

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ ВЫБОРА

Игорь Михайлов

Методологический выбор между субстанциализмом и функционализмом

Человеку часто приходится делать выбор. Мы привыкли исходить из того, что это собственно человеческое занятие, если и поскольку он является осознанным. Можно даже поспорить, что в акте выбора свобода и сознание логически взаимосвязаны. Ведь если представить себе, что некто реализует свою свободу, состоящую в возможности предпочесть любой из имеющихся вариантов, не задействуя функций сознания, то такой выбор несложно представить как природно детерминированный – со стороны бессознательных механизмов или как-то ещё – и, следовательно, выбором в собственном смысле слова не являющийся. Тогда, если это рассуждение верно, сознание является логически необходимым условием свободы, которая в свою очередь лежит в основе всякого выбора. Следовательно, чтобы наше исследование человеческого выбора и всего, что с ним связано, имело надёжные основания, нам необходима работающая теория сознания. Как её найти и идентифицировать?

Настоящая статья имеет целью обоснование двух взаимосвязанных позиций.

1. Из всех имеющихся подходов в современной философии сознания следует предпочесть функционализм как единственную концепцию, избавляющую от метафизических атавизмов и в то же время спасающую предметность философии сознания от физикалистской и бихевиористской редукции.

2. Находимые в аналитической традиции версии функционализма скорее похожи на эскизы эмпирических теорий (их обзор см. [1, С. 105–111]). Чтобы поднять функционализм на концептуально-философский уровень, необходимо функциональные зависимости, построенные на каузальных связях ментальных состояний, переместить из природной в семантическую сферу, а для этого переформулировать функционалистское понимание ментальных состояний как операций «ввода/вывода» на индивидуальном уровне в их понимание как межсубъектных состояний, опосредующих коммуникационные акты.

Для целей настоящей статьи я буду определять функционализм через его противопоставление субстанциализму.

В философии сознания термин «субстанциализм» не имеет широкого хождения. Обычно функционализм противопоставляется монизму и дуализму классической метафизики, а также физикализму внутри аналитической философии, с одной стороны, а с другой – бихевиоризму как своему ближайшему подобию и предтече (см. об этом [2, Р. 73–77]). Но можно задаться вопросом: что общего в решении психофизической проблемы у различных направлений классической метафизики и у физикалистского редукционизма? «Теория тождества типов», реакцией на которую, собственно, и выступил функционализм, предполагает, что «ментальные состояния являются физическими состояниями мозга и нервной системы. Каждому типу ментальных состояний соответствует определённый тип физических состояний, более того, эти два типа связаны отношением тождества» [1, С. 104]. И тогда закономерен встречный вопрос: а в чём, собственно, различие? В частности, чем отличается представленная концепция от классического метафизического монизма? По сути ничем, кроме терминологии. А роднит эти концепции общий подход к объяснению: объяснить – значит найти «первую сущность», которая не нуждается в других сущностях для своего существования и акциденцией или атрибутом которой является объясняемое.

В этой схеме самой по себе ничего страшного нет: объяснением, в принципе, может служить всё, что воспринимается как таковое. Если лёд нам становится более понятным, когда мы узнаём, что он состоит из воды, то, возможно, и в сознании останется меньше загадок, когда мы узнаем, что оно «состоит» из нейронов

головного мозга и их электрического взаимодействия. За исключением одного «но»: если речь идёт о *философской* теории сознания, то тогда – в случае принятия такой объяснительной схемы – ей с необходимостью должна быть предпослана некая онтология, «наперёд знающая», что и как есть в этом мире, и открытая тем самым всем возможным обвинениям в догматизме. Как будто Канта и не было вовсе.

Ведь именно такой и была классическая метафизика, систематизированная Вольфом.

Субстанциализм и функционализм

Итак, под субстанциализмом в рамках и для целей данной статьи я предлагаю понимать широкий круг концепций в философии сознания, от традиционного материализма, идеализма, субстанциального дуализма (картезианства) до более современного 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.

Напротив, термином «функционализм» я предлагаю обозначить семейство 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. Интересно, что, по мнению Джегуона Кима, «функционализм есть часть более широкого бихевиористского подхода к сознанию и может быть понят как обобщённая и усложнённая версия бихевиоризма» [2, Р. 77].

Согласно любопытному pdf-документу, который можно найти в ряде мест в Интернете [3], (он представляет собой email-переписку между Сёрлом, Деннетом и редактором научного журнала, состоявшуюся в 1997 г. и собранную вместе Деннетом) главный аргумент Сёрла, которым он защищается от обвинений в примитивном субстанциализме, состоит в том, что биохимический субстрат мозга обладает «достаточными каузальными силами» для

того, чтобы причинно обусловить сознание. То есть, проще говоря, он необходим и достаточен для сознания. Деннет настаивает, что в одной из публичных лекций Сёрл употребил метафору «секреции» по отношению к связке «мозг — сознание», сравнив её с отношением молочной железы и молока, чем немало позабавил Деннета и Хофштадтера. Можно сказать, что позиция Сёрла в основе своей имеет доктрину субстанциализма, а позиция Деннета может быть интерпретирована как функционализм. Он воспроизводит известную аналогию противников субстанциализма: одно время полёт так же считался функцией «биологического субстрата» птицы, и это убеждение ничем не помогало братьям Райт в их конструкторских усилиях, пока они – вполне в духе функционализма – не подошли к вопросу с точки зрения законов аэродинамики и конечной цели строительства летательного аппарата, отказавшись от попыток прямой имитации природы. Контрвозражение Сёрла: он имел в виду не «секрецию» в буквальном смысле слова, а «каузальные силы», которые, по его мнению, могут содержаться не только в биологическом субстрате мозга, но любой его заменитель должен обладать эквивалентными «каузальными силами» для «производства» сознания. Ответа Деннета на это контрвозражение в рукописи не сохранилось, но мы можем попытаться сделать это за него. Что значит быть причинно зависимым от субстрата? Когда специалисты по искусственному интеллекту (ИИ) – не философы – пытаются делать то, что делали братья Райт на начальном этапе, а именно, имитировать природу, они создают так называемые «нейронные сети», которые по сути представляют собой те же компьютерные программы, только более сложные. Тогда загадочная причинная зависимость от субстрата, демистифицированная в эксперименте, оказывается всё той же функциональной зависимостью от программы, а проблема воспроизводимости из непреодолимого теоретического предела превращается в вопрос технического искусства.

Однако Деннет и Сёрл, будучи противниками в одном контексте, становятся по одну сторону баррикад в дискуссии с Беннетом и Хекером [4], которые с витгенштейнианских позиций критикуют как «философов сознания», так и значительную часть нейрофизиологов за засорение научного языка иллюзорными субстанциалистскими терминами. Они рассматривают это как своего рода неокартезианство, которое на место субстанциального дуализма

Декарта ставит структурный дуализм тела – мозга, приписывая ментальные предикаты только последнему. Беннет и Хекер возражают против этого варианта дуализма в духе витгенштейновской концепции «глубинной грамматики»: когда говорим «я знаю» или «он потерял сознание», мы не подразумеваем мой или его мозг в качестве подлежащего. Попробуем заменить личные местоимения в этих выражениях на «мой/его мозг» – получим бессмыслицу. Свой методологический бихевиоризм авторы демонстрируют в следующем рассуждении о знании: «Если животное знает нечто, оно может действовать и отвечать на стимулы, получаемые из среды, так как не могло бы действовать и отвечать в отсутствие этого знания; если же оно действует таким образом, то обнаруживает знание. Можно сказать, что мозг является транспортным средством этих способностей, но это означает лишь то, что в отсутствие соответствующих нейронных структур животное не смогло бы делать то, что может делать при их наличии. Нейронные структуры мозга отличны от способностей животного, а функционирование этих структур от применения животным его способностей. Короче говоря, знающий есть также агент действия, и его знание проявляется [is exhibited] в том, что он делает» [4, p. 150]. Бихевиористские аргументы, равно как и уместность бихевиористского прочтения витгенштейновских идей, мы обсудим ниже.

Гипотеза ИИ

Общепринятым является мнение, согласно которому прямолинейному физикализму очень трудно преодолеть аргумент множественной реализации: «маловероятно, что ментальные состояния определённого типа должны связываться исключительно с определённым типом физических состояний» [1, С. 104]. Иными словами, ничто в известном нам мире не мешает предположить, что одни и те же ментальные состояния могут соответствовать различным типам материальных субстратов и их состояний. Так, мы предполагаем, что боль могут испытывать очень по-разному устроенные живые организмы. Но чтобы сделать этот аргумент ещё более рельефным, поговорим немного о возможности реализации человеческих ментальных состояний средствами машинного интеллекта.

Термин «искусственный интеллект» (ИИ) был введён Джоном Маккарти в 1956 году для обозначения науки и инженерных практик создания «умных машин». В настоящее время среди множества диверсифицировавшихся направлений можно выделить логическое программирование (см. интересную работу Пospelова [5]), нейронные сети [6] и мультиагентные системы [7].

В 1950 году Алан Тьюринг [8] сформулировал принцип идентификации машинного интеллекта, который вошёл в историю как «тест Тьюринга» (ТТ). Тест предполагает, что человек (тестер) должен определить, кто из его собеседников является машиной; если он может идентифицировать таковую с вероятностью, не превышающей простое статистическое распределение, она считается прошедшей тест, а следовательно, мыслящей.

До настоящего времени, несмотря на кажущуюся простоту теста, ни одна машина или программа не прошла его.

ТТ вызвал и продолжает вызывать критические атаки. Наиболее серьёзными аргументами кажутся соображения о логической связи теста и теоремы Гёделя о неполноте [9], а также предполагаемая неспособность концепции, лежащей в основе теста, справиться с проблемой *qualia*. Последний термин обозначает психические образы или переживания, к которым предположительно закрыт доступ «другим сознаниям»: видение цвета, ощущение боли и т. п. Согласно определению Н.С.Юлиной, «в общей форме можно сказать, что квалиа есть то, каким образом что-то выглядит для нас, кажется нам, в каком качестве оно предстает перед нами» [10, С. 39]. Вопрос о *qualia* уже довольно долго разделяет философов аналитической традиции на две группы: (условно говоря) «бихевиористов», настаивающих на иррелевантности *qualia* для теории значения (Витгенштейн [11, № 257 и далее] и последователи [12]), с одной стороны, и более традиционно ориентированных «философов сознания» (Сёрл [13], Перри [14]) часто именно в *qualia* усматривающих суть последнего, а не в формальных правилах и операциях с символами, – с другой.

Сравнительный анализ «измов»

Попытаемся теперь обобщить различные позиции относительно необходимых и достаточных условий интеллекта (мышления, сознания – пусть пока они будут синонимами). В качестве таких мы можем рассматривать альтернативно: (1) культуру, вслед за Ильенковым [16, 18] ↔ (2) естественное или искусственное воплощение вычислительной программы, манипулирующей символами (Деннет, Хофштадтер [19, 20]), (3) биохимию мозга (Сёрл [13, 15], Дубровский – по крайней мере, как его концепция представлена в «Проблеме идеального» [17]*). (1) и (3) можно представить как разновидности субстанциализма. Добавим еще одно измерение в виде различия холизма (акцент на социальном целом) и индивидуализма и получаем:

	Субстанциализм	Функционализм
Индивидуализм	(3)	(2)
Холизм	(1)	?

Позицию, обозначенную знаком вопроса, сформулируем в конце статьи.

Возражение против (1) и (3): что значит быть функцией субстрата? Сам субстрат, каким бы он ни был, есть, или по крайней мере понимается в рамках современной научной картины мира как определённая структура. Тогда мышление – это функция социальной, или атомно-молекулярной, или ещё какой-нибудь структуры.

* В более поздней работе в связи с критикой Сёрла Дубровский объявляет себя сторонником функционализма, однако последний видит «в качественном разграничении отношений функциональных и физических (с учетом необходимой связи первых со вторыми), в отрицании редукции функционального к физическому, в обосновании особого типа каузальности и закономерностей, не сводимых к физическим, что имеет принципиальное значение для исследования самоорганизующихся систем (где главная роль принадлежит расшифровке кодовых, т. е. функциональных, зависимостей). Эта суть выражается принципом воспроизводимости одной и той же функции на различной субстратной основе и принципом инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя» [21, С. 67]. Мне, честно говоря, пока не ясно, как эта установка сочетается с мыслями Давида Израилевича об уникальности мозга как субстрата сознания [17, С. 141, 147–148].

И тогда любое утверждение эксклюзивности структуры определённого типа в качестве претендента на роль субстрата ментальных событий очевидно несёт печать догматизма или же оно должно быть солидно эмпирически обосновано, что, конечно же, выходит за пределы компетенций философии.

Позиция (2) Деннета, по-видимому, состоит в том, что мышление есть программа, осуществляемая в мозге, но могущая быть реализована в любом субстрате (уже приведённая выше аналогия с полётом). Однако, согласно Беннету и Хекеру, локализация мышления в мозге приводит (в т. ч. и значительную часть нейрофизиологов) к своего рода *неокартезианству*, когда роль субстанций выполняют тело и мозг, и при этом ментальные предикаты приписываются только последнему. Однако знает, верит, теряет сознание и падает в обморок именно человек (животное), а не мозг. Да, это всего лишь «внутренняя грамматика» языка, но она задаёт онтологию. Можно сказать, что в случае с потерей сознания употребление «я» – лишь языковая конвенция: на самом деле речь идёт о неполадках в мозге. Но можно ли сказать, что «знать» и «думать» – это тоже предикаты мозга?

Беннет и Хекер интерпретируют Витгенштейна бихевиористски: знание есть его проявление в поведении. Насколько такая интерпретация справедлива, я надеюсь, станет ясно из дальнейшего изложения. Для этого необходимо обсудить понятие интенциональности, введённое в аналитическую традицию ученицей Витгенштейна Г.Э.М.Энскомб [22] и развиваемое в дальнейшем Сёрлом [23, р. 77–90].

Итак, позиция (3) тесно связана с концепцией интенциональности. Сознание – не столько содержание, сколько направленность на предмет, или, как её интерпретируют некоторые англоязычные авторы, *aboutness*. Согласно Сёрлу, сознание производится биологическим субстратом мозга. Следовательно, главная работа последнего – производство интенциональных состояний, основа которых – в биологической чувствительности и активности.

Интенциональные состояния тогда – в этой интерпретации – занимают своё онтологическое место рядом с *qualia*, становясь феноменами субъективной реальности, полностью не выразимыми в языке (как боль, цвет и т. п.). То есть я сначала на собственных состояниях учусь тому, что значит «знать», «полагать», «сомневаться»,

а потом уже по аналогии приписываю эти предикаты другим. Тогда должно быть некоторое «состояние сомнения», в которое входит мозг и которое сопровождается «чувством сомнения», находящимся на стороне qualia. Причиной сомнения могут быть какие угодно обстоятельства внешнего мира, их следствием должно быть состояние сомнения, а его следствием – чувство сомнения. Полная аналогия с болью: я знаю, что это такое, по своим ощущениям и догадываюсь, что другим бывает больно, по их поведению. Правда, Витгенштейн активно оспаривал такую концепцию боли [6, № 257 и далее], но дело даже не в этом. Боль – состояние не интенциональное: оно в себе содержит свой собственный предмет. А сомнение – всегда «сомнение в том, что...». Необходимо предполагается некоторый предмет сомнения и обстоятельство, которое делает его сомнительным. Возникает цепочка: (а) факт + фальсифицирующее его обстоятельство → (b) состояние мозга → (c) чувство сомнения.

Попробуем разобраться, чем с точки зрения «глубинной грамматики» отличаются выражения «я в сомнении» и «мне больно». Если следовать рассуждениям Сёрла, значением высказывания «я в сомнении» должны быть (b) или (c). Если мы говорим в первом лице, аналогия с болью может быть продолжена: я говорю: «Моё сомнение», – и подразумеваю соответствующее состояние моего мозга или «внутреннее» ощущение. Но что мы подразумеваем, когда говорим: «Его сомнение» или «Он сомневается»? Мы делаем вероятностное умозаключение? Кто-то может сказать: но ведь когда мы говорим: «У него бронхит», – мы тоже подразумеваем воспаление бронхов, о котором догадываемся по внешним признакам. Значит, наши суждения об интенциональных состояниях других суть сплошь гипотезы?

Посмотрим, может быть сама идея ИИ поможет нам в концептуальном решении этой проблемы. Представьте себя на месте конструктора искусственного «мозга», перед которым стоит задача научить машину сомневаться. У вас есть комбинация (а), которую ей предстоит воспринять и оценить; вы не знаете, способны ли в принципе заставить её испытывать (с) и насколько это вообще важно, а вот (b) – это как раз то, что и составляет вожделенное решение. Предположим, что техническую задачу восприятия и идентификации машиной действительного положения дел вы решили. Вам необходимо получить от неё сигнал полной решительности

(например, загорающуюся зелёную лампочку), если оцениваемые обстоятельства не оставляют места для сомнений, и сигнал сомнения (жёлтая лампочка), если имеющихся данных недостаточно для принятия определённого решения. Для большей реалистичности этого мысленного эксперимента предположим, что вы работаете в условиях ограниченного финансирования.

У вас может появиться искушение создать разветвлённую нейронную сеть и моделировать в ней состояние человеческого мозга, соответствующее сомнению, всякий раз, когда к тому располагают оцениваемые обстоятельства, так чтобы только через эту процедуру включалась жёлтая лампочка. Но в этом случае финансово ответственный участник вашей команды наверняка укажет вам на неоправданное расходование выделенных средств и будет прав. Да и зачем может быть нужно такое моделирование – чтобы воспроизвести (с)? Но вы никогда не узнаете, «почувствовала» ли машина своё чувство сомнения. Гораздо дешевле и разумнее, скажут вам, написать программу, основанную, например, на какой-либо «нечёткой» или «субъективной» логике, которая позволит машине включать ту или иную лампочку в зависимости от вероятностной оценки предлагаемых обстоятельств. Но тогда, возразите вы, точно так же можно имитировать и «болевое поведение», программно заставляя машину включать определённую лампочку при наличии соответствующего раздражителя. Более того, актёр, изображающий испытывающего боль персонажа, сам её, скорее всего, не испытывает... Хорошо, а если актёр играет сомнение – в чём на самом деле состоит его актёрская задача? Он должен правдоподобно имитировать «сомневающееся поведение». Значит ли это, что и сам он испытывает сомнение своего героя по ходу пьесы? Если нет, то бихевиористский принцип «сомнение есть сомневающееся поведение» оказывается под ударом.

Известно рассуждение Витгенштейна о «грамматике боли»: если бы не было «болевого поведения», то скорее всего было бы невозможно научить ребёнка правильно использовать слово «боль» [11, № 257]. Можно ли научить кого-либо сомневаться, если не существует «сомневающегося поведения»?

Вернёмся к «сомневающейся» машине. Предположим, что между её рецепторами, воспринимающими сомнительную ситуацию (а), и «жёлтой лампочкой сомнения» мы поместили сложней-

шую нейронную сеть, способную с максимальным приближением воспроизвести состояние человеческого мозга в момент сомнения. В каком случае машина должна включить это состояние? Очевидно, когда её рецепторы сообщат о положении дел, не позволяющем сделать желаемый вывод или принять желаемое решение с достаточно высокой степенью вероятности / обоснованности. И тогда на основе анализа входящих данных машина запустит программу, которая в свою очередь определит наличие оснований для сомнения и... переведёт сложнейшую нейронную сеть в состояние, соответствующее «состоянию сомнения» человеческого головного мозга. А уже наличие этого состояния станет основанием для включения жёлтой лампочки. Не похоже ли это на странную конструкцию самолёта, который после включения двигателей начинал бы хлопать крыльями, подражая взлёту голубя?

Сторонник Сёрла может сказать, что включение нейронной сети в технологическую цепочку необходимо, если мы хотим моделировать именно сознательное сомнение, а не его автоматическую имитацию, поскольку именно её состояние и есть необходимая онтологическая основа интенционального состояния, а следовательно, и сознания как такового. Но тогда резонен вопрос: если эта онтологическая основа сомнения на самом деле не необходима в случае с машиной (жёлтую лампочку – «сомневающееся поведение» – может включить сама управляющая программа), то почему мы решили, что она необходима сомневающемуся человеку?

Однако напрашивающееся в этом пункте возвращение к бихевиористскому тезису «сомнение есть сомневающееся поведение» уже заблокировано шахом, поставленным ему аргументом от актёра, способного сыграть сомнение так же, как он играет боль, не испытывая её на самом деле.

Другое возможное возражение технологического свойства: нейронная сеть не «вводится в состояние» некоей программой – она и есть эта самая «программа сомнения», только существенно более сложная. Но что это меняет концептуально? И зачем такие сложности, если лампочку можно включить значительно более простыми программными средствами?

В действительности наша проблема в её правильном концептуальном выражении состоит в другом. А именно в том, что там, где один человек усомнится, другой будет слепо верить, а

третий... тоже слепо верить, но в прямо противоположное и т. д. Если же мы построим два или более экземпляра сомневающейся машины, основываясь на простой технологии: рецептор → программа → лампочка, то они скорее всего будут завидным образом солидарны в выражении своих сомнений в сходных обстоятельствах. А ведь именно «свободу мышления», «творческий подход к оценке проблемного поля» и т. п. мы и рассматриваем в наших онтологических презумпциях как сущностные характеристики собственно человеческого сознания в отличие от управляющих программ всевозможных автоматов. И вот в этом пункте сторонник «мышления мозгом» должен встать «во весь свой рост невероятный» и провозгласить: так вот за что ответственны сложнейшие комбинации нейронов головного мозга! У разных людей они хранят различные горизонты знаний и опыта, бессознательные комплексы, обуславливают их принадлежность к различным психоэмоциональным типам, и всё это вместе предопределяет различные интенциональные состояния разных людей в одинаковых обстоятельствах. И поклонников этой в общем-то естественнонаучной – парадигмы объяснения не смущает такое концептуальное соображение: если нейронная модель помогает нам докопаться до причин индивидуальных различий в поведении и интенциональных состояниях, то... какая же это свобода? Свобода гражданина NN «сомневаться или не сомневаться» в моих глазах тогда состоит исключительно в моей досадной неосведомлённости относительно сложного комплекса причин, которые в конечном счёте предопределяют его выбор.

Но я не хотел бы здесь концентрироваться на защите свободы как фундаментальной человеческой ценности, тем более, что история знала авторитетных мыслителей, готовых покончить со «вздорной побасенкой о свободе воли». В конце концов, это не более, чем ещё одна онтологическая презумпция относительно человека. Гораздо интереснее следовать со всем возможным упорством за нашими основными путеводными ценностями: простотой и достаточностью концептуального воспроизводства возможных ситуаций.

Что сделает любой, даже не самый продвинутый программист, если его попросить построить два или более «сомневающийся» автомата, которые в сходных обстоятельствах выбирали

бы различные интенциональные состояния? Правильно, в несложную программу, управляющую цветом лампочки, он добавит рандомизатор – генератор случайных значений. И тогда с высокой степенью вероятности там, где один автомат усомнится жёлтой лампочкой, другой зажжёт зелёный свет святой веры. А теперь представим себе, что наличие другого с его (случайным?) интенциональным состоянием является важной составной частью проблемного поля первого автомата. То есть, его рецепторы воспринимают, а управляющая программа оценивает не только «Верно, что p », но и «Верно, что p , но B в этом сомневается». Предположим также, что между автоматами A и B существует некий языковой интерфейс, и каждый из них предопределён к преследованию некоторой цели с использованием в том числе ресурсов другого и при этом способен к подбору средств её достижения методом проб и самообучения на ошибках. Разве это не является достаточным описанием человеческой коммуникационной ситуации, в контексте которой только и имеют смысл такие интенциональные состояния, как «знание», «сомнение», «вера» и т. п.? Если это так и человеческий тип коммуникации в принципе воспроизводим машинами при указанных условиях, то интенциональные состояния – это не состояния мозга или осуществляющейся в нём программы. Более того, это и не модусы поведения, чем искушают возможные бихевиористские интерпретации. Это *модальности*, составляющие специфические *логические структуры* различных *коммуникационных ситуаций*.

Свободными в своей вере и своих сомнениях нас делают вовсе не нейронные сети, а коммуникационные ситуации.

Гипотеза ИИ, избавляя формулировки проблемы от антропоморфности и психологизма, обнажает её структурно-логический каркас и позволяет тем самым увидеть решение в его концептуальной простоте: слова «знание», «мышление», «сомнение» и т. п. обозначают не более и не менее, чем взаимно определяемые позиции акторов в логической структуре той или иной коммуникационной ситуации. Мозг, компьютеры и другие естественные и искусственные «дивайсы» необходимы акторам для правилосообразного функционирования, но недостаточны для того, чтобы знать, мыслить или сомневаться. Такую интерпретацию можно было бы

обозначить как *коммуникативный функционализм*, если бы не тяжеловесность этого термина. Возможно, со временем обнаружится лучшее название.

Литература

1. *Иванов Д.В.* Функционализм. Метафизика без онтологии. // Эпистемология и философия науки. 2010. № 2.
2. *Kim, Jaegwon.* Philosophy of Mind. Brown Univy, Westview Press A Subsidiary of Perseus Books, L.L.C, 1998.
3. <http://www.scribd.com/doc/45344182/Dennett-vs-Searle>.
4. *Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Hacker, John Searle.* Neuroscience and Philosophy. Brain, Mind, and Language. N.Y.: Columbia Univ. Press, 2007.
5. *Поспелов Д.А.* Десять «горячих точек» в исследованиях по искусственному интеллекту // Интеллектуальные системы (МГУ). 1996. Т. 1. Вып. 1–4. С. 47–56.
6. *Hopfield J.J.* Neural networks and physical systems with emergent collective computational abilities // Proc. NatL Acad. Sci. USA. Vol. 79. P. 2554–2558. April 1982. Biophysics.
7. *Mathias Scheutz, Virgil Andronache.* The Apoc Framework for the Comparison And Evaluation of Agent Architectures // Proceedings of Aaai Workshop on Intelligent Agent Architecture. 2004. P. 66–73.
8. *Turing A.M.* Computing Machinery and Intelligence // Mind. (49)1950. P. 433–460.
9. *Lucas J.R.* Minds, Machines and Gödel // *Minds and Machines* / Ed. Alan R. Anderson. Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall, 1964. P. 14.
10. *Юлина Н.С.* Головоломки проблемы сознания. М., 2004.
11. *Wittgenstein L.* Philosophical investigations. Oxford: Blackwell, 1968.
12. *Норман Малколм.* Состояние сна. М.: Прогресс, 1993.
13. *Searle J.* Minds, Brains, and Programs // Behavioral and Brain Sciences. (3)1980. P. 417–457.
14. *Perry J.* Knowledge, Possibility and Consciousness. The MIT Press Cambridge (Mas.); L.: England, 2001.
15. *Searle J.* Intentionality. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.
16. *Ильенков Э.В.* Об идолах и идеалах. Киев: Час-Крок, 2006.
17. *Дубровский Д.И.* Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002.
18. *Ильенков Э.В.* Проблема идеального // Вопр. философии. 1979. № 6–7.

19. *Douglas Hofstadter*. Reflections on Searle // Hofstadter and Dennett (eds.). *The Mind's I*. N. Y.: Basic Books, 1981. P. 373–382.
20. *Daniel Dennett*. *Brainchildren, Essays on Designing Minds*. MIT Press and Penguin, 1998.
21. *Дубровский Д.И.* Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007.
22. *Elizabeth Anscombe*. *Intention*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1957.
23. *John R. Searle*. *Consciousness and Language*. Berkley: **Univ. of California**, 2002.