

УДК 130.3: 612.821

КРИТИКА НАТУРАЛИСТИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ К РЕШЕНИЮ ПСИХОФИЗИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ

Е. М. Иванов

*Кандидат философских наук, доцент,
Национальный исследовательский
Саратовский государственный университет
им. Н. Г. Чернышевского,
г. Саратов, Россия*

CRITICISM OF NATURALISTIC APPROACHES TO THE SOLUTION OF THE MIND-BODY PROBLEM

E. M. Ivanov

*Candidate of Philosophical Sciences,
assistant professor,
Saratov State University
named after N. G. Chernyshevsky,
Saratov, Russia*

Summary. In the article the author gives a critical analysis of the most popular naturalistic approaches to the solution of the mind-body problem: «functional approach» and «panpsychism». Alternatively, assume dualism, or radical idealism.

Keywords: consciousness; mind-body problem; functional approach; panpsychism; dualism; radical idealism.

Проблема отношения мозга и сознания (психофизическая проблема) пока еще не имеет окончательного решения. Однако возможно привести достаточно убедительные аргументы, которые ставят под сомнение «натуралистические» подходы к решению данной проблемы, т. е. подходы, основанные на идее редукции сознания к функции или же материи мозга.

Наиболее известный подход к решению психофизической проблемы – это т. н. функционализм, вкратце резюмируемый формулой: «сознание есть функция мозга». Таким образом, с позиций функционализма сознание – это ни в коем случае не сам мозг, не «материя», а то, что мозг «делает», т. е. сознание тождественно процессу функционирования мозга.

Однако сознание это не только набор определенных психических процессов, но и также феноменальный внутренний мир субъекта – «субъективная

реальность». Сторонники функционализма также учитывают этот факт, но при этом они утверждают, что феноменальное сознание существует лишь как субъективный коррелят «макрофункции» человеческого мозга (т. е. коррелят функции мозга как целостной системы). По сути, утверждается, что феноменальное сознание возникает как некое «системное свойство» мозга именно тогда, когда имеет место определенное функционирование, которое можно определить как специфическое функциональное отношение между сенсорными «входами» и моторными «выходами» организма человека. Утверждается также, что для возникновения субъективных переживаний важна именно «макрофункция» – интегральное отношение «входа» и «выхода», тогда как «микрофункции» – те конкретные биологические, биохимические и физические процессы,

которые в действительности осуществляют интегральную функцию мозга, – как таковые не важны (поскольку их можно заменить какими-либо другими, но функционально эквивалентными процессами), и эти «микрофункции» никак не представлены в сознании, «элиминированы» для субъекта [2].

Данный тезис: «сознание (в качестве феноменального внутреннего мира) – есть функция мозга» – вызывает серьезные возражения уже с точки зрения его логической корректности. Возникает вопрос, каким образом вообще возможно отождествить столь различные вещи: субъективные переживания, с одной стороны, и физические и химические процессы в нейронных структурах, с другой. Никакой логически необходимой связи между, скажем, ощущением красного цвета или звука определенной частоты и разрядами тех или иных нейронов в зрительной или слуховой коре, очевидно, не существует. Ведь мы вполне можем, без каких-либо противоречий, представить себе, что данный нервный процесс имеет место, но при этом никаких субъективных переживаний (ощущений, образов) не возникает.

Из содержания самой идеи нервного процесса вовсе не следует, что этот процесс обязательно должен сопровождаться теми или иными субъективными переживаниями. Известно, что один и тот же нервный процесс в одном случае может сопровождаться специфическим переживанием, а в другом случае – нет. К примеру, установлено (методом регистрации вызванных потенциалов), что при некоторых формах наркоза кора головного мозга работает вполне нормально, также как в бодрствующем состоянии. Кора в этом состоянии способна обрабатывать сенсорную информацию, но никаких ощущений при этом почему-то не возникает.

Мы можем логически непротиворечиво представить себе существо, которое внешне выглядит и ведет себя тоже как обычный человек, но при этом оно полностью лишено какого-либо «субъективного внутреннего мира». (В англоязычной литературе такое существо называют «философский зомби» [1].)

Поведение «зомби» таково, что внешнему наблюдателю кажется, будто бы он видит, слышит, чувствует, мыслит, понимает, эмоционально переживает окружающий мир и т. д., но при этом «на самом деле» он лишь имитирует наличие чувственных переживаний, мышления, понимания и эмоциональных реакций. Никакого «субъективного внутреннего мира» или «приватной феноменальной реальности» он не имеет.

Если мы принципиально допускаем возможность существования «философского зомби», то наш «феноменальный внутренний мир» превращается в «эпифеномен» – бессильный и бесполезный придаток мозговых процессов. Феноменальное сознание в этом случае не обладает какой-либо полезной для организма функцией, и, следовательно, смысл его существования абсолютно не понятен. Более того, невозможно понять, каким образом в этом случае человек вообще способен достоверно высказываться о наличии у него каких-либо субъективных переживаний. Ведь в этом случае сам факт наличия в нас каких-либо «субъективных переживаний» никаким образом на уровне функционирования мозга себя не проявляет. Если в какой-то момент мое «феноменальное сознание» исчезнет, а потом вновь появится или как-то видоизменится, я этого даже не замечу, поскольку при этом вполне могут остаться неизменными все нервные процессы в моем мозге. Ведь если нервные процессы в мозге не изменятся, то не может измениться и мой самоотчет, который детерминирован этими процессами. Следовательно, я в этом случае не смогу сообщить кому-либо, что «мои субъективные переживания исчезли или каким-то образом видоизменились». Но и сам я не смогу дать самому себе отчет о такого рода изменениях (хотя, по сути, и являюсь этим самым «внутренним миром») и, следовательно, не могу что-либо знать о нём – поскольку мое осознанное знание чего-либо всегда предполагает возможность сообщить о его содержании другому человеку.

Таким образом, если принципиально возможно существование «фило-

софского зомби», то я даже не могу сколько-нибудь достоверно знать: существую я в данный момент времени (как некое индивидуальное феноменальное сознание) или же я не существую (т. к. не могу доказать, что я не являюсь «зомби» в данный момент времени).

Исключить этот «парадокс самосознания» можно лишь в случае, если мы постулируем сущностную (необходимую) связь между функциональной и феноменальной сторонами нашего сознания. Мы должны принять постулат, что психические функции не могут существовать без соответствующих субъективных феноменов, а феномены, в свою очередь, не возможны без соответствующих им психических процессов. Только при этом условии мы можем утверждать, что наличие осознанного и разумного поведения гарантирует существование соответствующего этому поведению «феноменального сознания». Субъективно существование «феноменального сознания» представляется нам чем-то самоочевидным. Эта интуитивная самоочевидность «феноменального внутреннего мира» есть прямое указание на наличие сущностной связи между функцией и феноменологией сознания.

Сущностный характер взаимосвязи феноменального и функционального в сознании можно обосновать также иначе. О существовании собственного феноменального сознания мы узнаем через посредство рефлексии (интроспекции). Рефлексия – это вполне конкретная функция нашей психики, обеспечивающая нашу способность «правильно» описывать свой собственный «феноменальный внутренний мир». Отсюда следует, что как-то проявлять себя через посредство рефлексии может лишь то в нас, что само по себе обладает функциональной природой, – то, что способно каким-то образом «действовать» и тем самым детерминировать эту рефлексивную функцию. Однако нет оснований примысливать к действию также и какого-либо «действующего» – эта операция (как объяснял еще А. Шопенгауэр) логически не законна, поскольку этот ги-

потетический «действующий», кроме как через свое действие, проявить себя никак не может, и, значит, знать «действующего» как нечто отличное от его «действия» мы в принципе не можем. Поэтому «функциональная» (деятельная) природа «внутреннего мира», по сути, означает, что наш «внутренний мир» – это и есть не что иное, как «функция» или «действие», осуществляемое нашим мозгом.

Именно такого рода рассуждения [6], указывающие на сущностную связь «феноменологии» и «функции» сознания, и породили функциональный подход к решению психофизической проблемы, который и выражают формулой: «сознание есть функция мозга». Эта формула означает: сознание – это не «вещество» мозга, не «материя», но лишь «функция» (действие) этого вещества, причем функция, рассматриваемая в «чистом виде», т. е. независимо от конкретного способа ее реализации (безразлично, в каком физическом субстрате она осуществляется, какие при этом виды энергии используются, какие используются алгоритмы для реализации этой функции и т. д.).

Адепты функционального подхода ссылаются при этом на так называемый «принцип инвариантности функции по отношению к субстратной основе» [2], согласно которому одна и та же функция (одно и то же функциональное отношение между «входом» и «выходом») может осуществляться весьма различными способами, в самых разных материальных субстратах, с использованием самых разных видов физической энергии и алгоритмов. Отсюда выводят, что, поскольку сознание есть функция мозга как целостной системы, отдельные компоненты этой функции, а следовательно, и весь «субстратный» (нейронный) уровень организации сознания, никак не представлены на уровне субъективных феноменов, «полностью элиминированы для субъекта». Именно по этой причине мы, якобы, и не «переживаем» наши собственные внутримозговые процессы. Наше знание о собственном «внутреннем мире», однако, здесь вполне достоверно, поскольку

наличие соответствующего «осознанного» поведения (включая самоотчет о собственных переживаниях) само по себе (за счет сущностного тождества функции и феноменологии) гарантирует существование этих самых субъективных переживаний.

Этот вывод на первый взгляд кажется вполне убедительным. Однако существуют также весьма убедительные рассуждения, показывающие, что наличие макрофункции, тождественной функции человеческого сознания, отнюдь не гарантирует автоматически возникновения соответствующих этой функции субъективных феноменов.

Здесь можно вспомнить, прежде всего, придуманный Дж. Сёрлом аргумент «китайской комнаты» [8]. Этот аргумент Сёрл использовал прежде всего против «сильной» версии искусственного интеллекта, но он может также использоваться и как аргумент против функционального подхода. Аргумент «китайской комнаты» имеет вид мысленного эксперимента: мы представляем себе человека, который вручную выполняет некий алгоритм (компьютерную программу), который, в свою очередь, имитирует определенную функцию человеческого интеллекта (у Сёрла – это функция понимания китайского языка). Вполне очевидно, что человек может выполнить данный алгоритм, не имея при этом тех субъективных переживаний, которые в нашем сознании соответствуют имитируемой психической функции. Например, он может алгоритмически имитировать понимание китайского языка, вовсе не понимая этот язык (т. к. этого не требуется для исполнения алгоритма), или же может алгоритмически имитировать процесс распознавания образов – не воспринимая чувственно данные образы. Но то же самое относится и к компьютеру, который исполняет подобную программу. Если человек в «китайской комнате» не имеет переживаний, которые соответствовали бы имитируемой психической функции, то подобных переживаний явно не будет иметь и компьютер, выполняющий тот же алгоритм. Отсюда следует, что сколько угодно точное воспроизведение отношения «вход –

выход» для любой психической функции человека отнюдь не гарантирует автоматического возникновения соответствующих данной функции субъективных переживаний. Следовательно, тезис функционализма о тождестве субъективной феноменологии и макрофункции мозга явно ошибочен.

Дж. Сёрл, анализируя аргумент «китайской комнаты», приходит к выводу, что специфика феноменального сознания определяется не инвариантной (независимой от субстрата) функцией мозга «в чистом виде», а, напротив, определяется именно биологическими, физическими и химическими процессами, обеспечивающими конкретную реализацию данной функции в мозге. Следовательно, феноменология сознания коррелятивна не макрофункции мозга, но конкретному физическому (субстратному, энергетическому) способу ее осуществления. Эта точка зрения ведет нас к мысли, что объяснение существования феноменального сознания нужно искать не на функциональном, а на физическом (или, по Сёрлу, на биологическом) уровне описания реальности. Эта концепция известна в философии как «панпсихизм», «панэспириентализм» или «теория двойного аспекта». (В последнем случае имеется в виду, что субъективное и физическое – есть два аспекта («внутренний» и «внешний») единой реальности – эту концепцию еще в XIX веке развивал один из отцов экспериментальной психологии Г. Фехнер.)

Данная концепция представляется гораздо более философски приемлемой, по сравнению с функционализмом, поскольку, по крайней мере, в ней дается конкретное объяснение происхождения субъективных феноменов. Предполагается, что они (эти феномены) изначально (хотя и в примитивной форме) существуют как некое имманентное «внутреннее свойство» физических элементов, из которых состоит наш мозг. В самом деле основной недостаток функционализма видится как раз в том, что эта концепция не дает объяснения: каким образом при усложнении организации мозга могут вдруг внезапно возникать

субъективные переживания, тогда как отдельные «составные части» мозга (элементарные частицы, атомы, молекулы, нейроны и т. п.) ничем подобным субъективным феноменам не обладают. Панпсихизм утверждает, что наш мозг лишь по-новому организует уже изначально имеющиеся в природе «психоподобные» элементы, придавая им при этом новые функциональные свойства. Но и панпсихизм не дает приемлемого решения психофизической проблемы, поскольку он предполагает жесткий изоморфизм свойств физического и психического. Но такого жесткого изоморфизма – по крайней мере, в рамках современных физических представлений, – в реальности не существует.

Можно указать ряд свойств феноменального сознания, которые не имеют аналога в составе физической реальности.

Во-первых, это качественность, которая присуща чувственным (сенсорным) субъективным явлениям (т. н. «квалии»). Наши ощущения и сенсорные образы обладают набором модально специфических чувственных качеств (таких как цвет, вкус, запах, высота звука, ощущение тепла, холода и т. п.), и, следовательно, разницу между ощущениями невозможно свести лишь к каким-либо количественным различиям. Физическое описание материи, напротив, представляется полностью бескачественным. В соответствии с заложенными ещё Р. Декартом принципами – материальный мир физически описывается лишь посредством «пространственно-временной геометрии» (физика, по Д. Уилеру – есть «геометродинамика»). Здесь достаточно вспомнить, что все фундаментальные уравнения физики (Ньютона, Эйнштейна, Шрёдингера) не содержат ничего, кроме пространственных и временных координат (x, y, z, t), дифференциальных операторов и числовых параметров, также имеющих пространственно-временную размерность. Все воспринимаемые нами чувственные «качества», с точки зрения физики (а также и физиологии восприятия), – это субъективные интерпретации (кодировки) некоторых

количественно определенных пространственно-временных свойств материи (цвет – кодирует частоту колебаний электромагнитного поля, запах и вкус – геометрическую форму молекулы, звук – колебания воздуха различной частоты и амплитуды и т. д.). Но если мозг – это лишь сложная комбинация атомов и молекул, то откуда в нашем сознании могут возникнуть чувственные качества, если в атомах и молекулах мозга они напрочь отсутствуют?

Предлагают два ответа: либо качества не присущи материи, привносятся извне и, таким образом, не являются продуктом или свойством мозга (тогда мы должны отнести их к проявлению какого-то «экстрафизического» начала в человеке), либо качества всё же присутствуют изначально в самой материи, но физическая картина мира почему-то их игнорирует (подобной точки зрения на природу чувственных качеств придерживался, в частности, Б. Рассел). Во втором случае мы фактически приходим к выводу, что физика существенно не полна и не дает адекватного описания окружающего нас мира – что весьма сложно допустить, учитывая очевидные успехи современной физики в объяснении свойств и строения материи.

Во-вторых, необъяснимой с физической точки зрения оказывается наша индивидуальность, проявляемая в уникальности и себестождественности нашего «Я». Предположим, что мы изобрели некий способ физического копирования структуры человеческого тела с точностью до расположения отдельных его атомов. Несложно понять, что такое копирование не позволит нам воспроизвести («скопировать») индивидуальное «Я» – любая моя копия, какой бы ни была она точной, будет, очевидно, восприниматься мною как «не-Я», как некий иной, отличный от меня субъект. Этот мысленный эксперимент (который рассматривал еще С. Лем [4]) показывает, что человеческое «Я», в силу своей уникальности, принципиально неудоимо, – а значит, не может быть детерминировано атомно-молекулярным устройством его тела и мозга.

Мы можем усилить этот аргумент, если представим, что копия собирается из тех самых атомов, которые выводились из организма человека на протяжении длительного времени в ходе процесса обмена веществ. Тогда наш двойник будет обладать не только тождественной оригиналу атомно-молекулярной структурой, но и будет состоять из тех же самых атомов, из которых ранее состоял человек-оригинал. Однако и в этом случае: когда не отличаются ни структура тела, ни его атомарный состав, – мы, очевидно, не сможем скопировать индивидуальное «Я» конкретного человека. Отсюда напрашивается вывод, что индивидуальность «Я» и его тождественность себе не имеют телесной природы и, следовательно, нет оснований думать, что «Я» детерминируется физическим устройством или составом нашего организма.

В-третьих, натурализм не дает объяснения способности человека к творчеству. Творчество – это создание чего-то нового, небывалого. Следовательно, оно не может быть лишь результатом действия неких программ или алгоритмов. Если мозг – это просто нейронная сеть, в которой ничего, кроме обмена импульсами между нейронами не происходит, то он (как в свое время показали У. Макалок и У. Питтс [5]) функционально эквивалентен некой машине Тьюринга, т. е. действует на основе определенного алгоритма, и, значит, к подлинному творчеству не способен. Если же истинное творчество существует, то и наша психика не является только лишь продуктом «нейронного компьютера», а содержит в себе нечто большее.

Этот вывод можно усилить, используя «геделевский аргумент» против искусственного интеллекта, который был предложен Дж. Лукасом [9] и Р. Пенроузом [7]. Они пришли к выводу, что из теоремы К. Гёделя о неполноте формальных систем вытекает принципиальное различие между человеком и любой алгоритмической системой, что предполагает алгоритмическую невычислимость функции человеческого сознания. Если мы признаем аргументацию Лукаса и Пенроуза состоятель-

ной, то отсюда ясно следует, что наша психика не является функцией только лишь нейронной системы мозга, поскольку эта функция явно алгоритмически вычислима. В то же время невычислимость функции сознания можно связать с творчеством: способностью человека не только действовать в соответствии с алгоритмом, но и создавать принципиально новые алгоритмы.

В-четвертых, невозможно с натуралистической точки зрения объяснить свободу воли и целесообразность поведения человека. В природе все процессы либо жестко детерминированы, либо чисто случайны. Свобода несовместима с жестким детерминизмом, а целесообразность – со случайностью. Отсюда следует, что способ функционирования сознания принципиально отличен от способа функционирования физических объектов.

Итак, изложенные нами доводы показывают, что сознание невозможно объяснить ни с позиций функционального подхода – как интегральную функцию мозга, ни с позиций «панпсихизма» – как некий «внутренний аспект» физического мозга. Сознание не является «интегральной функцией» или «внутренним аспектом» мозга, поскольку существуют такие свойства сознания, которые невозможно истолковать как корреляты физических, химических или физиологических процессов в мозге, – это качественность, индивидуальность «Я», способность к творчеству, свобода и целесообразность. Следовательно, приемлемым решением психофизической проблемы может быть либо дуализм – признание реальности существования несводимых друг к другу духовного и физического миров, либо радикальный идеализм, признающий истинно реальным лишь духовное и выводящий материю из сознания. В обоих случаях принцип сущностного единства феноменологии и функции сознания не нарушается, поскольку дуализм предполагает, что, по крайней мере, часть функции сознания (прежде всего сопряженная с творчеством) выполняется «экстра-соматически» (т. е. выполняется нематериальным сознанием, а не мозгом), а идеализм – саму функцию мозга мыс-

лит как нечто производное от функции сознания (см. подробнее [3]).

Библиографический список

1. Васильев В. В. Трудная проблема сознания. – М., 2009.
2. Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. – 2007.
3. Иванов Е. М. Человек и Абсолют. Философское введение в религиозную антропологию. – Саратов, 2014.
4. Лем Станислав. Сумма технологии. – М., СПб., Минск, 2002.
5. Маккалох Дж., Питтс У. Логические исчисления идей, относящихся к нервной деятельности // Автоматы. – М. : ИЛ, 1956.
6. Патнем Х. Философия сознания. – М., 1999.
7. Пенроуз Р. Новый ум короля. – М., 2003.
8. Серл Дж. Разум мозга – компьютерная программа? // В мире науки. – 1990. – № 3. – С. 7–13.
9. Lucas J. R. Mind, Machines, and Godel // Philosophy. – 1961. – № 36. – P. 112–127.

Bibliograficheskiy spisok

1. Vasilev V. V. Trudnaya problema soznaniya. – M., 2009.
2. Dubrovskiy D. I. Soznanie, mozg, iskusstvenniy intellekt. – 2007.
3. Ivanov E. M. Chelovek i Absolyut. Filosofskoe vvedenie v religioznuyu antropologiyu. – Saratov, 2014.
4. Lem Stanislav. Summa tehnologii. – M., SPb., Minsk, 2002.
5. Makkaloh Dzh., Pitts U. Logicheskie ischisleniya idey, odnosyaschihsya k nervnoy deyatel'nosti // Avtomaty. – M. : IL, 1956.
6. Patnem H. Filosofiya soznaniya. – M., 1999.
7. Penrouz R. Novyy um korolya. – M., 2003.
8. Serl Dzh. Razum mozga – kompyuternaya programma? // V mire nauki. – 1990. – № 3. – S. 7–13.
9. Lucas J. R. Mind, Machines, and Godel // Philosophy. – 1961. – № 36. – P. 112–127.

© Иванов Е. М., 2014.