

КОММУНИКАЦИЯ И ОНТОЛОГИЯ МЫШЛЕНИЯ

© 2015

И.Ф. Михайлов

Расхожие концепции сознания и восприимчивые к ним философские теории характеризуются молчаливо принимаемыми позициями, которые можно обозначить как семантический реализм, некритический эссенциализм и онтологический субстанциализм. *Семантический реализм* состоит в том, что слово “сознание” понимается как обозначающее некую единую онтологическую сущность, которая распадается на конкретные проявления — волю, мышление, чувственность, эмоции и т.п. *Некритический эссенциализм* состоит в представлении, согласно которому у этой сущности есть общие всем ее разновидностям свойства: например, идеальность, интенциональность или субъективность — невыразимость в объективных терминах. *Онтологический субстанциализм* за всеми явлениями, обладающими свойствами сознания, усматривает одно и то же субстанциальное основание — например, мозг. Попробуем разобрать эти позиции последовательно.

Я склонен полагать, что словом “сознание” мы обозначаем в принципе разнородные феномены, что является следствием неправильного понимания принципов функционирования нашего языка. В соответствии с августиновским пониманием языка, как его представляет Витгенштейн [10, § 1], все, что называет какое-либо слово, обязано быть сущностью или ее атрибутом. Поэтому, если существует термин “сознание”, с помощью которого мы для какой-то функциональной надобности объединяем такие явления, как *qualia*, эмоции или логическое мышление, то существует и реальный референт этого термина — некая родовая сущность, *сознание как таковое*. Заключенная здесь методологическая опасность состоит в возможности — неоднократно реализовавшейся — некритического перенесения приемлемого объяснения одного явления, полагаемого нами “психическим”, на все другие: например, когда мы считаем, что нечто из того, что можно сказать об ощущении, справедливо для мышления и других элементов “субъективной реальности”.



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



**Михайлов
Игорь**

Феликсович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН. В журнале “Человек” опубликовал статью “Две модели глобализации” (2014. № 1). E-mail: ifmikhailov@iph.ras.ru



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

- общность некоторых свойств видов, объединяемых в данный род, — назовем это *катафатическим* основанием, используя богословскую аналогию, — эта возможность будет рассмотрена ниже;

- неприсущность данным видам свойств всех других вещей: например, материальности, протяженности, пространственной локализации или наблюдаемости — это, соответственно, будет называться *апофатическим* основанием.

И если у нас нет объективных оснований утверждать, что мышление, эмоции или ощущения суть проявления одной и той же сущности — а я таких оснований не усматриваю, — то решение вопроса о семантическом реализме в понимании слова “сознание” будет зависеть от ответа на вопрос о некритическом эссенциализме.

Последний, как мы помним, состоит в представлении об общности свойств различных проявлений сознания. В качестве общих свойств ментальных явлений усматривается их идеальность, интенциональность или — как в случае с *qualia* — субъективная невыразимость. Но достаточно просто показать, что интенциональность, под которой понимается “направленность на предмет” или свойство ментальных явлений быть “о чем-то”, не является их всеобщим свойством: боль или эмоции вполне могут быть неинтенциональными. Невыразимость не имеет никакого отношения к рациональному мышлению, поскольку и его процесс, и его результаты вполне выразимы и общезначимы.

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

Что касается позиции (2), то нетрудно увидеть, что в этой интерпретации речь идет об “интенциональном предмете”, и следовательно, так понимаемая идеальность идентична интенциональности, невсеобщность которой была показана чуть выше. Если в случае (3) для идеального объекта существенна его ненаходимость в опыте, то это, конечно, есть разновидность апофатического определения. Ну и в еще большей мере очевидна апофатичность определения (1).

Таким образом, мы можем утверждать, что нет ни одного свойства, которое было бы общее всем явлениям сознания. А те, что могли бы претендовать на всеобщность, — идеальность в смыслах (1) и (3) — имеют явно апофатический характер. То есть этим аргументом мы опровергаем не только эссенциализм, но и реализм в онтологии сознания: соответствующий родовой термин объединяет некоторые виды *апофатически*, то есть на том лишь основании, что их свойства не позволяют отнести их к другим родам, и не обозначает при этом никакой онтологической сущности.

Теперь о субстанциализме. Иллюзия единства сознания вызывает желание найти его единый субстрат или единую функциональную основу. Значительный прогресс, достигнутый нейронаукой в последнее время, поддерживает это искушение искать и находить в сложных нейроструктурах объяснения всем нефизическим феноменам человеческой жизни.

Наиболее ясное философское выражение этой позиции содержится в так называемой “теории тождества типов” (“type identity theory”), где напрямую отождествляются типы — в отличие от единичных проявлений — ментальных событий с типами мозговых процессов [9]. Здесь необходимо заметить, что эмпирических подтверждений этой теории нет до сих пор, как нет и концептуальных оснований локализовать сознание в мозге.

Однако есть множество контраргументов на концептуальном уровне: самые известные из которых — тезис о множественности физических реализаций ментальных состояний и “комната Мэри” — мысленный эксперимент Фрэнка Джексона [5], доказывающий, что мир цветовосприимчивого человека, физически идентичный миру нейрофизиолога-дальтоника, не идентичен, тем не менее, ему во всех отношениях.

В этом месте нам необходим логический ход, который избавит объяснение сознания от всех трех “идолов” языка. Это должен быть переход в духе галилеевского методологического редукционизма: не требовать от природы ничего, кроме “величины, фигуры, количества и ... движений”. То есть переход от *что*-теории к *как*-теории, от субстанциализма к функционализму, где каждое проявление сознания идентифицируется по его функциональной роли.

В случае признания аргументов, приведенных выше, наиболее естественной для философии сознания выглядит позиция функционализма, который, по мнению некоторых авторов, является собой “метафизику без онтологии” [2]. Согласно экскурсу в историю функционализма, как его дает Джегуон Ким [6], начало данному направлению положила статья Хилари Патнема “Психологические предикаты”¹, опубликованная в 1967 году.

Патнем, как многие полагают, опроверг уже упомянутую теорию тождества типов (которую Ким интерпретирует как убеждение, что любой мир, который идентичен нашему в его физических свойствах, идентичен ему полностью), а также общее

¹ В переиздании она получила название “Природа ментальных состояний” [7].



представление о тождестве мозга и сознания. Взамен его статья дала начало функционализму, который понимается Кимом как обобщенная и более усложненная версия бихевиоризма. Важные различия двух направлений сводятся к следующему:

- там, где бихевиорист увидит только поведение (например, крики и стоны при боли), функционалист будет утверждать наличие некоторого внутреннего состояния, которое вызывает это поведение;
- там, где бихевиорист будет видеть только отношение стимула и реакции, функционалист увидит отношение данного ментального состояния к другим.

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

Итак, термин “функционализм” я буду использовать для обозначения семейства концепций, пытающихся найти объяснение ментальным событиям при помощи выявления их функциональных зависимостей от ряда других — ментальных и нементальных — событий, отвлекаясь от их возможных онтологических экспликаций.

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

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

Должна существовать возможность, говорит И. Кант, чтобы представление “я мыслю” сопровождало все мои представления [4]. Я склонен предположить, что переводческая традиция, уводящая нас отсюда в картезианские выси, мешает увидеть в немецком “*ich denke*” простое человеческое “я думаю, что...”.

Представим себе некое высказывание, например “Снег бел”. Введем знаки “[” и “]” для наглядного обозначения “трансцендентальности”. Тогда, по Канту, наше выражение принимает следующий вид: “[Я думаю, что] снег бел”. Но что мешает нам сказать это явно? “Я думаю, что снег бел”. Рассел назвал бы это “пропозициональным отношением” [8]. В любом случае, вполне законное высказывание. Но тогда в соответствии с Кантом получаем: “[Я думаю, что] я думаю, что снег бел”. Этого, наверное, достаточно, чтобы увидеть путь в дурную бесконечность: я думаю, что я думаю, что я думаю...

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

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

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

Тогда, наконец, вполне в духе “философского ретро” дадим определение мышления: *Мышление есть коммуникативное поведение в условиях принципиальной альтернативности мира фактов (df1)*.

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

Подчас их собственные высказывания могут быть проинтерпретированы в платоническом духе: как если бы все истины, например, истины математики, непосредственно усматривались мысленным взором в основных аксиомах. И тогда, конечно, “не думай, а смотри!” Но сам автор этого афоризма писал: то, что у нас есть правило конструирования натурального ряда чисел, не означает, что он нам уже в каком-то смысле дан целиком [10, § 281].

То же для логики: если есть истинные послышки, из которых следует некий вывод, это не значит, что он уже тем самым сле-



лан. Субъективная ограниченность знания создает интенциональные контексты. В глазах Бога² холм Гиссарлык и есть местоположение Трои. Но Шлиман искал именно местоположение Трои, а не холм Гиссарлык.

Есть хорошее английское выражение: “I’m in a *position* to argue that the snow is white”. Если моя *позиция* задается альтернативностью фактов или чьим-то неведением, то мое “думание” имеет смысл, поскольку его содержание в имеющихся предпосылках явно не дано. Поэтому *мышление есть коммуникативное поведение в условиях принципиальной альтернативности мира фактов и ограниченности субъективного знания (df2)*.

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

Мышление решительно вклинивается в естественную взаимосвязь объектов, фактов и событий: “Я утверждаю, что это так, потому что это могло бы быть по-другому”. В этом его субъективность, которая есть не что иное как способность видеть возможные миры. Почему важно исследовать возможные употребления слов, связанных с интересующими нас понятиями? Потому, наверное, что сложившаяся лингвистическая практика проявляет концептуальные очертания исследуемых предметов значительно лучше, “реальнее”, чем любые теоретические рефлексии, отделяя “грамматическое” (в витгенштейновском понимании) и категориальное от привнесенного из опыта. “Не думай, но смотри!” [10, § 60]

Возможные употребления слова “думать” предполагают понимание мышления не только как диспозиции (состояния), но и как своего рода деятельности. Мышление в первом смысле я ранее попытался определить как позицию в коммуникации. Язык, имеющий коммуникационную природу и предназначение, создает основу для эпистемической модальности самой возможностью отрицания того, что утверждается: “Снег бел, но иное также возможно”. При этом высказывание “Я думаю, что *p*, но и *не-p* возможно” — имеет смысл. Тогда как “Я думаю, что *p*, и *не-p* невозможно” — вызывает ощущение странности: “я думаю” здесь кажется излишним. В отличие, однако, от многих других примеров с пропозициональными отношениями, этот эффект не зависит от грамматического лица: он проявляется в той же конструкции с “он” вместо “я”: “Он думает, что *p*, и *не-p* невозможно”. Витгенштейн говорит о предложениях, которые имеют вид эмпирических высказываний, хотя на самом деле они выполняют “грамматическую” роль. Например, (*p*₁) “Мир существовал задолго до моего рождения”. Задумаемся: ближе ли оно по своей функциональной роли в языке к высказываниям типа (*p*₂) “А тождественно А”, или к высказываниям типа (*p*₃) “Минимальное расстояние от Земли до Марса состав-

² ...которого я упоминаю исключительно как эпистемологическую абстракцию, своего рода универсум знания.

ляет 55,76 млн. км³”? Ни у кого не вызовет сомнения естественность употребления “Я думаю, что p_3 ” в определенных ситуациях (урок в школе и т.п.). Однако употребление “Я думаю, что p_2 ” и “Я думаю, что p_1 ” — по крайней мере вне философских дискуссий — в почти одинаковой мере, оставляет чувство лингвистической неловкости и излишества. Как будто бы наследуемый нами язык исподволь делит универсум на две категориальные части: несомненное и проблематичное. И то состояние (диспозиция), которое выражается словами “думать”, “считать”, “полагать”, представляет собой как бы шаг на прокладываемом пути в области проблематичного, тогда как такой же шаг в царстве несомненного выглядит странным: как будто кто-то пытается осторожно ступать на тротуаре, по которому ежедневно проходят толпы. И вместе с тем, состояние, выражаемое словом “знать”, состоит в том, что, по мнению говорящего, путь на просторах проблематичного уже проложен.

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

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

Мне вспоминается также история, которую я еще в 1990-е годы прочитал на сайте одного американского благотворительного фонда (ныне этот текст уже не отыскивается даже с помощью Google). Глава фонда рассказывал, как он участвовал в переговорах с японцами по поводу продажи им американского детского телесериала. У японцев был переводчик, работа которого несколько затягивала переговоры. Когда же они наконец завершились, рассказчик с изумлением обнаружил на банкете, что его японские визави прекрасно знают английский. Он объ-



яснил для себя эту азиатскую загадку таким образом: благодаря переводчику они выигрывали время, чтобы подумать.

Что же происходит в это *время*? Ведь если мышление “идеально”, то оно должно совершаться вне времени, сразу. Я думаю, что определенный путь может указать здесь психологическая концепция внутреннего диалога, восходящая к теории интериоризации внешней речи, разработанной Л.С. Выготским³. Мыслящий субъект умеет управлять коммуникацией, в том числе и ее эпистемическими модальностями, такими как знание, полагание и т.п., не обязательно создавая их целостные репрезентации. Подлинным “драйвером” движения смыслов (мышления как процесса) является напряжение коммуникационной ситуации, созданной наличием другого, собеседника. Каждый из собеседников обладает собственным эпистемическим миром, структурированным категориями несомненного и проблематичного, которое, в свою очередь, делится на известное, установленное (то, что я “знаю”) и неизвестное. Области несомненного у собеседников должны более или менее совпадать, чтобы коммуникация была возможной. А вот области установленного и неизвестного могут у них различаться. И тогда, например, в ситуации ученика и учителя область известного, имеющаяся у ученика, объединяется с областью учителя. А в ситуации равноправной дискуссии, напротив, происходит их взаимное вычитание, что автоматически делает неизвестным то, что ранее одному из собеседников казалось установленным, порождая необходимость новых доказательств и обоснований.

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

Кто-то может возразить, что время необходимо мозгу по той же причине, по которой оно необходимо компьютеру: и тот, и другой совершают свои вычислительные операции в виде электрических, то есть, физических, локализованных в пространстве и времени, процессов. Несомненно, этот фактор также играет роль. И я думаю, что *бессознательные* процессы протекают сравнительно быстро именно потому, что требуют времени только на электрические взаимодействия. Что же касается мышления в собственно человеческом смысле слова, в его основе лежит рефлексивное представление о том, что *мой эпистемический мир может оказаться не единственным, а главное — не единственно верным: представление, приходящее, безусловно, с опытом коммуникации.* И тогда акту-

³ Хороший обзор точек зрения по этой теме, а также некоторые эмпирические данные можно найти в [3].

ализируется стратегия внутреннего диалога, при которой наш внутренний компьютер должен не просто извлечь из памяти данные, а еще и “решить”, какие данные нужны и как они должны быть обработаны. Эта стратегия исходит из того, что *возможны другие эпистемические миры, иначе говоря, собеседники, у которых область проблематичного по-другому структурирована*. Я бы сказал, что мышление как процесс диалогично в двух отношениях: во-первых, потому что реально существуют некие другие, которые создают ситуации, требующие мыслительных операций; а во-вторых, потому что во внутренней речи задействуются паттерны, управляющие диалогом.

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

Литература

1. Идеальное // Словари и энциклопедии на Академике. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/136070/> (дата обращения 28.12.2014).
2. Иванов Д.В. Функционализм. Метафизика без онтологии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 2. С. 95–111.
3. Измагурова В.Л. Внутренний диалог как механизм развития сознания. Дисс... канд. психол. наук. М.: МГУ, Ф-т психологии, 1996.
4. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М., 1994. С. 100.
5. Jackson F. Epiphenomenal Qualia // The Philosophical Quarterly. Vol. 32. No. 127 (Apr., 1982). P. 127–136.
6. Kim J. Philosophy of Mind. Colorado: Brown University, Westview Press A Subsidiary of Perseus Books, L.L.C., 1998. P. 73–123.
7. Putnam H. Mind, Language and Reality: Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge University Press, 1975. P. 429–440.
8. Russell B. The Philosophy of Logical Atomism // Logic and Knowledge: Essays 1901–1950 / Ed by R.C. Marsh. L., 1956. P. 227.
9. Smart J.J.C. The Mind/Brain Identity Theory // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter, 2014 Edition) / Ed by E.N. Zalta. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/mind-identity/>
10. Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxf.: Blackwell Publishers Ltd., 1999.