъектом, скажем два человека слушают тот же самый концерт, все равно, качественное испытание существует лишь как испытанное некоторым субъектом или субъектами. И если даже разные выражаемые переживания окажутся качественно идентичными и будут экзemplифицировать один и тот же тип, тем не менее каждое выражаемое переживание может существовать если имеется высказывающий его субъект. Поскольку сознательные состояния явились в подобном смысле субъективными, они обладают тем, что я бы назвал исходно-персональной (first-person) онтологией, противоположной третично-персональной онтологии гор и молекул, которые могут существовать даже если не существует никаких живых существ. Субъективные сознательные состояния наделены исходно-персональной онтологией (здесь имя "онтология" использовано в значении способа существования), поскольку они могут существовать только притом, что они как переживание принадлежат некоему человеку или животному. Они переживаются некоторым "Я", которое и владеет подобным переживанием, и в таком смысле они определены их принадлежностью к исходно-персональной онтологии.

Единство

Все сознательные переживания как произвольная указываемая позиция в жизни их обладателя представляются частью одной общей среды сознания. Если я сижу за своим столом выглядываю в окно, я не только вижу небесную высь и прячущийся внизу ручей, окруженный деревьями, но и то же время чувствую как мое тело вдавливаются в стул, рубашка липнет к спине, и вкус выпитого кофе остается во рту, и все это, вероятно, я представляю как части однородной общей сферы сознания. Подобное единство всякого из состояний качественной субъективности порождает важные последствия для научного изучения сознания. О них я поговорю чуть подробнее позже. Сейчас я только желал бы привлечь внимание к факту, что подобное единство уже подразумевалось субъективностью и качественностью по следующим причинам: если бы вы попробовали бы вообразить, что мое сознательное состояние нарушено в 17 частях, под этим вы не подразумеваете не однородный сознательный объект с 17-ю различными сознательными состояниями, но скорее всего 17 различных узлов сознания. Сознательное состояние, короче говоря, объединено по определению, и условие подобного единства должно следовать из субъективности и качественности, поскольку не существует никакого другого пути обладать субъективностью и качественностью, кроме как с помощью такой особой формы единства.

Существуют два направления современных исследований, которые особо подчеркивают проблему единства. Во-первых, это исследование больных с расколом (split-brain) мозга Газзингой (1998), и им же вместе с соавторами (Газзинга, Боген и Сперри 1962, 1963), и второе, изучение рядом современных исследователей проблем связывания. Польза изучения больных с расколом мозга та, одна и для анатомических и поведенческих доказательств, что оно помогло обрести представление, что подобные больные наделены двумя центрами сознания, которые в результате комиссуротомии неидеально сообщаются друг с другом. Они, как представляется, обладают, если можно так сказать, двумя сознающими умами внутри одного черепа. Научная польза проблемы связывания в том, что она предоставляет нам микросреду для изучения природы сознания, потому что так же, как и визуальная система, связывающая все различные стимулирующие входы в однородный единый визуальный объект восприятия, так и весь мозг так или иначе объединяет разнообразие различных наших стимулирующих входов в однородный объединенный опыт сознания. Ряд исследователей изучали значение синхронизирующих тактов нейронов в диапазоне 40 Гц, чтобы объяснить способность различных систем

восприятия связывать различные стимулы анатомически разных нейронов в порядок однородного опыта восприятия. (Ллинас 1990, Ллинас и Пар 1991, Ллинас и Рибар 1993, Ллинас и Рибар, 1992, Зингер 1993, 1995, Зингер и Грей, 1995) Например в случае зрения анатомически отдельные нейроны, специализированные под такие вещи как строка, угол и цвет вместе образуют однородное, единое сознательное зрительное представление объекта. Крик (1994) распространил тезис проблемы связывания на общую гипотезу НСС. Он выдвинул гипотетическое предположение о том, что НСС состоит из синхронизирующих тактов нейронов в диапазоне 40 Гц в различных подсетях ложекорковой (thalamocortical) системы, особенно в связях между таламусом и шестым и четвертым уровнями коры.

Подобного рода нестойкую интеграцию следует различать от той организованной последовательности операций сознания, что вносится нами в краткосрочную или графическую память. Для непатологических форм сознания по крайней мере ряд видов памяти по существу служат тому, чтобы сознательные последовательности могли бы через некоторое время обрести организованный вид. Например, когда я произношу предложение, я должен запомнить его начало на период времени, когда буду уже формулировать его завершение, как раз для того, чтобы согласовать все высказывание в целом. Принимая во внимание, что нестойкое единство тоже существенно, нужно отметить, что оно служит частью сознательно определенного организованного единства на время, важное для выполнения жизненных функций сознающего организма, но оно совсем не необходимо для самого существования субъективности сознания.

Такая комбинационная особенность качественной, единообразной субъективности представляет собой существо сознания и она, более чем что-либо еще, делает сознание отличным от иных феноменов, изучаемых естественными науками. Данная проблема способна объяснить как же происходящие в мозгу процессы, объективные в качестве третично-персональных биологических, химических и физических процессов, воспроизводят субъективные состояния ощущений или размышлений. Как мозг проводит нас через перевал, если так можно выразить его действие, обращая события в синаптической расщелине и ионных каналах в сознательные мысли и чувства? Если вы всерьез намерены объяснить феномен подобной комбинации, то, я полагаю, вы должны будете провести различного рода исследования из числа тех, что на настоящий день обещают наилучший результат. Большинство нейробиологов идет путем, который я бы назвал методом строительных блоков: Определяется НСС для специфических элементов сферы сознания, таких как чувство цвета, и затем выстраивается завершающее поле выхода, состоящее из подобных строительных блоков. Другой метод, который я бы назвал принципом однородной сферы, это исследование проблемы, представляющей собой объяснение того, как же мозг воспроизводит однородную сферу субъективности. Метод однородной сферы не пользуется никакими конструктивными блоками, скорее он работает с модификациями всегда существующей среды качественной субъективности. О нем я скажу немного позже.

Ряд философов и нейробиологов предполагают, что никогда не удастся объяснить субъективность: нам никогда не объяснить почему теплая вещь ощущается теплой и красная вещь выглядит красной. Возразить же подобным скептикам можно куда как просто: мы знаем что такое случается. Мы знаем, что все наши внутренние качественные, субъективные мысли и чувства формируются процессами, происходящими в мозгу. Поскольку же мы знаем, что такое имеет место, мы и должны проанализировать, как это все формируется. Можно допустить, что нас может ожидать и неудача, но мы не должны говорить о невозможности такого решения прежде того, чем мы приступим к поискам.

Многие ученые и философы представляют, что субъективный характер самих сознательных состояний не предполагает какого-либо строгого порядка их описания. Для условий, спорят они, когда научные объяснения объективны, а определители сознания субъективны, и должно следовать, что научное объяснить сознание невозможно. Ошибочность подобного аргумента очевидна. Он построен на

ошибочной неоднозначности понятий субъективное и объективное. Введем такую неоднозначность: Нам нужно различать две разных формы ощущения объективно-субъективного разграничения. В одном смысле, эпистемологическом смысле ("эпистемологический" здесь означает имеющий отношение к знанию) наука несомненно объективна. Ученые ведут поиск истин одинаково доступных для любого компетентного наблюдателя, таких, которые не зависят ни от чувств, ни от предпочтений рассматриваемых экспериментаторов. Примером эпистемологически объективного утверждения может служить фраза "Билл Клинтон весит 210 фунтов". Примером эпистемологически субъективного высказывания можно назвать мысль "Билл Клинтон является хорошим президентом". Первое высказывание объективно потому, что его правдивость либо ложность устанавливается посредством того, что не зависит от чувств и предпочтений исследователей. Второе субъективно потому, что такое значение не подлежит установлению. Но имеется и иной, отличный смысл объективно-субъективного разграничения, и он является онтологическим смыслом ("онтологическое" здесь означает имеющее отношение к существованию). Некоторые феномены, такие как боль, щекотка или зуд, наделены субъективной формой существования, в смысле того, что они существуют только как ощущаемые сознающим субъектом. Другие - горы, молекулы и тектонические плиты - наделены объективной формой существования, в смысле того, что их существование не зависит ни от какого сознания. Условие, создавшее факт подобного различия, обращает внимание на то, что научно необходимая эпистемологическая объективность не устраняет онтологическую субъективность как особую область опыта. Вообще не существует никаких причин, по которым мы не могли бы построить объективную теорию боли, даже несмотря на то, что боли существуют лишь благодаря тому, что их кто-то может ощущать. Онтологическая субъективность чувства боли не устраняет эпистемологически объективную науку о боли. Хотя многие философы и нейробиологи и отказываются признать субъективность соответствующей области научного анализа, фактически же они постоянно работают над подобной проблемой. Любой учебник неврологии содержит обширные материалы по этиологии и лечению таких онтологически субъективных состояний как боли и беспокойства.

Некоторые прочие особенности

Чтобы этот список был бы достаточно короток, ряд других особенностей сознания я обозначу только вкратце.

Особенность 2: Интенциональность

Самое важное, сознательные состояния обычно обладают "интенциональностью", тем качеством умственных состояний, посредством которого они направлены на или на тему объектов и отношений, существующих в мире. Философы употребляют слово "интенциональность" не только для обозначения в обычном смысле слова "подразумеваемого", но и вообще склонны обозначать им любые референтные умственные феномены. В соответствии с таким применением верования, надежды, опасения, желания и восприятия все являются интенциональными. Так если я верю, то я должен верить обязательно во что-то. Если я занят тем, что смотрю, мне обязательно должно казаться что я в действительности что-то наблюдаю. Но не все сознательные состояния интенциональны, и не каждая интенциональность представляет собой сознание; например, беспричинному беспокойству недостает интенциональности, и убеждение не покидает человека даже тогда, когда он не совсем осознает что происходит. Но я доверяю очевидности того положение, что множество существенных эволюционных функций сознания уже являются интенциональными: например животному присущи сознательные по своей природе чувства голода и жажды, оно вовлекается в сознательные по характеру восприимчивые разделения, предпринимает сознательные намеренные поступки, и сознательно умеет отличать друзей и врагов. Все это представляет собой сознательные интенциональные феномены и все они играют существенную

роль в биологическом выживании. Общая нейробиологическая оценка сознания объясняет интенциональность ссылкой на сознательные состояния. Например, природа цветового зрения естественно объясняется способностью различения цветов.

Особенность 3: Разница между центральным и периферическим вниманием.

Известен примечательный факт того, что в пределах моей сознательной сферы я обладаю возможностями перемещать в любой момент мое внимание по желанию с одного аспекта на другой. В самом деле, сейчас я могу не обращать своего внимания на то, что ботинки жмут мне ноги, а рубашка трет шею. Но я располагаю возможностью обратить свое внимание на эти вещи тогда, когда я захочу. Здесь можно привести примеры множества форм профессиональной деятельности, в основе которой используются способности внимания.

Особенность 4: Способность опыта человеческого сознания накладываться на настроение.

Всегда существует возможность говорить о некоторой разновидности одного и того же сознательного состояния, выраженной в ответе на вопрос: "Как вы себя чувствуете"? Настроение не обязательно наделено именем. Прямо сейчас я могу и не быть особо восторженным или раздраженным, экстатическим или угнетенным, не обязательно вздорным. Но все равно я вынужден буду заметить изменение моего настроения если оно изменится драматически, если я получу, к примеру, некоторые необычайно хорошие или плохие новости. Настроение нельзя представлять полным аналогом эмоций, хотя настроение, в котором мы пребываем, и предрасполагает нас к определенному рода эмоциям.

Мы находимся, между прочим, довольно близки к реализации фармакологического управления настроением посредством такого препарата как Прозак, чем к управлению какой-нибудь другой внутренней функцией сознания.

Особенность 5: Все приходящие к нам сознательные состояния как вестники удовольствия/неудовольствия.

Любой вседостаточный сознательный опыт всегда ответит и на вопрос о том, был ли он приятным, болезненным, неприятным, нейтральным и т.д. Свойство удовольствия/неудовольствия не равно настроению, хотя конечно некоторые виды настроения и приятнее других.

Особенность 6: Гештальт (целенаправленная) структура.

Мозг наделен весьма примечательной способностью организации сильно упрощенных воспрятийных символов в когерентные сознательные воспрятийные формы. Я могу, например, узнавать лицо или автомобиль на основе довольно ограниченного числа стимулов. Наиболее известные примеры Гештальт структур можно найти в исследованиях Гештальт психологов.

Особенность 7: Осведомленность

Существует довольно много степеней смысла осведомленности, которые пронизывают наш сознательный опыт. Если, например, я вижу дом, никогда еще мною не виденный, все равно я его определяю как дом; он представляет собой знакомую мне форму и структуру. Художники-сюрреалисты пробуют ломать подобный смысл осведомленности и заурядности наших опытов, но даже в

сюрреалистическом искусстве падающие часы все еще напоминают часы, и трехголовая собака все еще похожа на собаку.

Такой список можно продолжать, что я и сделал в других моих работах (Д. Сирл, 1992). Главное сейчас ограничиться минимально возможным перечислением особенностей, которыми мы намерены объяснять нейробиологию сознания. Чтобы представить объясняющие причины, нам следует знать, какие же феномены нуждаются в объяснении. Перед тем, как проверить ряд современных исследований, мы должны обрести наиболее прочные и ясные основания.

Традиционная проблема мыслимого и как ее обойти.

Упомянутая ранее мною путаница с субъективностью и объективностью составляет лишь вершину айсберга широко известной проблемы мыслимого (mind-body). Хотя я мог отстраненно думать, что наука больше бы выиграла, если бы она и вовсе проигнорировала эту проблему, факт состоит в том, что ученые в такой мере пали жертвами философской традиции, как вряд ли еще кто-либо, и множество ученых, подобно многим философам, все еще скованы идеями традиционных категорий тела и разума, духовного и физического, дуализма и материализма и т.д. Здесь не место детально рассматривать проблему мыслимого, но я должен сказать несколько слов об этом таким образом, чтобы дальнейшее обсуждение могло бы избежать той путаницы, которую порождает данная проблема.

Простейшую формулировку проблемы мыслимого отражает следующий вопрос: В чем точно выражается отношение сознания к мозгу? Сама подобная проблема позволяет выделить два аспекта - философский и научный. Мне бы хотелось предложить здесь вариант упрощенного решения философского аспекта проблемы. Это решение, я верю, совместимо со всем, что мы знаем о биологической жизни и вообще о том, как устроен мир. Оно в следующем: Сознание и другого рода умственные феномены обусловлены нейробиологическими процессами, происходящими в мозгу, и осуществляют и его и их те же самые структуры мозга. Одним словом, сознательный смысл обусловлен происходящим в мозгу процессом, и представляет собой наивысший уровень способности мозговой деятельности.

Философский аспект проблемы относительно прост, а вот научный - куда тяжелее. Как, в точности, мозговые процессы способны обусловить сознание, и как сознание в точности реализуется в мозге? Я как раз потому хочу добиться точности в философском аспекте, что никакая понимающая научная постановка вопроса невозможна, если не прояснена философская. Здесь стоит обратить внимание на две особенности философского решения. Первая в том, что сами отношения между устройством мозга и сознанием представляют собой одну из форм самой обусловленности. Происходящие в мозгу процессы сами могут вызывать опыты нашего сознания. Второе, эта возможность не ведет нас ни к какому дуализму потому, что обусловленность выражается в форме восходящего развития, и получаемый эффект представляет собой просто-напросто высший уровень способности самого мозга, а не какой-нибудь отдельной субстанции. Сознание невозможно уподобить жидкости, разбрызгиваемой наружу при помощи мозга. Сознательное состояние скорее всего представляет собой состояние, в котором и находится мозг. Так же как и вода может находиться в жидкой или твердой фазах без текучести или твердости, представляющих собой отдельные субстанции, так и сознание представляет собой то состояние, в котором находится мозг, лишенный сознания как вида отдельной субстанции.

Заметим, что я представляю здесь философское решение, не использующее никаких традиционных категорий "дуализма", "монизма" или "материализма", как и всего с ними связанного. Я совершенно искренне полагаю, что подобные категории должны уже выходить из употребления. Но если мы все же примем подобные категории как нарицательные, то с их помощью представим следующую картину: Мы

откроем для себя возможность выбора между дуализмом и материализмом. В соответствии с точкой зрения дуализма, сознание и другие умственные феномены существуют в различных целостных онтологических областях из обычного природного мира физики, химии и биологии. В соответствии же с материалистической точкой зрения сознание таким, каким я его описываю, не существует. Ни дуализм, ни материализм с их традиционной методологией не позволяют нам ответить на наш вопрос. Дуализм утверждает, что в мире существуют два сорта феноменов, духовное и физическое; материализм же сводит все к физическому. Итог дуализма состоит в невозможном раздвоении действительности на две отдельные категории, и именно оно не позволяет объяснять отношение умственного к физическому. Итог материализма состоит в отрицании существования любого нередуцируемого субъективного качественного состояния чувствительности или понимания. Вкратце, дуализм превращает проблему в нерешаемую; материализм отрицает существование всякого изучаемого здесь феномена, и, следовательно, не допускает постановки такой проблемы.

Согласно же моей точке зрения, нам лучше не пользоваться таким категориальным аппаратом. Наше знание природы достаточно велико, чтобы признавать сознание биологическим феноменом, обусловленным протекающими в мозгу процессами и реализованным в структуре мозга. Сознание не редуцируется не по причине своей неопределенности или таинственности, но потому, что оно наделено исходно-персональной онтологией, и потому не может быть сведено к феноменам из области третично-персональной онтологии. Традиционная ошибка, допущенная человеком как в науке, так и в философии состояла в том, что если отклонялся дуализм, что, как я полагаю, мы должны сделать, то немедленно вступала в действие другая возможность - материализм. Но согласно выдвинутой мною точке зрения, материализм столь же непоследователен, как и дуализм, потому что он, во-первых, отрицает существование онтологически субъективного сознания. Чтобы как-то обозначить занятую мною позицию, не согласную с точкой зрения ни дуализма, ни материализма, я назову ее именем биологического натурализма.

Каким образом мы столкнулись с подобной путаницей. Историческое отступление.

Довольно долго я допускал, что ученые будут чувствовать себя гораздо лучше не зная истории проблемы мыслимого, но теперь я полагаю, что незнание истории ведет лишь в ловушку исторически пройденных категорий. Я это обнаружил, когда обсуждал с оппонентами проблему искусственного интеллекта, и нашел что многие из них разделяли заблуждение Декарта, философа, с которым они и вовсе были незнакомы.

Что же нам теперь думать, раз естествознание действительно не началось со времени Древней Эллады. Греки обладали почти всем, и в особенности они сформулировали превосходный принцип "теории". Изобретение принципа теории - систематического набора логически связанных положений, которыми объясняется феномен некоторой среды - возможно было величайшим отдельным достижением греческой цивилизации. Однако, у них еще не существовало упорядоченной практики систематического наблюдения и эксперимента. Последняя появляется лишь вслед за Ренессансом, главным образом в 17 столетии. Когда вы совмещаете систематический эксперимент и проверяемость теоретического положения, вы используете возможности науки такими, какими вы их мыслите в настоящее время. Так мы не должны забывать об одной особенности семнадцатого столетия, той, что все еще преграждает наш путь. Таким было то, что в семнадцатом столетии происходил серьезный спор между наукой и религией, и, как казалось, наука несла в себе угрозу религии. Часть этой угрозы, которую наука несла ортодоксальному христианству смогли снять Декарт и Галилей. Декарт, в частности, установил что действительность поделена на два рода, духовное и физическое, *res cogitans* и *res extensa*. Декарт произвел весьма полезный раздел сфер: религия занималась сферой духа, когда наука - материальной действительности. Но это же и привело к ошибочной концепции о том, что науке следует иметь дело

только с одними объективными третично-персональными феноменами, она не могла работать с нашими внутренними качественными субъективными опытами, которые и образуют жизнь нашего сознания. Это было совершенно безопасным для 17 столетия решением, поскольку образовывало дистанцию между авторитетом церкви и стоящими к ней спиной учеными. (Но это был лишь частичный успех. Декарт, после всего этого, вынужден был покинуть Париж и переехать на жительство в Голландию, отличавшуюся большей терпимостью, и Галилей вынужден был произнести знаменитое отречение от своей гелиоцентрической теории.) Однако вся эта история подбросила нам традицию и тенденцию не представлять сознание в качестве одного из предметов естествознания, лишенным принадлежности к порядку, который помогает нам понимать такие вещи как заболевание, усвоение и тектоническое плато предметами нашего исследования. Я бы дал совет поторопиться преодолеть сопротивление, и чтобы это сделать, нужно преодолеть и историческую традицию, для которой было совершенно естественно избегать проблемы сознания в научных исследованиях в целом.

Краткое резюме моей предыдущей аргументации.

Я надеюсь на то, что нами установлено следующее: Сознание представляет собой биологический феномен подобный любому другому. Оно состоит из внутренних качественных субъективных состояний восприятия, чувства и мышления. Его сущностной чертой является однородная качественная субъективность. Сознательные состояния определяются происходящими в мозгу процессами и реализуются структурой самого мозга. Рассуждать о сознании можно аналогично тому, как мы объясняем пищеварение, обусловленное биохимическими реакциями в желудке и в последующей части пищеварительного тракта, и тем, что пищеварение реализуется желудком и пищеварительным трактом. Сознание отличается от прочих биологических феноменов в том, что оно наделено субъективностью или исходно-персональной онтологией. Но онтологическая субъективность не бережет нас от обладания эпистемологической объективностью. Мы способны выработать объективную науку о сознании. Мы не пользуемся традиционными категориями дуализма и материализма по тем же самым причинам, по которым мы не пользуемся категориями флогистона и жизненной силы: подобным условностям ничего не соответствует в действительности.

Научное исследование сознания.

Как, следовательно, мы будем изучать участвующие в функции сознания явления?

Если смотреть со стороны, эта задача довольно проста. Она решается в три этапа. Первое, нужно найти нейробиологические события, которые соотносятся с сознательными (выстроить НСС). Во-вторых, следует проверить на опыте, на самом ли деле причинность заключена именно в подобном соотношении. И третье, нужно разработать теорию, лучше всего в форме набора законов, которые формализуют причинные связи.

Подобные три этапа типичны в истории всякой науки. Подумаем, например, над развитием теории бактериального переноса заболеваемости. Первой здесь была установлена связь между грубыми эмпирическими феноменами. Далее установленную причинную зависимость следует проверить посредством манипулирования одним условием, наблюдая как эти попытки действуют на другие условия. Затем можно создать теорию механизма взаимодействия и проверить ее в дальнейших экспериментах. Например Земмельвейс в Вене в 1840 году установил, что женщины, пациентки акушерских отделений в больницах гораздо чаще умирали от послеродовой лихорадки, нежели те, кто оставался дома. Он обратил внимание на этот факт и нашел, что женщины, которых обследовали студенты-медики, выходявшие из препараторской морга с немытыми руками, давали наиболее высокий процент смертности от послеродовой лихорадки. Эта информация составляла факт эмпирической

корреляции. Когда он заставил этих студентов мыть руки хлорной известью, смертность сразу снизилась. Это знание еще не вело к самой теории бактериального переноса заболеваемости, но оно уже указало путь в таком направлении. Так и в изучении сознания мы находимся в ранней Земмельвейсовской стадии.

В то время, как пишется эта статья, мы все еще пытаемся раскрыть предметное содержание НСС. Положим, например, что мы нашли, подобно тому, как Фрэнсис Крик выдвинул здесь свою гипотезу, то, что нейробиологическое соответствие сознанию представляет собой множество нейронных возбуждений между таламусом и 4 и 6 уровнями коры, выполняемыми с частотой 40 Гц. Это должно было стать первым шагом. И вторым шагом должна была быть возможность управления рассматриваемыми явлениями, если в действительности была установлена природа сознательной причинности. В идеальном случае нам следует проверять и то, является ли рассматриваемое здесь НСС необходимым и достаточным условием существования сознания.

Чтобы установить необходимость НСС, мы проверяем, не теряет ли сознание тот субъект, у которого удалено предполагаемое НСС; а чтобы выяснить достаточность, мы ищем, можно ли вернуть сознание находящемуся в бессознательном состоянии посредством наведения предполагаемого НСС. Чистые случаи причинной достаточности редкость для биологии, и обычно достаточность условий мы вынуждены показывать на фоне множества допущений, то есть в специфическом биологическом контексте. Таким образом наши достаточные условия сознания относились бы лишь к субъекту, наделенному жизнью, владеющему определенным образом активным мозгом, при некоторой соответствующей температуре и т.д. Но что мы строго намерены установить, что некий элемент не только коррелируется с сознанием, но что он причинно и необходим и достаточен, при прочих равных условиях, для присутствия сознания

Смотря со стороны, такой ход рассуждений может показаться идеальным. Но почему никто таким путем не пошел? Я этого не знаю. Это намекает на то, например, что практически довольно трудно точно выделить НСС, и существующая научная аппаратура, одной из наиболее развитых средств которой является позитронный эмиссионный томограф, аппаратура сканирования САТ, как и аппаратура магнитно-резонансной томографии, пока еще не идентифицировала НСС. В этом смысле интересна разница между скан-фотографиями одних субъектов, впавших в сон REM, и других, спящих медленным волновым сном. Но не так уж легко сказать, насколько эти различия определены сознанием. Большое количество вещей совместно определяют как сознательный, так и бессознательный аспекты мозговой деятельности, последний из которых никак не связан с результатами деятельности сознания. Учитывая, что некто уже находится в сознании, вы можете оживлять его мозг частями, заставляя его выполнять различные познавательные задачи, такие как восприятие или запоминание. Но здесь вы так и не увидите различия между способностью обладания сознанием вообще и полностью бессознательным состоянием. Да, нам трудно пройти этот первый шаг потому, что мы, верно, все еще находимся на ранней стадии изучения мозга. Несмотря на все окружающее нас развитие технических средств воспроизведения картины мозговых процессов, мы все еще, насколько я знаю, не нашли способа отображения НСС.

Запомнив все высказанные замечания, мы обратимся к итогам некоторых попыток решения проблем сознания.

Стандартная конструкция сознания: модель строительных блоков.

Большинство теоретиков изначально согласны с теорией строительных блоков сознания. Их мысль заключается в том, что любая из сфер сознания также собрана из некоторых частей: визуальное

восприятие красного цвета, вкус кофе, ощущение ветра, дующего сквозь открытое окно. Как представляется что, если бы можно было определить, что делает даже один какой-либо из образующих сознание блоков, в наших руках бы оказался ключ ко всей его структуре. Если бы мы смогли, например, назвать причины действия визуального аппарата, это бы дало нам ключ и к возможностям других сенсоров. Такую точку зрения представляют в своей работе Крик и Кох (1998). Их мысль выражена в том, что если бы мы могли определять НСС для зрения, могли бы отсюда объяснять визуальное сознание, и отсюда же и знали что искать для определения НСС для слуха и для других сенсоров, и если затем мы собрали бы их все вместе, то и получили бы совокупную сознательную среду.

Насколько я знаю, сильнее и оригинальнее теория строительных блоков представлена Бартельсом и Зеки (1998). Они видят связующую активность мозга не только в одном том, что он генерирует унитарный сознательный опыт, но скорее в том, что он соединяет друг с другом целый ряд сознательных опытов. Они выразили это так (Бартельс и Зеки 1998:2327): "Сознание не представляет собой единую способность, но состоит из множества микросознаний". Наша сфера сознания состоит из множества строительных блоков микросознаний. "Активность на каждой стадии или в каждом узле обрабатывающе-восприимчивой системы наделена сознательной соотносимостью. Связывание активности ячеек потому не только предшествующий или даже способствующий сознательному опыту процесс, но скорее соединение вместе различных опытов сознания". (Бартельс и Зеки 1998:2330)

Мы представим здесь как минимум три направления исследований, которые по меньшей мере совместимы с теорией строительных блоков, и, более того, довольно часто прибегают к ней:

Зрячая слепота.

Зрячая слепота это имя, которое психолог Лоуренс Вейскранц дал феномену, при котором отдельные больные с поврежденным V1 могли рассказывать об инцидентах, появляющихся в их зрительном поле даже при том, что они не сообщают ни о каком визуальном понимании самого стимула. Например, в случае с DB, первым изученным пациентом, если нечто X или нечто O показывались на экране в той части поля зрения DB, где он был слеп, пациент, когда его спрашивали, что выпадает из его поля зрения, отвечал, что не выпадает ничего. Но если его спрашивали в предположительном тоне, он вполне корректно предполагал было ли это X или O. Его предположения были правильными практически всегда. Кроме того, и для самих объектов этих экспериментов их результаты весьма удивительны. Когда экспериментатор спросил DB в интервью после одного эксперимента, "Были ли Вы уверены в том, что делали?", DB ответил "Нет, не был, потому что я не мог ничего видеть", "Я не мог видеть проклятую вещь". (Вейскранц, 1986:24) Подобное исследование впоследствии продолжилось и на многих других пациентах, и зрячая слепота теперь экспериментально вызвана у обезьян. (Сториг и Кови, 1997)

Как полагают некоторые исследователи, зрячую слепоту можно использовать как ключ к пониманию сознания. Они выдвигают следующий аргумент: В случае зрячей слепоты мы сталкиваемся с фактом чистого различия между сознательным зрением и бессознательной обработкой информации. Как может показаться, если бы мы смогли обнаружить психологическое и анатомическое различие между регулярным зрением и зрячей слепотой, мы получили бы ключ к анализу сознания, поскольку имели бы здесь очевидное неврологическое различие между сознательным и бессознательным состояниями.

Бинокулярная состязательность и целенаправленная (gestalt) коммутация.

Одно увлекательное предложение по поиску НСС для зрения состоит в предложении изучения случаев, в которых внешние стимулы остаются постоянными, но внутреннее субъективное ощущение меняется.

Мы приведем два подобных примера целенаправленных переключателей, в которых одна и та же фигура, такая как куб Неккара, воспринимается двумя различными способами, и бинокулярная состязательность, по условиям которой в каждом глазу присутствует свой стимул, позволяет визуальному опыту в один и тот же момент времени опираться именно на тот или другой стимул, но не на оба. В таком случае экспериментатор получает шанс выделить специфический НСС зрительного ощущения, отделяя его от неврологических коррелятов стимулов сетчатки. (Логофетис 1998, Логофетис и Шалл 1989) Изюминка подобных исследований заключена в том, что, как кажется, оно стоит на пути к выделению адресного НСС адресного же сознательного ощущения. Поскольку внешние стимулы постоянны и мы имеем дело (как минимум) с двумя различными сознательными ощущениями А и В, то кажется, что в невральных проводящих путях существует такая точка, в которой одна последовательность невральных событий порождает ощущение А, и другая точка, в которой теперь уже вторая последовательность вызывает ощущение В. Найдите те две точки и вы найдете адресные НСС для двух различных строительных блоков целостной сферы сознания.

Невральные корреляции зрения.

Возможно самый очевидный путь поиска НСС состоит в отслеживании нейробиологических причин такой особой модальности восприятия как зрение. В своей недавней статье Крик и Кох (1998) представили рабочую гипотезу о том, что только отдельные специфические типы нейронов выполняют операцию НСС. Они не допускают того, что какое-то из НСС зрения может присутствовать в V1. (1995) Причина думать о том, что V1 не порождает НСС та, что V1 не соединено с лобными долями таким способом, который бы заставлял V1 непосредственно участвовать в существенных фазах обработки информации зрительного восприятия. Выдвинутая ими мысль состоит в том, что функция визуальной подсистемы сознания должна подать информацию непосредственно к тем зонам мозга, которые организуют волевой моторный отклик, к которому относится, конечно же, и речь. Таким образом, раз информация, находящаяся в V1, повторно кодируется во вторичных визуальных областях и прямо не передается к лобным долям, они и делают вывод, что V1 прямо не коррелирует с визуальной подсистемой сознания.

Сомнения в правильности теории строительных блоков.

Возможно и стоило бы согласиться с правотой теории строительных блоков, если бы не ряд ее внушающих сомнения черт. Самое главное, все исследования по идентификации НСС проводились на субъектах, которые уже обладали способностью сознания вне зависимости от существования искомой НСС. Оценивая проблемы по порядку, отметим наличие вопроса в том, что при использовании зрячей слепоты как метода установления феномена НСС эксперимент ограничен тем, что пациенты способны свидетельствовать наличие у них зрячей слепоты лишь притом, что владеют сознанием. То есть все это означает, что только действительное обладание пациентами сознанием доказывает нам то, что эти случаи обработки информации представляют собой примеры зрячей слепоты. Так что нам закрыт общий путь изучения сознания на материале различия между больными со зрячей слепотой и нормально видящими, поскольку те и другие полностью находятся в сознании. Это и показывает, раз мы нуждаемся в нашей теории сознания ради объяснения феномена сознательной сферы, что последняя существенна не только зрячей слепоте или нормальному зрению, но и, в этом качестве, и любой иной модальности сенсорной функции.

Подобные же замечания можно обратить и к экспериментам по изучению бинокулярной состязательности. Подобное исследование очевидно ценно, но из него пока не ясно, как из него мы смогли бы понять точную форму различия между сознающим мозгом и не сознающим мозгом, поскольку во всяком эксперименте по бинокулярной состязательности мозг остается полностью сознающим.

Подобным же образом те пациенты, которых изучали Крик (1996) и Крик и Кох (1998) только полностью обладали сознанием. Как они хотели такое узнать, как такое возможно для пациентов во всем обладающих сознанием? Учитывая то, что пациент сознает, можно говорить что его сознание модифицируется проходящим визуальным ощущением, но из этого не следует, что сознание выполнено из разнообразных строительных блоков, в котором сфера визуального сознания одна между всех прочих.

Мне хотелось бы как можно более точно выразить собственные сомнения. Они заключаются (как минимум) в двух возможных гипотезах.

Теория строительных блоков: Сфера сознания выполнена из небольших компонентов, комбинация которых формирует эту сферу. Найти причинное НСС для любого компонента означает найти элемент, который причинно необходим и достаточен для подобного сознательного опыта. Следовательно поиск даже каждого элемента означает, в определенном смысле, разгадку самой проблемы сознания.

Теория однородной среды (в подробностях объясняемая ниже): Сознательные опыты возникают в однородных средах. В порядке получения визуального опыта человек уже наделен сознанием и его опыт в подобном смысле представляет собой уже модификацию его сферы сознания. Ни зрячая слепота, ни бинокулярная состязательность или нормальное зрение не предоставляют нам пример истинного причинного НСС, поскольку подобные опыты способен осуществлять только уже владеющий сознанием субъект.

Важно подчеркнуть, что обе гипотезы - это конкурирующие эмпирические гипотезы, и проверить их истинность обязано именно научное исследование, но не философская аргументация. Почему же тогда я предпочел вторую гипотезу первой? Теория строительных блоков предсказывает, что в полностью потерявшем сознание пациенте, если состояние такого больного соответствует некоторому набору минимальных физиологических условий (он жив, его мозг нормально функционирует, температура тела в норме и т.д.) и если вы можете запустить НСС, скажем ощущения красного, то такой пациент в бессознательном состоянии внезапно получает сознательный опыт красного и никакой более. Один строительный блок столь же хорош, как и другой. Исследование возможно, докажет несправедливость моей позиции, но на основании того немного, что мне известно, я не думаю, что такие конфигурации возможны. Только мозг, уже преодолевающий пороговый уровень возможности сознания, то есть уже обладающий сознательной сферой, может получить визуальный опыт красного.

Кроме того, согласно многоступенчатой теории Зеки и Бартельса (1998, Зеки, 1998, Бартельс) все микросознания способны к обособленному и независимому существованию. Мне не понятно, что же означает подобный тезис. Я знаю, чем уподоблен для меня опыт моей настоящей сферы сознания, но какими опытами испытываются все эти крошечные микросознания? И что бы могла представлять для каждого из них возможность обособленного существования?

Основные сферы сознания и теория однородности.

Есть другой способ анализа проблем, который подразумевает совсем иной исследовательский подход. Вообразите, что вы пробуждаетесь из сонного состояния, в котором вам не снились никакие сны, в полностью темной комнате. Потому у вас и не появляется никакой связной мысли, равно как ничто и не стимулирует восприятие. Если бы не сопротивление постели весу вашего тела и ощущение одеял сверху тела, то к вам бы и не поступало никаких сенсорных стимулов. И все равно вы своим сознанием поймете разницу между состоянием ограниченного бодрствования, в котором вы теперь находитесь, и тем бессознательным состоянием, в котором вы пребывали раньше. Это различие представляет собой то

самое НСС, которое нам и следует установить. Такую форму состояния бодрствования можно назвать основным или фоновым состоянием.

Теперь вы включили свет, встали, стали двигаться и т.д. Что произошло? Образовались ли у вас новые сознательные состояния? Хорошо, в определенном смысле вы их очевидно образуете, поскольку предварительно никакого воздействия на вас визуальные стимулы не оказывали, а теперь они действуют. Но могут ли одни визуальные опыты образовать сферу сознания в целом в части полноценного отношения? Может быть может, ведь так думает практически каждый, думать так привык и я сам, но существует и другой взгляд на ту же самую проблему. Можно думать не только о визуальном опыте стола как об объекте сознательной сферы, представляя стол находящимся в комнате объектом, но как и о предмете самого опыта восприятия, как об изменении сферы сознания, думать как о принятой однородной сферой новой форме. Как понимал это Ллинас и его коллеги, сознание "скорее модулируется, чем генерируется чувствами". (1998:1841)

Я хотел бы избежать той метафоры, в которой часть заменяет целое, как и другой метафоры, метафоры авансены. Мы не должны думать о моих новых опытах просто как о новых актерах на сцене сознания, но о как новых неоднородностях, формах или свойствах единой сферы сознания. В чем же состоит подобное различие? Метафора авансены подкидывает нам идею постоянно действующей фоновой стадии с разными играющими здесь актерами. Существует только однородная сфера сознания, и ничего кроме нее, и она требует использования различных форм.

Если это правильный взгляд на вещи (и снова это только моя гипотеза и ничего более), тогда ее следствием будет выделение в исследованиях сознания нескольких направлений. Она отменяет такие вещи как отдельные визуальные осознания, отчего определение отдельных НСС для зрения выглядит сдиранием коры с изогнутого дерева. Только уже располагающий сознанием субъект обладает визуальными ощущениями, так что введение зрительного ощущения не будет введением сознания, но только модифицирует уже ранее существовавшее сознание.

Направленность исследований, которую подразумевает гипотеза однородной сферы сознания, такова, что в некоторой точке нам нужно будет исследовать общие условия существования сознающего мозга в противовес общим условиям мозга, не формирующего сознания. Мы не должны объяснять всеобщий феномен единой качественной субъективности посредством поиска специфических локальных НСС. Важная проблема как раз не в том, какие НСС соответствуют визуальным ощущениям, но как визуальная система вводит визуальные ощущения в уже существующую однородную среду сознания, и как мозг создает однородную среду сознания в некотором первоначальном случае. Здесь в содержании проблемы выделяются некоторые специфические задачи. Мы здесь пытаемся исследовать особенности системы, состоящей из миллиарда дискретных элементов, нейронов, соединенных с помощью синапсов, формирующей того рода сферу сознания, которую я описал здесь выше. Таков совершенно обыкновенный смысл, согласно которому сознание понято единым и целостным, но, тем не менее, сам собою мозг подобный взгляд не понимает ни единым, ни целостным. То же, что нам следует найти, - это некоторую форму массивной активности мозга, способную формировать единый целостный сознательный опыт. Причины, которые теперь нам известны посредством изучения мозговых поражений, мы вряд ли определим как глобальные характеристики мозга, и в этом мы и видим подходящее основание для нашего представления о том, что активность в лобжкорковой системе - это и есть по вероятности то место, в котором и следует искать однородную среду сознания. Рабочей гипотезой нам должно служить то, что сознание в существенной мере локализовано в лобжкорковой системе, и многочисленные другие системы лишь подают информацию в эту систему, которая в свою очередь должна воспроизвести видоизменения, соотносящиеся с разнообразными сенсорными модальностями. Повторяя это простыми словами, я бы сказал, что я не верю, чтобы можно было бы найти зрительное сознание в зрительной

системе и слуховое сознание в слуховой системе. Наше исследование обязано найти простую однородную сферу сознания, содержащую в себе зрительные, слуховые и другие аспекты.

Заметим, что если эта гипотеза подтвердится, то вопрос о закреплении сознания вполне можно считать решенным. Вообще воспроизведение любого сознательного состояния мозгом - это продукт однородного сознания.

Весьма соблазнительно представлять дело так, что сфера нашего сознания составлена из разнообразных компонент - зрительных, тактильных, слуховых, органов потока мысли и т.д. Подход, благодаря которому мы представляем большие вещи воссозданными из малых, был так импозантно успешно осуществлен во всей остальной науке, что его парадигма оказалась почти непреодолима и для нас. Принцип атомизма, клеточная теория в биологии, микробиологическая теория заболеваемости - вот неполный перечень представивших его примеров. Убеждение, на котором зиждется понимание сознания как выполненного из элементарно малых строительных блоков, кажется непреодолимым. Но я думаю что такая оценка принципов построения сознания неверна. Возможно, наша оценка сознания должна представлять его целостным, и также возможно, что для сознания существует смысл и в том требовании, которое говорит, что "целое больше суммы своих частей". Действительно, возможно что и в принципе неверно думать о сознании как о вещи, составленной из набора частей. Я хочу внести предложение - если мы намерены понимать сознание целостным, то и аспекты, о которых я только что говорил, особенно наша исходная комбинация субъективности, качественности и единства, совмещенные в одной характеристике, будут поняты куда менее таинственно. Вместо понимания моего текущего состояния сознания как составленного различными битами: ощущением экрана компьютера, ручья вдали, отбрасываемых вечерним солнцем теней на стене - мы будем думать обо всем этом как о модификациях или формах, которые базовая сфера сознания принимает после того, как окончания моего периферического нерва претерпят воздействия различных внешних стимулов. Научный результат подобного подхода тот, что мы обязаны изучать сознание как ту характеристику мозга, что появилась в силу активности больших масс нейронов, и которую никак нельзя объяснить посредством активности отдельных нейронов. В итоге я хотел бы сказать о своем убеждении в необходимости серьезнее использовать метод единой сферы сознания, противопоставив его как альтернативу более общему по своей сути методу строительных блоков.

Различные версии теории единой сферы сознания.

Идея, что сознание следует изучать как однородную сферу не нова, и она возвращает нас, как минимум, к доктрине Канта о трансцендентальном единстве апперцепции (Кант, 1787). В нейробиологии я пока не знаю таких современных авторов, кто ясно бы провел черту между тем, что я назвал теорией строительных блоков и теорией однородной сферы сознания, но по крайней мере два направления современных исследований совместимы с представленным здесь подходом, это работы Ллинаса и его коллег (Ллинас, 1990, Ллинас и др., 1998) и работы Тонони, Эйдельмана и Спорнса (Тонони и Эйдельман, 1998, Тонони, Эйдельман и Спорнс, 1998, Тонони, Спорнс и Эйдельман 1992) С точки зрения Ллинаса и его коллег сознание не следует понимать как детерминированное приходящими сенсорными возбуждениями, но скорее как функциональное состояние больших отделов мозга, главным образом лобжечной системы, и с подобной точки зрения сенсорные входы нужно понимать скорее как обслуживающие модулирование предшествующего сознания, чем создающие сознание заново. С этой точки зрения сознание есть некое "внутреннее" состояние мозга, а не ответ сенсорным стимулирующим входам. Сны в этом смысле объект специального интереса потому, что в сновидении мозг находится в сознательном состоянии, но не может чувствовать внешний мир посредством сенсорных входов. Они полагают что НСС представляет собой синхронизированную периодическую активность в лобжечной системе (1998: 1845).

Тонони и Эйдельман представили еще и ту теорию, которую они назвали "динамическая гипотеза ядра" (1998). Они подчеркивают факт, что сознание обладает двумя замечательными свойствами, упомянутой ранее однородностью и предельной дифференциацией или сложностью в пределах сферы сознания. Они, таким образом, предлагают не вести поиск сознания в особых вариациях нейронов, но перенацелить его на виды активности больших совокупностей нейронов. Их цель - определение НСС для единицы сознания в той быстротекущей интеграции, которая достигается через механизмы повторного входа лобжкорковой системы. Предложенный ими принцип состоит в том, чтобы учитывать интеграционные и разделяющие комбинации любой среды сознания, что идентифицируют совместно функционирующие большие кластеры нейронов, которые иницируются синхронным способом. Кроме того, подобный кластер, который они назвали функциональным кластером, также должен обладать существенной возможностью разделения в пределах его составляющих элементов так, как это позволяет природа различных элементов сознания. Они также полагают, что синхронизированный запуск среди корковых областей между корой и таламусом может косвенно подтверждать подобную функциональную кластеризацию. Тогда, как только такой функциональный кластер будет идентифицирован, они хотели бы изучить, действительно ли в своих пределах кластер содержит различные образцы активности нейронных состояний. Идея комбинации функциональной кластеризации вместе с дифференциацией представляется ими как гипотеза динамического ядра сознания. Они полагают, что единый нейтральный процесс высокой сложности и конституирует динамическое ядро. Они также полагают, что динамическое ядро не распространяется по мозгу, но находится прежде всего в лобжкорковой зоне, особенно в том случае, когда оно выполняет задачи восприимчивой категоризации и механизма повторного входа того рода, который Эйдельман обсуждает в его ранних сочинениях (1989, 1992). В новых исследованиях они и их коллеги (Сринивасан и др. 1999) утверждают, что нашли прямые свидетельства роли картирования повторного входа в НСС. Подобно сторонникам теории строительных блоков, они заняты поиском таких НСС сознания, как однажды найденные в исследованиях бинокулярной состязательности.

Как я понимаю изложенные взгляды, они представляют собой комбинацию качеств обеих теорий - строительных блоков и метода однородной среды.

Заключение.

С моей точки зрения важнейшей на сегодняшний день проблемой биологической науки является именно проблема сознания. Я уверен, что наука теперь достигла такого положения, что проблема сознания может предстать перед нами как и любая другая биологическая проблема. В течение десятилетий исследованиям продолжали мешать две ошибочные точки зрения: первое, представление сознания уподобленным особому рода компьютерной программе, специальному программному и аппаратному обеспечению в мозгу; и второе, что предмет сознания состоял только в действиях по обработке информации. Правильный порядок обработки информации - или с другой точки зрения любой порядок обработки информации - достаточен для того, чтобы обеспечить существование сознания. Подобные представления я уже критиковал в других работах (Сирл 1980, 1992, 1997) и воздержусь здесь от повторения той критики. Но важно здесь напомнить насколько глубок антибиологический характер данных взглядов. Согласно им мозг не может быть реальной сущностью. Мы, как оказалось, просто-напросто реализуем с помощью мозга, но здесь и любые другие аппаратные средства, которые могли бы выполнять программу и обрабатывать информацию, делали бы это точно так же. Я уверен, напротив, что понимание природы сознания кардинально требует понимания того, что же обуславливает природу мозговых процессов и что реализует сознание . . . Возможно, когда мы поймем как же мозг выполняет свои функции, мы сможем воспроизвести сознательноподобные артефакты, дублируя, а не только стимулируя небиологическими материалами те причинные силы, которыми

располагает мозг. Но сначала нам нужно понять как же это делает сам мозг.

Электронный адрес публикаторов статьи: jgwirtz@uclink4.berkeley.edu

[Назад](#)

[Главная страница](#)

[Новости ОФИРа](#)

[Архив философских рукописей](#)

[О нас подробнее](#)

[Ссылки](#)

[Дизайн и поддержка Платоновой Элеоноры](#)

	сайт ЛОТОСА	БОЛЬШАЯ ЭЗОТЕРИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА Собирал 4 года :))) Но главная фишка не в этом.
---	-----------------------	---

[OVUM](#)

РЕЙТИНГ	36736
	2
	1

Пределы феноменологии

John R. Searle

Окончательная версия: Январь 12, 1999

Предлагаемая статья главным образом анализирует аргументацию Дрейфуса, обсуждающего Хайдеггера.

"Существование-в-мире" комментарий на Хайдеггеровское "Существование и шкала времени Я" Хуберта Л. Дрейфуса MIT Press Cambridge, MA 1991

Дрейфус вероятно приложил больше усилий, чем всякий иной англоговорящий комментатор, помогая работе Хайдеггера стать понятной англоговорящим философам. Напротив, для большинства философов англо-американской школы Хайдеггер привычно представляется в лучшем случае бестолковым реакционером, и в худшем - нераскаявшимся нацистом. Дрейфус рискнул пересказать идеи Хайдеггера языком, хорошо понятным англоговорящему философу. Нам лишь следует выразить благодарность Дрейфусу за потраченные на это усилия.

Один в числе его риторических приемов, чем он пользуется в книге о философии Хайдеггера, это выставление моих взглядов в Хайдеггеровском смысле нелицеприятными. Однако при этом легко заметить и факт ревизии моих взглядов, и, я думаю, что о нем нельзя сказать как о случайном недоразумении. Дрейфусу на самом деле трудно понять мою точку зрения, потому что он полагает, что я постоянно неудачно пытаюсь построить собственную феноменологию. Он, вероятно, допускает, что другие способы анализа интенциональности, кроме феноменологического, неизвестны, и потому и предполагает, что позволены только два решения проблемы интенциональности - Гуссерлевское и Хайдеггеровское. Так как я очевидно не близок Хайдеггеру, то он и предполагает, что я обязательно должен быть близок Гуссерлю. Я уверен в его знакомстве с моей работой, но и это не меняет его заведомую априорную оценку, или, как бы я мог скорее сказать, он по-прежнему видит проблему в желательном ему свете. Но сложившееся положение следовало бы назвать изъясном его точки зрения, указывая на то, что операции логического анализа, которые я частично применяю, фундаментально отличаются от той феноменологии, как он ее себе представляет. Феноменология может быть, в лучшем случае, первым шагом, но только первым шагом логического анализа. Развивая поддерживаемые им взгляды Хайдеггера, как я думаю, он нечаянно приоткрывает те пределы, которые положены феноменологическому методу в философии. Феноменологии категорически важно как раз то, как же вещи могут представляться некоему деятелю, "предъявляя нечто демонстрируемое собой" (стр. 32), хотя то же самое для логического анализа - это всего лишь первый его шаг.

Я непременно должен отметить, что я недостаточно читал работ Гуссерля, Хайдеггера или феноменологии вообще, чтобы вразумительно представлять себе существо ее учения. Потому когда я называю имя Хайдеггера, я подразумеваю "Хайдеггера в интерпретации Дрейфуса", повторяя то же самое как в отношении "Гуссерля", так и "феноменологии".

Содержание предлагаемой статьи поделено на четыре части. В первой, наиболее докучливой части, я исправляю некоторые, но не все ошибочные трактовки моей работы. Во второй я представляю свою критику Хайдеггеровско-Дрейфусовского принципа умелого совладания, поскольку я полагаю его беспочвенным. В третьей я показываю эндемические слабости феноменологического метода такими,

какими я их нашел. Наконец для контраста я прилагаю свой собственный метод к исследованию проблем, существующих, как утверждает Дрейфус, в феноменологической философии.

Поскольку часть собственных усилий я трачу на устранение недоразумений, важно то, что я занимаюсь не тем, что неправильно истолковываю Дрейфуса. Он любезно согласился проверить каждый пункт моей интерпретации, чтобы удостовериться в отсутствии искажений или неверных толкований. Он придерживался, по крайней мере придерживался в момент публикации, тех представлений, которые я ему приписываю.

Один из ранних примеров Дрейфусовского систематически ошибочного толкования это его представление, что интенциональность я понимаю как отношение между "самодостаточным предметом, наделенным умственным содержанием (внутренним) и неким независимым объектом (внешним)". (стр. 5) Дрейфус кроме того назвал подобную концепцию "субъект-объектной" концепцией интенциональности. Его должно огорчить, что я никогда не пользуюсь выражением подобным "самодостаточный субъект" (я не могу с уверенностью сказать что это означает); и при этом я не характеризую свою собственную точку зрения "субъект-объектной" концепцией, и что должно огорчить его куда более, так это то, что я открыто оспариваю употребление метафор "внутреннее" и "внешнее". Описанные им взгляды мне не принадлежат, и они действительно противоречат моему пониманию. С моей точки зрения ключом к пониманию интенциональности служит анализ условий удовлетворенности, определяемых содержанием интенциональных состояний, равно как и оснований возможностей, реализующих интенциональность как собственно функцию. Знакомство же с пародией Дрейфуса на мои взгляды никоим образом не позволило бы понять названные основные принципы. И при этом никому бы и не пришла бы в голову и мысль о том, что на мой взгляд феноменологии вовсе не обязательны условия удовлетворенности или вообще основание.

В другом ошибочном представлении, в котором описана моя концепция оснований, Дрейфус утверждает: единственными альтернативами Сирла оказываются "субъективная интенциональность" или "объективная мышечная машина". (стр. 103) Но, конечно же, основания не являются ни субъективной интенциональностью, ни объективной мышечной машиной. Дрейфус продолжает далее утверждать, что двумя моими категориями являются душа и тело. Но на самом деле я столько потратил лет на преодоление дуализма души и тела, что меня откровенно поражает недоверие к сделанному им утверждению.

Продолжим список: другая поразительная ошибка Дрейфуса это заявление, что с моей точки зрения в случаях, когда я вижу дом или пытаюсь взять щепотку соли, я демонстрирую определенного рода умственную интерпретацию. Это даже отдаленно не совпадает с моим взглядом. Как я понимаю, выделенные случаи актов интерпретации довольно редкая вещь, и они как правило не входят в общий список особенностей поступков взятия щепотки соли или разглядывания дома. И снова он повторяет то, что "согласно Гуссерлю и Сирлу" если интенциональное отношение имеет место, то должно существовать и "заимствующее эго".

"Критика Хайдеггером взглядов Гуссерля/Сирла на интенциональность" Губерт Дрейфус (стр. 34) Социальные исследования, том 60, №1 (весна 1993)

Я никогда не использовал выражение "заимствующее эго" и, откровенно говоря, не знал мысли, приписанной мне Дрейфусом. Он говорит: "Мне следует представлять себе, что мои телодвижения предназначены представлять определенную форму действий", что он и описывает под именем "выразительно активного предоставленного".

Там же, стр. 34

Подобные концепции не свойственны моему пониманию, и все целиком понятие "представленности вещей для меня" в сильной степени расходится с созданной мною концепцией интенциональных состояний как умственных представительств, как мы сможем это увидеть позже.

Дрейфус говорит (стр. 56): "С точки зрения Сирла всякое действие сопровождается опытом действия". Подобный вывод вдвойне неправилен. Для начала я должен сказать о своем явном несогласии с положением, что все действия требуют опытов действия (см. Интенциональность, часть 3), и во вторую очередь то, что когда такие опыты происходят, они вряд ли представляют собой какие-либо "сопровождения". Это важный момент и я намерен поговорить о нем чуть позже. И опять же, как утверждает Дрейфус (стр. 86), что согласно Сирлу, "когда мы не обнаруживаем сознательных мотивов веры или желаний, вызывающих наши действия, мы фиксируемся в постулировании их нашими объяснениями". Я вовсе не делал подобных утверждений, хотя на самом деле я явно утверждаю, что всякое действие предопределено предшествующим интенциональным состоянием.

Вот другой образец, в котором Дрейфус ошибочно оценил вытекающие из моих взглядов последствия. Как он говорит, "Хайдеггер, как мы видим, тоже бы отклонил требование Джона Сирла в той части, что даже там, где мы не формируем никаких желаний, мы должны обладать наличествующими в сознании условиями удовлетворенности." (стр. 93) Нечто "наличествующее в сознании" должно быть является собственно Дрейфусовским изобретением, и потому не удивительно, что он здесь и не указал страницу ссылки. Он продолжает (стр. 93) "Феноменологическая экспертиза способна подтвердить, что в довольно широком спектре ситуаций человек присутствует как относящийся к миру согласно некоторой организованной манере целеполагания, исключающей обязательное сопровождение (курсив Сирла) представительских состояний, которые и определяют направленность приложения действия". (стр. 93) Примеры подобной изоциренной активности можно увидеть в катании на лыжах или игры на пианино и т. д.

Дешевым трюком выглядит опора его критики на радикально ошибочную трактовку моих взглядов в данном критическом замечании: "Действие целеустремленно и без актера определяющего в уме цель" (курсив Сирла) (стр.93) Да, вот так. Но откуда он взял, что согласно моим взглядам целенаправленность должен представлять актер "определяющий в уме".

Подобные радикально ошибочные представления о "обязательных сопровождениях", "определяемом в уме" и "умственных представлениях" и оказались теми важными ошибками понимания, что действительно показывают неправильность оценки Дрейфусом моих взглядов, так и его собственной Хайдеггеровской теории. Он полагал, что когда я говорю о том, что интенциональные состояния служат представительством их собственных условий удовлетворенности, я как бы подразумеваю, что представление оказывается своего рода вещью некоторой "определенной в уме" мысли, некоторым "обязательным сопровождением" выполняемых действий. Он так думал потому, что, верно, полагал - раз уж представления возможны, то они должны существовать феноменологически. Но подобные идеи даже отдаленно не напоминают мою точку зрения. Представление, как я понимаю, не онтологическая, куда менее феноменологическая, категория, скорее оно - функциональная категория. И как я сказал в начале своей книги Интенциональность (с. 12) "мое употребление понятия 'представления' не придает ему никакого онтологического качества. Оно только стенографически выражает ту совокупность логических понятий, которая заимствована в теории речевых актов".

J.R. Searle, Интенциональность: Проблемы философии умствования Cambridge and New York: Cambridge

University Press, с.12.

Когда я пытаюсь что-либо сделать, представление не должно играть роли некоторого добавления к собственно попытке, обязательного сопровождения, скорее такая попытка (что я называю интенцией в действии) служит представлением (в моем смысле) о том, чем я был до, поскольку она определяет, какие из моих пониманий успешны, и какие не оправданы. Дрейфус постоянно утверждает, что с моей точки зрения интенция в действии определяет действие. Но мой взгляд иной. На мой взгляд, интенция в действии это часть действия. Она оказывается интенциональной частью действия, именно тем касающимся действия фактом, который и делает его интенциональным. В дальнейшем я чуть подробнее коснусь этой проблемы.

Вкратце, Дрейфус пытался прочесть меня так, как если бы моя позиция была феноменологической, и затем сопоставив меня с неким направлением феноменологии, он пытается прочесть меня так, будто бы я был Гуссерль, и затем он читает Гуссерлевскую теорию действия как гипотезу множества высшего порядка умственных представлений, служащих "постоянным сопровождением" любому интенциональному поведению. Поскольку Дрейфус полагает что я пробую построить свою феноменологию и так или иначе терплю неудачу, его ошибочное понимание в своей природе систематическое. Когда я говорю о "представлении", "условиях удовлетворенности", "причинной самореферентности", "интенциях в действии", он думает что я рассуждаю о феноменологии употребляемых средств. Но я об этом не говорю. Я говорю о логической структуре интенционального феномена, и логической структуре, обычно на поверхности не лежащей, обычно не поддающейся обнаружению в простой феноменологии.

Дрейфус, между прочим, постоянно критикует Гуссерлевскую теорию действия, и говорит насколько же она подобна моей. Но он почему-то не приводит никаких цитат из работ Гуссерля в области теории действия. Хорошо бы познакомиться и с оригинальными мыслями Гуссерля на предмет теории действия. Я настолько здесь мало информирован, что даже не могу сказать, представил ли когда-нибудь Гуссерль достаточно продуманную всеобщую теорию действия. В какой же из его многочисленных книг он разрабатывал эту проблему? Иногда Дрейфус проговаривается о том, будто Гуссерль имел бы или мог иметь представления, весьма схожие с моими. Может быть он изобретает теорию действия (мою), приписывая ее Гуссерлю? Я должен сказать, что если именно это Дрейфус и утверждает, то подобные рассуждения мне представляются менее чем полностью ответственными. Невозможно говорить о другом авторе что он сказал бы или мог сказать, следует обсуждать только то, что он фактически и говорил.

Это было, как я и предупреждал моего читателя, надоедливое представление списка ошибочных толкований моих взглядов. Интерес к подобному перечню определен тем фактом, что здесь можно показать различие между двумя путями развития философии, и Дрейфус настолько предан феноменологии, что он буквально неспособен увидеть, что я же не являюсь адептом феноменологического метода. В числе моих занятий, среди прочих вещей, логический анализ, и мой интерес достаточно отличен от феноменологического исследования. Ошибочность его толкований в том, что если бы некто, мысля Расселовской теорией описаний, требовал бы от любого, кто скажет "король Франции лысый", чтобы тот "определил в уме" квантор существования как "обязательное сопровождение". Рассел анализировал условия правдивости предложений, и в части данных задач феноменология говорящих в большей степени, хотя и не полностью, конечно не соответствует. Я распространил методы логического анализа за пределы предложений и высказываний на анализ условий удовлетворенности, состояний веры, желаний, намерений, опытов восприятия и интенциональных действий; и для перечисленных здесь задач феноменология в большей степени, хотя и не полностью, не соответствует. И вам никогда не удастся вскрыть логическую структуру подобных феноменов, если вы

не переступите пределов феноменологии. Проблема Хайдеггеровской феноменологии, как мы увидим чуть позже, не столько в ее ошибочности, но в ее поверхностности и бесполезности.

Как я уже сказал, последнее здесь ошибочное толкование, идея того, что интенциональность представляет собой то "обязательное сопровождение", что некто "определяет в уме", возможно может дать ключ к разгадке всей книги Дрейфуса, и этим я бы и хотел руководствоваться, анализируя оставшиеся у нас нерешенными важнейшие проблемы. Ведущая тема его книги, в противоречие с моей теорией, в соответствии с которой интенциональное содержание играет роль причинности в воспроизводстве телодвижений и других условий удовлетворенности, подсказана взглядами Хайдеггера, отрицающими существование подобного содержания, разве что допуская его для ряда малозначащих случаев. Дрейфус, короче говоря, неоднократно противопоставляет "умелое совладание" и интенциональное поведение. Здесь мы имеем дело с довольно красноречивым свидетельством.

Джон Сирл, хотя он, подобно Бурдые и доказывает неуспех формальных и причинных представлений социальных наук, но все же, подобно Гуссерлю, полагает, что проблема заключена в том, что интенциональные умственные состояния играют роль причинности в человеческом поведении и должны приниматься во внимание любой методологией исследования человеческого существования. Но с тех пор, как Хайдеггер и Бурдые заострили внимание на данном предмете, многие стороны человеческого поведения, могущие иметь и имеющие место в качестве продолжающегося умелого совладания, не предъявляли потребности в умственных состояниях (т.е. в состояниях веры, желаниях, намерениях и т. д.), отчего и интенциональную причинность нельзя брать точкой отсчета в поиске сущностных оснований прогностики социальных наук. Где же ключ решению данной проблемы, когда нет таких интенциональных состояний, что выбирались бы человеческим существованием как те особого рода объекты, что сопоставимы уже с непредставляемыми базовыми навыками.

(стр. 205)

Я полагаю, что целый ряд положений приводимой цитаты содержит ошибку. Я не хочу, чтобы причинный анализ социальных наук ожидал бы неуспех. Напротив, я настойчиво доказываю, что интенциональная причинность это верный инструмент понимания социальных явлений. Я не отказываюсь от методов формальной интерпретации. Напротив, я признаю метод формальной, математической экономики одним из величайших научных достижений социального знания нашего века. Подробнее о данной цитате я скажу позже, но пока хотел бы проигнорировать ее главную проблему. Вот что на деле эта цитата подчеркивает, наряду со многим другим, так это контраст поведения в порядке "продолжающегося умелого совладания" и поведения, "вовлекающего" умственные состояния, и, согласно такой постановке вопроса, главный принцип нормального поведения - это вообще не вовлекать никаких умственных состояний. Возражения против подобных конструкций довольно очевидны: продолжающееся умелое поведение "всегда обязательно" вовлекает умственные состояния в следующем смысле такого вовлечения: означенное поведение может завершиться успехом или потерпеть неудачу, и условия успеха либо неудачи будут носить для него внутреннюю природу. Поставленная здесь идея и выбрана мною предметом анализа.

У всех читавших Дрейфуса остается впечатление что он, возможно, тратил уйму времени, играя в баскетбол либо теннис, и, более всего, забывая гвозди. Но, поскольку я знаком с ним как с коллегой по Беркли, я могу сказать, что основная часть его свободного ото сна времени посвящена чтению, письму, беседам и лекциям по философской и иной тематике. Сейчас это в некоторой степени важно, потому что, для Дрейфуса, всё из его "продолжающегося, умелого совладания" наделено лингвистической природой. В самом же деле цитата, приводимая мною в предыдущем абзаце, представляет собой типический образец занятости Дрейфуса в продолжающемся умелом совладании. Тогда позвольте же

нам рискнуть применить представление Дрейфуса о умелом совладании к представленному примеру парадигмы, где умелое совладание проявляется в самой способности найти формулировку теории умелого совладания. Согласно Дрейфусу мы, как предполагается, понимаем, что, когда он писал этот абзац, и, возможно, когда он его переписывал, редактировал и вычитывал корректуру, у него не проявлялись умственные состояния, как-то "состояния веры, желания, намерения и т.д.". Я искренне полагаю бы что такая идея должна остаться вне рамок темы. Я думаю, что когда Дрейфус писал этот абзац, он делал это интенционально, то есть он намеревался писать его именно на доступном языке. Кроме того, я полагаю, что он записал этот абзац "веря", что его слова правдивы, и, более того, "желая" сказать то, что он и говорил. Умственные состояния подобные вере, желанию и намерению вовлечены в создание абзаца таким образом, что если бы его автор не имел их, он бы вообще и не написал этот абзац. Хуже всего то, как я полагаю, что все в таком умелом совладании на деле было сознательно.

Возможно ему хотелось, чтобы мы восприняли его продолжающееся умелое поведение по написанию абзаца как не содержащее ни веры, ни желаемых намерений, ни других вовлечений? Мне это напоминает случай парадигмы намеренного умственного поведения. Редко кто в философии принимал точку зрения, которая, как представленная Дрейфусом, дала бы столько оснований для своего опровержения. Далеко от альтернативного варианта, представленного умелым совладанием, тот пример интенционального поведения, в котором он сам лингвистически умело совладает экзemplификацией интенционального поведения, и именно потому, что оно и содержится в предметности его речевых актов, его умелое совладание и выражает веру, желания и намерения.

Но, все же, что здесь происходит? Как теория Дрейфуса смогла так далеко уйти от его практики? Я думаю, что объяснением этому может служить то, о чем именно я и говорил выше. Он думает, что если умственные состояния являются "вовлеченными", они должны быть вовлечены феноменологически в качестве "постоянного сопровождения". В его картине все изображено так, что, если умелое совладание, например, сопрано поет, то и умственное состояние, подобно музыкальному аккомпанементу, не покидает своего носителя при жизни, отчего я полагаю, что можно сказать, что не существует такое сопрано, которое не пело бы без музыкального сопровождения. Это объясняет неестественность тех слов, с помощью которых он представляет мои взгляды: "Я обязан представить самому себе то, что мое телодвижение, как предполагается, определяет состояние вещей".

"Критика Хайдеггером взглядов Гуссерля/Сирла на интенциональность" Губерт Дрейфус (стр. 34)
Социальные исследования, том 60, №1 (весна 1993)

(курсив мой - Д.С.) Если это что-то и значит, то оно непременно показывает, что я наделен более сложным порядком мышления, чем тот, что заложен в постоянном сопровождении моих интенциональных актов. Но я не разделяю такую точку зрения. Иногда сопрано может (интенционально) петь.

Хорошо, но можно сказать, что использовать именно для такой иллюстрации лингвистический пример несколько некорректно. Возможно, Дрейфус не предлагал нам рассматривать речевые акты как выражение умелого совладания. Возможно, их он понимал как некий исключительный случай, и понятие "умелого совладания" ассоциировалось у него лишь с долингвистическими случаями. Проблема, выходящая здесь наружу, состоит в том, что практически все человеческое поведение, в их число, безусловно, входят и те самые приведенные им примеры, пронизано лингвистикой. Не существует другого способа игры в баскетбол или теннис кроме как требующего применения лингвистического символизма для управления поступками. Для начала, игроки в своих действиях обязательно должны обращаться друг к другу, использовать не одни слова, но и другие символы. Более того, игрок в баскетболе должен знать счет игры, свою принадлежность к определенной команде, знать какой сейчас

проходит матч, в какой зоне поля он находится и каковы приемы допустимой обороны, какое оставшееся время еще показывают контрольные часы, сколько времени длится игра, сколько команда взяла таймаутов и т.д. Все перечисленное знание входит составной частью в "умелое совладание" игрока и все оно различным образом лингвистически построено.

Мое собственное исследование проблемы интенциональности выросло непосредственно из моего исследования речевых актов, и меня никогда не соблазняла идея, что изучение интенциональности возможно в условиях полного игнорирования языка.

Удерживая в памяти все высказанные здесь положения мы спросим, что же предполагал Дрейфус сказать о таких вещах как игра в теннис или баскетбол. Посмотрим, каким образом Дрейфус характеризует игрока в теннис: "Мы чувствуем не только то, что наши действия обусловлены восприятием условий среды, но и то, что равным же образом вызывает их и существование сдерживания, ослабляющего чувство отклонения от некоторой удовлетворяющей нас целенаправленности (*gestalt*). Этот принцип допустимо дополнить еще и тем, что природу подобной удовлетворяющей целенаправленности никаким образом невозможно представить". (курсив Дрейфуса)

"Критика Хайдеггером взглядов Гуссерля/Сирла на интенциональность" Губерт Дрейфус (стр. 34)
Социальные исследования, том 60, №1 (весна 1993) (стр. 28-29)

Я бы предположил здесь что, по мнению любого врача, Дрейфус описал именно глухонемого игрока в теннис, который, более того, страдает еще и двусторонним воспалением гингивита, которое не позволяет ему полностью ощутить смысл игры. Рассмотрим отличия игрока Дрейфуса от реального жизненного случая. Предположим что в реальном случае игрок в теннис едва переводит в игре дыхание и тренер спрашивает его, "Черт побери, что происходит?" Что он при этом отвечает? Вероятно он скажет, "Тренер, это не мое упущение. Я сам ничего не определял, скорее мои движения определяли воспринимаемые условия среды, и эти условия не смогли ослабить чувство отклонения от некоторой удовлетворяющей нас целенаправленности, поскольку именно в этом их подборе природа подобной удовлетворяющей нас целенаправленности никоим образом и не была представлена."?

Или, возможно, его ответ будет звучать так: "Тренер, я бил в землю короткие подачи потому, что я действительно устал в пятом сете. И когда я начал терять свою сосредоточенность, я не смог взять мой первый мяч"? Проблема, заключенная в примере Дрейфуса состоит совсем не в фальши самого примера; скорее пример просто представляет собой разговор совсем не по существу, поскольку он и не достигает уровня, на котором игрок в теннис (равно как и игрок в баскетбол, плотник или философ) сознательно пытается что-то сделать, будучи вовлеченным в "умелое совладание". Игрок в теннис прежде всего пытается победить, и добивается победы, например, отвечая сложными ударами и пытаясь бить по полю противника возможно ближе к средней линии. Все подобные действия интенциональны, все они затрагивают "веру, желания, намерения и т.д.", и все эти составляющие и игнорирует точка зрения Дрейфуса.

Поскольку здесь решается исход столь важного спора между мной и Дрейфусом, позвольте мне определить то, что, как я думаю, происходит в сознании типичного участника теннисного турнира. Типичный участник теннисных состязаний наделен следующими видами интенционального содержания: главное, что он и его тренер совместно принимают решения, в каких же состязаниях ему принять участие. Подобная проблема порождает бесконечную дискуссию. Разве в ней отсутствует интенциональное содержание? Наконец они сходятся на определенном количестве встреч и игрок начинает готовиться. Интенциональность возрастает. Теперь следуют бесконечные разговоры о том, какой выбрать турнир, где взять автомобиль, кто должен его водить и т.д. Наконец, участник турнира

пристально интересуется, кто станет его соперником, и тренер здесь с большой осторожностью планирует рисунок игры. Все в таком планировании, от начала и до конца, будет сопровождать интенциональность, подогревая нервозность и беспокойство, с которыми игрок ожидает встречи. Теперь мы действительно обращаемся к самой игре. Какое же содержание видит в ней Дрейфус? В соответствии с его представлениями опыт теннисного игрока состоит в следующем: "Я просто позволяю себе перемещаться под влиянием целенаправленных напряжений, ощущаемых мною на корте".

Здесь, как я думаю, более реалистично назвать совсем другие вещи, появляющиеся в уме игрока: "Я полагаю что я способен разгромить этого парня, но сейчас уже закончились два тайма из второго сета. Он выигрывает пять к трем во втором сете при моей подаче и счете сорок/тридцать. Я бы мог лучше взять этот его удар, потому что я не хочу в этой игре ничьей". Все это он продумывает в моменты "вспышек", обходя необходимость обдумывания каждого - или даже любого - слова (с этим моим пониманием феномена переполнения сознания вы можете познакомиться в книге Повторное открытие ума (Rediscovery of the Mind), но это те мысли, что приходят в его голову, когда он бьет ракеткой по мячу. Мысль, что он пассивно "позволяет себе свои движения", как мне искренне кажется, не соотносится с проблемой описания, действительно изображающего вовлеченность в любое активное участие в соревнованиях. Серьезное участие в соревнованиях действительно до пределов заполнено интенциональностью.

Как я полагаю, Дрейфус все равно бы продолжал настойчиво утверждать, что даже там, где все эти интенциональные феномены присутствуют, должны существовать многочисленные микродействия, которые можно определить как более "исконные". Его объяснения этой категории не назовешь определенными, но все же позвольте мне упомянуть ряд из них. Игрок в теннис должен уметь держать ракетку и перемещаться по корту. Когда же он что-то говорит, он должен уметь пользоваться языком и губами. Если он не обладает подобной практикой, он не может не говорить, не играть в теннис.

Я полагаю, что все это важные моменты, но вот феноменологический метод их и не фиксирует. Дело вот в чем: вся интенциональная активность проявляется на основании способностей. Такие способности делают возможными действия, и эти действия не есть нечто, отдельное от интенциональных феноменов, а скорее они представляют из себя способ воплощения интенциональных феноменов. Например, чтобы сильнее ударить мяч, я должен держать ракетку и махнуть ей, а чтобы написать эту статью, я должен своими пальцами нажимать на клавиатуру. Эти два существенных момента представляют собой, первое, то, что интенциональность превышает уровень основной способности; и второе, она исчерпывает подобную способность в ее применении. Например, мое намерение совершить действия (что я собираюсь делать), состоит в том, чтобы послать мяч поближе к срединной линии, но в таком моем действии мои вспомогательные движения не интенциональны, даже притом, что они не принадлежат тому самому уровню, на котором я выполняю свое действие. Все это в деталях объяснено в Интенциональности. Дрейфус отклоняет анализ, но он нигде и не возражает подобной аргументации.

Я полагаю, что выдвинутая Дрейфусом концепция умелого совладания неадекватна, и что установленное им отличие между интенциональным поведением и умелым совладанием также неправильно, потому что умелое совладание и представляет из себя то же самое интенциональное поведение, но лишь низведенное до своих оснований. Если уж я прав, и ошибка очевидна, то что же из этого может следовать?

Три вещи:

Первое, как я подчеркнул, он полагал что интенциональность, если она осуществлена в умелом

поведении, она и должна феноменологически существовать как некое сопровождение, как второй уровень мысленных процессов, сопровождающих действия, инструментальный аккомпанемент голосового пения. Но все это не более чем недоразумение. Я не могу ехать к моему офису и читать лекцию отдельно от второго уровня мышления о вождении и чтении лекций, скорее вождение и чтение лекций в точности представляют собой формы, имеющиеся в моей интенциональности. Все его рассуждение об "умственных представительствах" основывается на подобной ошибке.

Простое доказательство того, что здесь могут существовать сознательные впечатления о действии как части действий, добавляемой к телодвижениям, противоречит обычному случаю, где для примера я сознательно и интенционально поднимаю мою руку, как это имеет место в случаях Пенфилда. Пенфилд мог вызывать телодвижения у больных с мозговыми повреждениями, стимулируя определенные участки моторной коры посредством микроэлектрода. Но в обоих случаях - и в обыкновенном, и в случае Пенфилда, - телодвижение остается тем же самым одинаковым. Так какое же можно найти здесь отличие? Как мне кажется, тут существует одно очевидное различие между опытом некоторого действия (который я назвал опытом поступка), и наблюдением тех же самых телодвижений как некоторой однажды происходящей случайности.

Введение условия сознания вносит следующие обстоятельства: Второй источник ошибочности его заблуждений состоит в попытке достижения согласования с сознанием. Умелое совладание по своему существу является сознательным или же нет? В книге о Хайдеггере Дрейфус, как кажется, говорит что Дасин не должен сознавать, что сознание наделено для Дасина значением. Но на самом деле это неверно. Исключая несколько действительно сверхъестественных эпилептических случаев, любое умелое совладание действительно нуждается в сознании. Вы сможете умело справиться с делом только в том случае, если вы ощущаете то, что делаете. В последующих своих высказываниях он опустил этот пункт. Однако его уступка приводит к огромным логическим последствиям. Положим, он признает следующее: Для того, чтобы прочесть лекцию, нужно приехать в мой офис, или для того, чтобы сыграть в теннис, нужно быть сознательным, и сознанию составлять существенную часть подобных поступков. Но тогда везде, где присутствует сознание, должно наблюдаться и некое содержание сознания. И во всех подобных случаях именно сознание определяет в том, что я пытаюсь сделать, условия успеха либо неудачи. То есть я не смог бы прочесть лекцию если бы располагал сознанием просто как неким музыкальным сопровождением, скорее содержание моего сознания интенционально определило и содержание моей лекции. Когда я совершенно сознательно еду к моему офису, я могу кроме того проигрывать в сознании план моей лекции. Как только вы признали существенное значение сознания для умелого справляющегося поведения, вы обязаны признать, что существует некое интенциональное содержание поведения, потому что сознание является переносчиком подобного содержания. Если оно все же не является "сопровождением", то оно и будет существенной составляющей действия. Следовательно именно содержание сознания определяет правильны ли или ошибочны наши расчеты, если поведение не полностью предсказуемо. Оно определяет то, что я называю условиями удовлетворенности. И, конечно же, это не подразумевает, что условия удовлетворенности феноменологически явно присутствуют в сознательном состоянии. Например, необходим достаточно сложный анализ, чтобы выявить причинное самоопределение некоторых сознательных умственных феноменов, проблему чего сейчас я начну рассматривать.

Как свидетельствует, пожалуй, основное ошибочное представление Дрейфуса, "осведомленность, присутствующая в каждодневном умелом совладании, не является самоанализом. Таким образом отсутствует самоопределяющийся опыт действия, как это понимает Сирл (и как это было понято Гуссерлем)". (стр. 67) Приведенное высказывание ставит знак равенства между самоанализом и самоопределением, что вызывает противоречие между феноменологией и логическим анализом, на что бы я хотел обратить внимание. Самоопределение опыта поступков не имеет никакого отношения к

феноменологии самоанализа. Самоопределение представляет собой исключительно логическое свойство, связанное с отношениями между интенциональным состоянием и его условиями удовлетворенности. Факт состоит в том, что Дрейфус мыслит самоопределение подразумевая самоанализ, что совершенно неверно истолковывает выдвинутую мной теорию. Любое животное владеет интенциональными как действием, так и восприятием, причинами которых являются интенциональные же состояния самоопределения. А вот самоанализ по своему существу весьма изощрен и возможно присущ приматам и другим высшим млекопитающим. Таким образом ни о какой связи между самоопределением и самоанализом говорить не приходится. Более того, употребление в таком качестве термина "осведомленность" (в английском тексте понятие самоанализ - self-awareness - образовано из слова "awareness" - осведомленность - А.Ш.) и различие между осведомленностью и самоанализом обнажает неразрешенную Дрейфусом проблему сознания. Обыкновенно возможность понимания подразумевает наличие сознания. Но если это так, то в этом мы противоречим существованию проблем, к которым я привлекаю внимание. Если умелое совладание, как он утверждает, требует осведомленности, а осведомленность, как он утверждает, представляет собой сознание, и сознание в данных случаях обязательно наделено интенциональным содержанием, следовательно понимание Дрейфуса в той части, что умелое совладание не обладает интенциональностью, противоречит само себе.

Третий источник ошибки - то, что данный метод, "феноменологический" метод, по крайней мере в том виде, как он представлен в Дрейфусовской версии взглядов Гуссерля и Хайдеггера, оказывается неадекватен. По сути он банкрот, поскольку он говорит нам только о том, как вещи могут представляться на определенном уровне представления, и не позволяет логически исследовать феномены. Я намерен обсудить этот вопрос в деталях в следующей части.

Я суммирую свои возражения против положения Дрейфуса о "умелом совладании" следующим образом:

Представленное им положение о умелом совладании столь неопределенно, что вкратце трудно даже сказать, что же оно означает. Но стоит лишь детально рассмотреть данное положение, как становится ясно что оно просто неверно. Однако стоит объяснить эту проблему чуть подробнее. Предположим, я могу быть занят в некоторого рода умелом совладании, таком как, например, гимнастические упражнения. Я отжимаюсь, бегаю на месте и т.д. Обратим внимание, что все это представляет собой для меня то, что я готов делать такие упражнения притом, что еще и думаю о них. Более того, я могу проделывать все эти упражнения и тогда, когда в это же самое время размышляю о философских проблемах. Подобные упражнения не нуждаются в том, чтобы находиться в центре моего внимания тогда, когда я их делаю. Как я полагаю, поскольку подобное положение типично и для многих других приводимых Дрейфусом примеров умелого совладания, что в тот момент, когда вы делаете одну вещь, если вы в такой степени умело справляетесь со своим делом, то вы можете еще и думать при этом и на постороннюю тему.

Проблему умелого совладания стоит подытожить в форме вопросов:

Первое, оно интенционально?

Ответ на подобный вопрос очевиден. Потому мы можем задать следующий:

Что за факт убеждает нас в присущей ему интенциональности?

Перед тем, как отвечать на поставленный вопрос, перейдем к следующему:

Что оперирует сознанием в то время, когда мы заняты в умелом совладании?

Ответ и на данный вопрос очевиден. Такое положение позволяет нам сделать четвертый шаг:

В любом случае, когда существует сознание, должно существовать и содержание сознания.

Предупреждая два возможных недоразумения: я сказал не о том, что все содержание сознания представляет собой интенциональное содержание, как и не о том, что все интенциональное содержание представляет собой сознательное содержание.

Теперь эти два направления познания проблемы, первый и второй моменты, относящиеся к интенциональности, и третий и четвертый - к сознательности, точно совпадают в данном пункте. Конкретное содержание сознания и конкретный факт, соответствующий атрибуции интенции, точно совпадают потому, что существует содержание сознания, которое и определяет то, что я интенционально выполняю свои физические упражнения. Я могу, в частности, сознательно делать отжимания, и достигать успеха или терпеть неудачу в моем намерении, в зависимости от того, как я фактически выполняю отжимания. И подобный взгляд говорит о том, что существует часть содержания моего сознания, определяющая, что при наличии некоторых условий я достигаю успеха, когда при наличии других - терплю неудачу. Если быть более точным, то подобные обстоятельства определяют то, что я и имел в виду, когда говорил, что активность обладает условиями удовлетворенности. Сознательный опыт попыток или поступков определяется или представляется условиями удовлетворенности. А теперь Дрейфус столкнулся с таким количеством проблем благодаря этому принципу "представительства", что я бы сказал, как говорил в одном из критикуемых им текстов, что мир, с моей точки зрения, явно нематериален. Представительство не служит для сознательного совладания никаким сопровождением, оно представляет собой интенциональную составляющую совладания.

Совершенно искренне я не нахожу никаких оснований для опровержений всего здесь высказанного. Но Дрейфус и Хайдеггер, как представляется, все же подобные взгляды отрицают. Но отрицание Дрейфуса основано на том первом предположении, что взгляд фиксируется, в его смысле, определенного рода чрезвычайными "умственными представительствами", которое, то есть, подобно постоянному сопровождению деятельности. Но как мы уже могли видеть, это полностью противоречит моему пониманию подобных проблем. И второе, далее он описывает как все это выглядит для исполнителя действия, сопоставляя это с таким низким уровнем его сознания, что мы неспособны достичь каких бы то ни было действительных условий удовлетворенности; здесь невозможно осознать то, что же этот исполнитель пытается делать. И именно потому, что описание привязано к столь низкому уровню, то мы получаем всякие озадачивающие замечания относительно того, как это кажется Лэрри Бирду, и т.д. Хочу подчеркнуть, что в большей части подобные представления не находят подтверждения. Этот низкий уровень может представляться исполнителю действия только лишь как сфера некоего предварительного интереса. Все это интересно нам лишь постольку, поскольку оно позволяет нам перейти к существенному моменту, а именно к тому, что создает условия удовлетворенности. Благодаря каким именно условиям действует принадлежащее исполнителю интенциональное содержание, благодаря сознательным или подсознательным, успехам или срывам?

Я говорил в адрес точки зрения Дрейфуса то, что умелое совладание можно назвать бессмыслицей. Ныне я могу точно определить, в чем же состоит эта бессмысленность: С одной стороны, он защищает то, что умелое поведение не включает в себя никаких умственных компонентов. С другой стороны, когда он пытается сформулировать какую-либо точку зрения на какие угодно случаи умелого поведения, мы

видим как они постоянно содержат умственные компоненты, и все это происходит в различных вариантах его рассуждений об "осведомленности", или, в моей терминологии "условиях удовлетворенности". Он пытается прикрыть это несоответствие предположением, что любая осведомленность, достаточная для определения условий удовлетворенности, должна быть наделена вторым уровнем. Таковым и должен быть "самоанализ". Но последнее противоречит как фактам, так и моей оценке фактов.

Я догадываюсь, что книга Дрейфуса драматически обнажила слабость феноменологического метода, по крайней мере того, который и практикует, совместно с Хайдеггером, сам автор. Но поскольку ограничен объемом своей работы, я иллюстрирую эту проблему с помощью трех различного рода примеров.

При использовании данного метода не конституируется огромное число важнейших проблем науки и философии.

Например, для лингвистики и философии языка главнейшей является проблема связи между фонетической конструкцией и значением. Представляет собой очевидный факт то (обозначим его номером 1), что когда я произношу предложение, я издаю акустический шум. И другим очевидным фактом будет то, что я здесь совершаю речевой акт (факт номер 2). Каким образом первый факт соотносится со вторым? Каким таким образом я перехожу от физики к семантике? Дрейфус полагает, что благодаря нашему феноменологическому ощущению звуков как средств выражения, здесь отсутствует какая-либо проблема (стр. 268) "Таким образом, если мы закрываем сам феномен, то мы решаем и поставленную Гуссерлем и Сирлом проблему получения значимого из простого шума . . ." Но феноменология полностью эту проблему не решает, она просто отказывается даже смотреть в ту сторону. Представляя, что феноменологически мы уже ощущаем звук как речевой акт, мы не снимаем вопрос: чем же таким является отношение между звуком и речевым актом? Феноменология не только игнорирует подобную проблему, но и в случае Дрейфуса, просто запрещает даже проявить интерес к ней. Он думает, что сам вопрос может иметь лишь феноменологическую постановку, и потому полагает, что когда в феноменологическом смысле здесь не существует вопроса, то его не существует и вообще. Но факты с номерами 1 и 2 так и остаются простыми фактами, не зависящими от феноменологии. Подобный пример всего лишь один среди многих, в которых феноменология поражена слепотой. Такая слепота простирается почти на все институциональные формы действительности - деньги, собственность, брак, государственный строй и т.д.

Как это видно из подобных вопросов, в обыкновенной практике Хайдеггеровской феноменологии встречаются систематически фальшивые ответы.

Лучше всего это показать в следующего рода примерах. Когда я утром еду на работу, я проезжаю по правой стороне дороги. Почему? Что может быть причиной того, что я еду именно по правой стороне, а не, скажем, по левой стороне или по центру дороги? Здесь можно придумать два возможных ответа.

Я подсознательно подчиняюсь правилу "Веди машину по правой стороне дороги",

Мое поведение представляет собой привычный случай умелого совладания. Я стал умелым водителем, и как умелый водитель в США я автоматически веду машину справа.

Теперь, как я понимаю, Дрейфус полагает, что первый из данных ответов феноменологически ошибочен, когда второй, Хайдеггеровский, правильный; и что каждый вынужден выбрать между ними. Как я думаю,

недолгой рефлексии будет достаточно, чтобы показать правоту обоих ответов. Эти ответы нельзя назвать непоследовательными ответами на один и тот же вопрос, но можно - непротиворечивыми ответами на два разных вопроса. Как существо того, что я понимаю как момент "феноменологического", второй ответ совершенно очевиден. Когда я еду в университетский городок, я никогда не думаю о правилах движения. Если на дороге нет никаких помех, типа ям или оставленных машин, я рутинно еду по правой стороне дороги даже не задумываясь об этом. Но и первый ответ представляет из себя очевидно правильный. Причиной возникновения моей привычки стали установленные правила вождения по правой стороне, подтвержденные требованиями законодательства. Я бы никогда не приобрел бы эту специфическую привычку если бы не знал правил дорожного движения либо если жил в Англии. Следует обратить внимание на то, что в первом утверждении выполнены все условия истинной причинности. Стоит рассмотреть условия альтернативных фактов: Если бы первоначально закон не создал бы подобный порядок, то и мои действия за рулем никогда бы не были такими. Если изменится закон, то и я вынужденно изменю собственное поведение. Если попросить объяснить мое поведение, то я вынужден буду сослаться на правила дорожного движения. Если бы я не знал закон, я бы не поступал так, как поступал. И так далее. В других своих работах (Например Джон Р. Сирл, *Механика социальной действительности (The Construction of Social Reality)*, The Free Press, New York, 1995) я указывал, что мои основные привычки, установки и способности развиваются благодаря правилам, даже притом, что когда мне приходится приводить эти способности в действие, я и не вспоминаю о подобных правилах. Поведение чувствительно к правилам даже притом, что сами правила никак не включены в текущее состояние моего сознания.

Так что допустимы оба случая - и тот, что я следую правилам подсознательно, и таким образом правило каузально определяет содержание акций моего поведения, как и тот, что я вообще сознательно не сосредотачиваю свое внимание на правилах, когда еду на службу. Но феноменология не воспринимает взаимосвязь подобных истин. Указанное мною положение в значительной мере очевидно, но причиной обращения к нему была необходимость показать то, что Дрейфусовский метод сам по себе отвергает его от наблюдения таких вещей.

Феноменология так, как он ее описывает, способна лишь представлять то, как же мы воспринимаем вещи посредством механизма восприятия наиболее низкого уровня (снижая неустойчивость целенаправленности и т.д.), и не может отразить логическую структуру происходящего. То, что справедливо для вождения, справедливо и для большинства форм умелого совладания: чистки зубов, уплаты налогов, игры в теннис и чтения лекций. Все подобные случаи наполняет разнородная интенциональность, и описание самого низшего уровня, как оно феноменологически представляется исполнителю действия, не способно охватить все существующие уровни. Вы никогда не поймете отчего это я чищу зубы, если вы понимаете это с точки зрения удаления неустойчивости целенаправленности, и не понимаете, что это предотвращает кариес.

Существующая в философии Хайдеггера систематическая неоднозначность между феноменологией и онтологией, порождающая непоследовательность.

И в беседе со мной и в своем тексте Дрейфус утверждает, что и он, и Хайдеггер абсолютно реалистически смотрят на то, что действительный мир, в обычном смысле этого слова, доступен научному описанию. Релятивизм он отрицает. Но когда он делает заявления подобные следующим: (стр. 264) "Как наполнявший жизнь греков страх перед богами, так и наше открытие элементарных частиц - это не примеры того, что создано нами самими". Но сама собой жизнь греков не могла "показать" никаких богов, потому что их собственно реально и не существовало. Не существует никакого такого особого греческого способа показа богов именно потому, что подобного способа не существует вообще. Здесь можно равным же образом сказать что поступки детей во время Рождества "показывают" Санта

Клауса. Греки именно думали, что Зевс и его олимпийские боги существуют, так же как и маленький ребенок верит что существует Санта Клаус, но - можно ли сказать об этом на самом деле - нет, оба случая ошибочны. Я был на горе Олимп. Как я полагаю, Дрейфус намеревался сказать, что греческие боги показывались в сфере своей практики - фактически он это и говорит, но все это противоречит и совсем не следует из других его утверждений. И понятие "сферы действия" совсем не помогает преодолеть ложность и непоследовательность. Оно не помогает преодолеть ни то, ни в другое. Невозможно полностью реалистически оценивать науку и действительный мир, и тут же говорить вещи, совершенно несовместимые с реалистическими представлениями. Вряд ли возможно говорить так как он: (стр. 261) "наука не может быть теорией окончательной действительности". Физика, химия, астрономия и т.д. представляют собой науки об "окончательной" действительности. Если они ошибочны как таковые, они ошибочны и в частностях. Невозможно одновременно и признавать что они успешны и тут же отрицать их успехи.

Дрейфус и пытается преодолеть подобную непоследовательность при помощи замечаний типа следующих: (стр. 279) "Как утверждает точка зрения Хайдеггера, ряд несовместимых словарей могут быть истинны, то есть, показывать как вещи существуют сами в себе". Он даже говорит о "несовместимых реальностях" (стр. 280) Но строго говоря словари (предметы куда меньшие реальности в целом), никогда не были совместимыми или несовместимыми, истинными либо ложными; одни утверждения и что-то им подобное, удовлетворяющее условиям терминологии, установленным словарями, могут быть совместимы или несовместимы, истинны либо ложны. И не могут быть истинными оба несовместимых утверждения. Он не привел примеров, что показали бы как несовместимые утверждения могут быть истинными оба, но скорее предпочел спекулировать на том, что в Аристотелевском смысле окончательные случаи позволяют представить их более "иллюстративными". Но поможет ли это ухищрение? Если Аристотелевские окончательные случаи существуют, тогда теория, говорящая о том, что они не существуют, просто-напросто ложная. Повторяю, нельзя одновременно допустить и то, и другое.

Мой план интенционального анализа категорически отличается от предлагаемого Гуссерлем и Хайдеггером, и я хотел бы завершить эту дискуссию объяснением этой разницы именно потому что то, что не понимает Дрейфус, возникает именно из такого ошибочного толкования.

На мой взгляд как Гуссерль, так и Хайдеггер - традиционные эпистемологи, творцы философии фундаменталистского толка. Предметом интереса Гуссерля были посылки становления знаний, как и несомненно то, что предметом исследований Хайдеггера были посылки понимания, примененный же обоими метод являлся феноменологическим. Моя теория интенциональности таких целей не ставила, и данный метод не использовала. Сам я участвовал во многих проектах, один из которых может быть обоснованно понят как логический анализ в том смысле, в котором Руссель, Тарски, Фреге, Остин и мои же собственные ранние работы о речевых актах экземплифицировали логический анализ. Я перечислю ряд фактов так, как мы знаем их: Вселенная состоит из физических частиц, присутствующих в силовых полях ("окончательная действительность"), и все это обычно организовано в системы. Ряд систем на нашей не самой большой планете состоит из органических компонентов. Системы, основанные на углеродосодержащих веществах, являются продуктами биологической эволюции, действующей по методу естественного отбора. Некоторые из них наделены способностью жизни и обладают нервной системой. Ряд из таких нервных систем обладают сознанием и интенциональностью. И как минимум один из таких видов даже создал язык.

Теперь я задам следующий вопрос, вытекающий из логической точки зрения, как работа языка и интенциональности определяет условия истинности и другие условия удовлетворенности? Как они действуют в качестве естественных и, прежде всего, биологических феноменов? Адекватная философия

начинает с теории атомизма и эволюционной биологии, и с факта того, что мы идентичны нашей телесности, и развиваемся отсюда. И нельзя сказать, что подобное является "научными" положениями, скорее всего это просто-напросто обычные факты. Назвать эти положения научными это означает предположить, что возможны и другие правильные положения, равным образом адекватные, но несовместимые с данными. Но слово наука представляет собой обобщающее имя всех методов, служащих открытию истин, и будучи однажды открытыми, истины остаются представлять собой обычные правильности. Например, если существует бог, следовательно его существование представляет собой факт, подобный многим другим. Ошибочно думать, что подобный факт принадлежит особенной онтологической сфере, считается религиозным фактом, противоположным научному факту. Если как бог, так и электрон существуют, следовательно их существования представляют собой факты действительного мира.

Основываясь на факте, что мы наделены телесным мозгом, и это условие определяет ему явные физические границы, наши кожные покровы, между нашим телом и остальным миром, мы, следовательно, должны считать себя идентичными с нашими телами, как и признавать, что наше сознание и другие интенциональные феномены представляют собой конкретные свойства физической среды, замкнутой внутри нашего мозга. Начала философии определяются фактами физики, химии, биологии и нейробиологии. Она не сможет никоим образом предварить данные факты, пытаясь найти что-то более "изначальное". Теперь, понимая это, что же мы можем сказать о точке зрения Гуссерля и Хайдеггера? Хорошо, насколько я могу судить об этом по свидетельству Дрейфуса, они не пытались судить о проблемах нейробиологии, химии или физики. Им казалось важным понимание того, как же вещи представляются исполнителю действия. Различие между ними, следовательно, и моей точкой зрения, оказывается весьма тривиально. Гуссерль полагал, что интенциональность представляет собой субъект/объектное отношение между трансцендентальным субъектом и некоторым интенциональным объектом. Хайдеггер полагал, что подобного отличия нет, что имеет место умелое совладание Дасина, наделенное *Befindlichkeit* и *Geworfenheit*, то есть найденностью и добавленностью. Но, с моей точки зрения, обе эти категории более или менее недостаточны для создания адекватной теории интенциональности биологического мозга, помещенного в биологическое тело.

Раскрыть такую логическую структуру феноменологии просто не сможет. Например, в критике моих взглядов Дрейфус находит приятным цитировать наивные, самосозерцательные сообщения Ларри Бэрда, игроков в баскетбол и альпинистов. Как это представляется Ларри Бэрду и альпинистам, они лишь реагируют на окружение, не делая различия между ними самими и их окружением. Но как такое возможно? На какой же вопрос может ответить их догадка? Для нас является фактом что их тела (следовательно и они сами) отличаются от внешней среды. Никаких аксонов в баскетбольной корзине или в горе не существует. Единственный вопрос, который как я думаю, мог бы на это ответить, это следующий: Как все это представляется исполнителю действия, когда он занят в некотором нормально продолжающемся действии, с которым он умело справляется? Я думаю, что Дрейфус не нашел бы на это ответа, разве что сказал, что он не изучал интенциональность за пределами данного вопроса. Феноменология в большей части точна в самом подобном вопросе. Но если мы дали ответ именно на этот вопрос, то в таком ответе ничего большего об интенциональности как о феномене не сказано.

Один из величайших уроков философии прошедшего столетия состоит в том, что обычно логические структуры не лежат на поверхности первичного представления о вещи. Теория описания, теория речевых актов, теория интенциональности все это примеры начальных представлений о вещах, но само раскрытие глубинной структуры этих проблем требует более основательного изучения.

Ряд комментариев Дрейфуса вообще граничит с мистификацией. Так, например, в одной из приводимых мною цитат, взятой со стр. 205, он говорит: "базовые навыки . . . не представимы". Но что это может

на самом деле означать? Представимо все, что угодно. Действительно, он пытается представить основные навыки относясь к ним именно как к "основным навыкам". Что он должен понять в том случае, когда подобные основные навыки не содержатся в представлениях. Но что именно? Представления вообще ограничены довольно небольшим числом вещей этого мира, но подобное совершенно не означает, что вещи не будут представимыми. Эта ошибка нечто большее чем просто обмолвка. Она отражает не просто то, что он хотел сказать "не содержащееся в представлениях", а на деле ошибся и сказал "не представимое"; скорее, как я думаю, он глубоко заблуждается в вопросе условий возможности нашей практической деятельности. Условия возможности нашей практической деятельности представляют собой то, что сами мы есть сознающие нейробиологические животные. Наш вид развивался путем эволюции и теперь мы генетически и культурно обеспечены рядом умело используемых нами способностей. Не существует причин по которым не следовало бы учитывать подобные умело используемые способности и их нейро-биологический базис. Глубокое заблуждение описанного Дрейфусом феноменологического метода то, что он не может выбрать в качестве своей начальной позиции такие фундаментальные факты как атомную физику или эволюционную биологию. Он чувствует, что мог бы начать философию с позиции продолжающих умелых способностей Дасина. "Они представляют собой независимые действительные вещи, объективное пространство и время, и утверждения могут соответствовать состояниям вещей в себе - но подобные факты и отдельные положения, благодаря которым они были открыты, не могут объяснять ту многозначную практическую деятельность, в которой мы пребываем". (стр. 281) Но почему? Нет никаких причин, по которым исследование фактов не могло пояснить "многозначную практическую деятельность, в которой мы пребываем". Дрейфус и Хайдеггер полагают, что поскольку исследования предполагают практическую деятельность, то именно поэтому практическая деятельность не может изучаться. Но это явная ошибка. Так как мы используем глаз для изучения зрения, язык для изучения речи, мозг для изучения мозговых процессов и т. д., равным же образом мы можем использовать практическую деятельность для изучения практической деятельности, и равным же образом можем, как я это и делал, использовать основания для изучения оснований.

Дрейфус внес в философию довольно много важного. Что стоит, например, одна превосходная критика им традиционной концепции искусственного интеллекта. С моей точки зрения, его работы выглядят куда лучше, когда он говорит в них собственным голосом. Я думаю, что мы должны быть признательны за его попытки разъяснения философских идей, хуже продуманных и менее талантливых чем работы самого Дрейфуса, сколь высоко мы оцениваем эту его философскую работу, и я надеюсь, что в будущем он не пренебрежет преподнести нам свои собственные значительные шедевры.

Благодарю Син Келли, Дагмар Сирл и Хуберту Дрейфусу за комментарии к этой работе.

Вопросы технического характера направлять: jgwirtz@uclink4.berkeley.edu

© Copyright 2000, Regents of the University of California

[Назад](#)

[Главная страница](#)

[Новости ОФИРа](#)

[Архив философских рукописей](#)

[О нас подробнее](#)

[Ссылки](#)

Дизайн и поддержка Платоновой Элеоноры

 сайт ЛОТОСА	БОЛЬШАЯ электронная библиотека. СОВРЕМЕННАЯ эзотерика. РАЗВИТИЕ человека.	www.ariom.ru
--	--	--

[OVUM](#)

РЕЙТИНГ	36737
	3
	1