

ПРОСВЕЩЕНИЕ 2.0* ИНТЕРВЬЮ С ТОМАСОМ МЕТЦИНГЕРОМ

Томас Метцингер – профессор, директор проекта MPE и исследовательской группы MIND. Майнцский университет имени Иоганна Гутенберга. Deutschland, D-55099, Mainz, Philosophicum, Jakob Welder-Weg; e-mail: phljrml@yandex.ru

Для цитирования: Просвещение 2.0. Интервью с Томасом Метцингером // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 144–157.

От редакции

Работы Томаса Метцингера располагаются на передовой междисциплинарных исследований, где пересекаются такие дисциплины, как философия сознания и когнитивные нейронауки. В его сочинении «Быть никем» (Being No One) энциклопедический охват философской литературы о сознании сочетается с превосходным владением материалом по новейшим нейробиологическим исследованиям. Здесь Метцингер новаторски пересматривает сам словарь, при помощи которого ранее формулировалась проблема сознания. Хотя достижения когнитивной нейронауки последних двадцати лет в значительной мере способствовали возрождению интереса к проблемам сознания среди философов, многие все же утверждали, что сознание не может быть редукционистским образом объяснено когнитивными нейронауками. Некоторые же настаивают на «тайне» сознания, которая не может быть объяснена без остатка, утверждая, что у нейронаук недостаточно ресурсов, чтобы разобраться с «трудной проблемой» возникновения субъективного сознания от первого лица из несознательных нейрофизиологических процессов. В приведенном ниже интервью Метцингер рассказывает не только о том, как он трактует эти проблемы, прибегая к новым концептуальным ресурсам, способным залатать этот якобы непреодолимый «зазор в объяснении» (explanatory gap); но также о том, как новые идеи (например, центральное для его теоретической системы понятие «феноменальной Я-модели») могут повлиять на личный и социальный опыт бытия человеком.

* Печатается с любезного разрешения журнала «Collapse». Перевод выполнен по изданию: Enlightenment 2.0 (Interview with Thomas Metzinger) // Collapse. 2009. Vol. V: The Copernican Imperative. P. 187–215.

* * *

Д. Вил: В начале работы «Быть Никем»¹ критикуется тенденция к «самонадеянному кабинетному теоретизированию» в рамках того, что вы называете «аналитическим схоластицизмом» в философии сознания – традиции, которая, согласно вашим обвинениям, «игнорирует как феноменологические ограничения от первого лица, так и эмпирические ограничения от третьего лица при создании какого-либо базового понятийного инструментария». Соответственно, подобные нео-схоластические «кабинетные философы» вместо того, чтобы принимать в расчет эмпирические ограничения, накладываемые на формирование понятий, скорее предпочитают оговариваться, что именно наш здравый смысл или «до-философские» интуиции должны «служить мерилем удовлетворительного объяснения»². Хотя вы и согласны, что такие интуиции «стоит принимать всерьез», вы презрительно относитесь к идее, согласно которой в философии сознания они должны играть роль *explanans*, нежели *explanandum*; вы подчеркиваете, что может оказаться так, что «наши лучшие теории сознания окажутся радикально контр-интуитивными», предоставив «новый вид знания о нас самих, которому большинство из нас просто не сможет поверить». Хотя вы полагаете, что «никто никогда не утверждал, что фундаментальное расширение нашего знания о самих себе должно оказаться *интуитивно* правдоподобным», к сожалению, все же многие философы сознания продолжают вести себя так, будто ситуация именно такова. Дэниел Деннет недавно охарактеризовал работу философов сознания так, «будто их грубым интуициям отведено место не просто *аксиом конкретного исследования*, но *истин*, которые, более того, непоколебимы». В то время как в большинстве наук «немного ценится больше, чем контринтуитивный результат» (учитывая, что он «предоставляет нам нечто удивительное и подталкивает нас пересмотреть наши зачастую принимаемые по умолчанию предпосылки»), в философии сознания контринтуитивный результат «обычно равносителен опровержению»³.

В вашей же работе вы не удовлетворяетесь переворачиванием такого порядка приоритетов, рассматривая интуиции и понятия обывателей и философов, почерпнутые из здравого смысла, в качестве *explanandum*, нежели *explanans*; также вы намерены объяснить, почему столь крепко осевшие интуиции и вытекающий из них философский консерватизм «в конечном счете укоренены в репрезентационалистской структуре сознающего ума». Таким образом, для вас объяснение сознания и субъективности – не просто проблема «изменения нашего способа говорения [о них]», но и изобретение понятийно убедительных связей субперсонального и персонального уровней описания, которые правдоподобны *эмпирически*, нежели *интуитивно*. Можем ли мы обсудить, что включает в себя этот проект «междисциплинарной философии»? Какого рода «эмпирические ограничения» направляли формирование вашего собственного понятийного инструментария?

Т. Метцингер: Дэниел Деннет, конечно, прав: во многих примерах добротной, профессиональной аналитической философии сознания можно

¹ Metzinger M. Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity. Cambridge (Mass.), 2004. P. 1–3.

² Thornton T. Wittgenstein on Language and Thought. Edinburgh, 1998. P. 1.

³ Dennett D. Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness. Cambridge (Mass.), 2006. P. 34.

обнаружить некую обесценивающую установку; зачастую она препятствует прогрессу просто в силу своей консервативности, без какого-либо независимого аргумента в пользу последнего. Возможно, для этой установки существуют более глубокие эволюционные основания. (Совершенно очевидно, что наши мозги – это «моторы связности» (*coherence engines*), которые неустанно максимизируют связность нашей внутренней модели реальности, при этом зачастую жертвуя достоверностью в пользу краткосрочного функционального соответствия; степень интуитивности мысли, таким образом, определяется «доброкачественностью» этого связывания»). Однако точно также для этой установки имеются основания в истории и культуре аналитической философии, которая, надо отметить, в прошлом сама была революционным предприятием, ярким выпадом против академической претенциозности и самовлюбленного обскурантизма. Далее я не хочу говорить об этих основаниях, но отмечу очевидное: без надобности разглагольствовать в «революционном» тоне и культивировать контринтуитивные интерпретации эмпирических данных, дабы добиться некоего инфоповода (стратегия, которую можно обнаружить в нейронауке) – также не решение. Это может оказаться лишь очередной банальностью.

Наши ресурсы ограничены. Моя интуиция (!) такова, что в эти воодушевляющие времена нам не стоит тратить *слишком* много времени и сил на выяснение того, каков же *на самом деле* тот тип идеальных отношений, в которых должны находиться философия сознания и, скажем, нейронауки, когнитивные науки или ИИ. Я полагаю, что в данную историческую эпоху философия может достичь дальнейшего познавательного прогресса, если она будет частично встроена в междисциплинарные исследовательские программы, следуя стратегии, которую один из моих лучших критиков, Джош Вайсберг, назвал «методом междисциплинарного удовлетворения ограничений» (*MICS*)⁴. Отчасти эта идея заключается в самоограничении, фокусировке на интересующем нас феномене действительного мира за счет использования всех доступных источников информации, предлагаемых каждой отдельной дисциплиной, исследующей человеческий ум; эта процедура требуется для существенного сжатия пространства возможных решений. Тогда можно будет понять, изменят ли эмпирические результаты – в ходе данного исторического периода – некоторые из глубоко осевших в нас теоретических интуиций. Возможно, тогда мы будем лучше понимать, как наши интуиции эволюционировали с самого начала; что на самом деле суть понятия; почему только отдельные, изначально адаптивные, формы самообмана стали настолько устойчивыми, что проникли в философию и науку. Или даже понимать то, какие успешные стратегии в сообществах приматов или в мире наших [более далеких] предков позволили консерватизму и банальности стать неоспоримыми. Скажем, нас интересует сознание, точнее, более частная проблема – непонятнейшее самосознание. Для рассмотрения этой проблемы нам не стоит подниматься на уровень формальной семантики или модальной логики – делая явными *модальные* интуиции, которые сами

⁴ Англ. «method of interdisciplinary constraint satisfaction». См.: Weisberg J. Consciousness Constrained: A Commentary on Being No One // *Psyche*. 2005. Vol. 11 (5). P. 1–22, а также: Metzinger T. Reply to Weisberg: No Direction Home – Searching for Neutral Ground // *Psyche*. 2006. Vol. 12 (4). P. 1–6. Эти статьи, как и материалы симпозиума по «Быть Никем», можно найти на <http://psyche.cs.monash.edu.au/>

обладают эволюционной историей. Также бесполезно исследовать социо-исторические обстоятельства, обусловившие то, как мы сегодня говорим о своих умах. Вместо этого было бы уместно попытаться изобрести новую форму философствования, которая была бы частично определена данными и которая осуществлялась бы философами, не просто *говорящими* о «методах от первого лица», но *по-настоящему* феноменологически подкованными.

ДВ: Создание инфоповодов с помощью контринтуитивных интерпретаций результатов эмпирических наук действительно было бы «банальностью». Однако львиная доля современного естествознания просто *не нуждается* в намеренной «культивации» интерпретаций, дабы вынести на поверхность их «контринтуитивную» природу. Хотя бы потому, что оно исследует аспекты реальности, к которым у наших эволюционных предков не было никакого доступа, и в отношении которых развитие каких-либо «интуиций» не является репродуктивно выгодным. Конечно, вы серьезно разбираете этот момент в «Быть Никем» со стороны возможного эволюционного происхождения того, что вами названо «наивно-реалистическим само-непониманием (*self-misunderstanding*)». «Я-модельная теория субъективности», которую вы формулируете, не просто «радикально контринтуитивна» для нашего времени – будто она является тем, с чем нельзя примириться лишь поначалу, но чему в конечном счете суждено полностью осесть в культуре – но, как вы настаиваете, она с необходимостью *навсегда* останется контринтуитивной. «Даже если все убеждены в данной теории на уровне размышлений, – пишете вы, – все же ей не быть тем, во что *возможно* поверить»⁵. Вы настаиваете, что мы никогда не сможем интуитивно поверить в тот факт (или должным образом усвоить, интернализировать его), что «Я», коим каждый из нас себя полагает, *на самом деле не существует*.

В связи с этим вас также часто обвиняли в культивации неоправданно «радикальных» или «контринтуитивных» интерпретаций эмпирических результатов. Конечно, нередко наука совершает открытия, не адекватные нашим обыденным или интуитивным концепциям (*folk-conceptions*) вещей и радикально их пересматривающие. В частности, хотя наши интуитивные концепции пространства и времени претерпевали фундаментальные перевороты, все же нечасто говорят, что пространства и времени *не существует* (даже если некоторые авангардные физики склонны делать именно такие заявления)⁶. Скорее, обычно говорят о том, что пространство и время – не суть то, что мы и прежняя наука привыкли о них думать. Таким образом, ожидаемое и в какой-то мере неизбежное возражение на ваш тезис («в мире не существовало такой вещи, как Я: никто никогда *не был* Я и *не имел* такового»)⁷ состоит в том, что все-таки вы преувеличиваете. Ваши аргументы склоняют к менее строгой, *ревизионистской* позиции в отношении Я, нежели к сильной *элиминативистской*, которая обозначена в заглавии вашей книги.

В таком случае, почему вам кажется необходимым настаивать на том, что Я *не существует*, а не на том, что Я есть *не то, что мы думали о нем*? Почему мы не можем думать об этом проекте как о проекте ревизии и переопределения? Как о замене наших фолк-психологических интуиций обогащенным

⁵ Metzinger T. Being No One. P. 567.

⁶ См.: The View from Nowhen: An Interview with Julian Barbour // Collapse. 2009. Vol. V: The Copernican Imperative. P. 73–118.

⁷ Metzinger T. Being No One. P. 1.

понятийным аппаратом, предоставленным когнитивными нейронауками? Или же как о разработке новых, лучше информированных, научно обоснованных интуициях? Можете ли вы рассказать об онтологических ограничениях, вынуждающих скорее элиминировать, нежели пересматривать идею «Я», заменяя ее теоретическим объектом, называемым вами «феноменальной Я-моделью»?

ТМ: На многие из ваших (очень хороших) вопросов у меня нет готового, официального ответа. Во-первых, если вам от этого станет легче – а я полагаю, что станет – отвечу по поводу ревизионизма и некоей более слабой формы самости. Название «Быть Никем» было призвано затронуть множество различных аспектов одним жестом, и оно уж точно не касалось такой тривиальной и неоригинальной идеи, согласно которой Я – это не субстанция. Об этом говорил Юм, об этом говорил Кант, а буддийская философия сознания говорила об этом задолго до них. Сегодня лишь немногие поддерживают этот онтологический тезис. Более того, исходя из целей научной психологии и нейронаук, нет нужды прибегать к онтологическому допущению «некоего» Я. Утверждаю: все, что нас интересует, может быть понято на уровнях описания репрезентаций, функций и динамики; с моей точки зрения, в этом нет ничего особо поразительного. Понятие «некоего» Я просто не является необходимым компонентом объясняющих теорий. Мы способны предсказывать все, что считаем нужным, а также достигнуть такого уровня знания, какой нам требуется, за счет более экономного понятийного каркаса. Например, в рамках заданного здесь контекста «Я» может быть заменено такими более простыми идеями, как «феноменальная Я-модель», «теория Я-модели» или «минимальная феноменальная самость»⁸. При этом в таких контекстах, как литература, искусство или повседневная коммуникация мы можем продолжать использовать понятие «Я», дабы стимулировать наши ментальные модели реальности и придавать им такие формы, которые мы находим привлекательными.

Однако поскольку самость, в конечном счете – это форма феноменального содержания, нам стоит отнестись к феноменологии всерьез. Последняя, в свою очередь, *действительно окажется* картезианской – факт, выражающийся в том, что я называю «интуицией субстанциальности». Мы действительно *переживаем* себя в качестве онтологически автономных, неделимых сущностей; как нечто такое, что способно «удерживаться в существовании» само по себе и при этом достоверно *знать* об этом существовании, поскольку каким-то (с трудом поддающимся пониманию) образом это нечто «бесконечно близко к себе». Если мы снова попросту займем обесценивающую установку, или попытаемся быть пайньками и не слишком усугублять ситуацию, – говоря, к примеру, что произошла подмена тезиса, а затем предлагая какую-нибудь более слабую идею феноменального «Я», – мы упустим тот факт, что сама *феноменология* является в корне субстанциалистской. Разумеется, феноменология субстанциальной самости не оправдана эпистемически, но именно в такую форму естественно эволюционировало феноменальное содержание. И к ней следует относиться серьезно, чем я и попытался руководствоваться. Обесценивающие подходы на это неспособны. Феноменальные Я суть не партикулярии, элементы или индивидуальные сущности,

⁸ См.: *Blanke O. Metzinger T. Full-Body Illusions and Minimal Phenomenal Selfhood // Trends in Cognitive Sciences. 2009. Vol. 13 (1). P. 7–13.*

но динамические процессы, создающие локально супервентные формы сознательного содержания.

ДВ: Разумеется, вы не просто воспроизводите давно известное утверждение о не-субстанциальности Я: как вы подчеркиваете, Юм, Кант, Ницше и даже буддизм уже научили нас этому. Многие философы, включая таких ваших критиков, как Дэн Захави⁹, без проблем это признают. Но они делают это только для того, чтобы затем заключить: Я – это скорее процесс, нежели субстанция. Именно посредством такого переопределения Я избегают более сильного (и гораздо более интересного) тезиса: Я не существует. Очевидно, что вы не удовлетворяетесь таким переопределением. Если бы «Быть Никем» лишь переопределяла феноменальное Я как динамический процесс, речь шла бы просто об ином описании, а не об основании для элиминации. Поэтому ваш аргумент скорее заключается в том, что переживаемое на уровне феноменального содержания Я есть эффект, сгенерированный нефеноменальными, субперсональными процессами. Следовательно, Я не может быть тождественно самим этим процессам, поскольку при таком раскладе содержание на уровне представляющего (*representandum*) смешивается со своим представляемым (*representatum*). Возможно поэтому переопределять Я как «процесс» не более легитимно, чем называть его «субстанцией». Вы согласны, что именно это отличает ваш тезис от более привычного тезиса о «Я-как-процессе», так полюбившегося многим?

ТМ: Мне кажется, что за прочтение «Я-как-процесса» хватаются (хотя я сам предложил такое в самом первом параграфе *Быть Никем*), возможно, лишь потому, что такая формулировка овеяна модным «нарративным» ореолом – и это, в свою очередь, открывает дорогу тому, что мой замечательный британский аспирант (немного эксцентричный, хотя при этом я многому у него научился) недавно назвал «континентальным джазом». (Отныне я постоянно пользуюсь этим техническим термином!) Но нет никакого рассказчика, нарратора – лишь лишенная Я динамическая самоорганизация. И если Я – это все же процесс, то в лучшем случае очень скачкообразный и фрагментарный: он завершается каждую ночь, во время глубокого сна без сновидений. Очевидно, что нас пробуждает не некий трансцендентальный техник субъективности, нажимающий на кнопку перезагрузки в нашем мозге, ибо не существует субперсонального «рассказчика» или «автора», управляющего сознательным Я. Мы нуждаемся в добротной, современной нейрофеноменологии, которая снабдит нас новым понятийным инструментарием; которой движет не исключительно идеологический антиредукционистский ресентимент, но которая хорошо информирована и исторически, и эмпирически. Это крайне непростой вызов.

Однако меня самого можно справедливо обвинить в потакании этой болтовне о «процессе». Процесс – это цепочка событий; события же, грубо говоря, – реализации свойств в данной области, на определенном пространственно-временном срезе. Покуда мы остаемся на уровне описания репрезентаций, мы можем различать содержание самого процесса (как абстрактное свойство), его носителя (конкретную нейрональную динамику) и реализованные параллельно им феноменальные свойства. (Шумэйкер и другие на моем месте сказали бы – феноменальное «качество»; но я часто использую выражение «феноменальное содержание», чтобы отличить его от интенционального

⁹ См.: Zahavi D. Being Someone // *Psyche*. 2005. Vol. 11 (5). P. 1–20.

содержания как такового). «Самость» – как раз такое феноменальное свойство. Но заметьте, что даже различие посредника и содержания не является необходимым, поскольку его тематизация зависит от выбранной теории ментальных репрезентаций. Наиболее эмпирически правдоподобные из них (такие, как коннективистская модель репрезентации) демонстрируют, как содержание *напрямую* может быть реализовано в физике носителя: например, в прочности целой сети самих синаптических связей, которые устанавливаются между отдельно взятыми единицами. В данном случае сама связность делает всю работу за нас, нам же остается выбор интересующих нас абстрактных свойств посредством мириад формальных инструментов: разделов векторного пространства активации, точек в весовом пространстве, траекторий и т.д. Моя собственная позиция такова: доступное в интроспекции феноменальное содержание – лишь незначительное подмножество всего интенционального и репрезентационалистского содержания, которое генерируют и используют системы, подобные нам самим. Другими словами, оно является той незначительной долей, которая локально определена, поскольку зависит от микрофункциональных свойств, реализованных нейрокоррелятами сознания. Сознание находится в мозге, но значительная часть актов познания (*cognition*) – все же нет; и если это не кажется убедительным, следует ознакомиться с книгой Энди Кларка «Расширяя ум»¹⁰.

Моя статья для *Trends in Cognitive Sciences*, написанная совместно с Олафом Бланком¹¹, базируется на наших собственных экспериментальных разработках, призванных воссоздать внетелесный опыт (*out-of-body experience*) в здоровых индивидах. В статье представлена структура *простейшей* формы самости, обладающей сознанием. Самосознание находится в мозге, однако значительная часть познания, имеющего Я в качестве своего коррелята, определенно нет. В частности, агентность не является необходимым условием существования сознающей самости, однако самолокализация во времени (присутствие) и в пространстве (телесность), а также идентификация (с транспарентным содержанием образа тела) суть три ее решающих аспекта. Так, если я говорю о «процессе», я подразумеваю скачкообразную нейрональную динамику, которая может реализовать и функционально интегрировать указанные выше свойства. Существование содержания еще не подразумевает, что существует *согласованность* (*reference*). Субъективный аспект субстанциальности в этом процессе репрезентации может оказаться полным ее искажением, при этом исключительно феноменального характера.

<...>

ДВ: В своем тексте «Эмпиризм и философия сознания» Уилфред Селларс утверждает, что положения элиминативистского толка – например, «физические объекты бесцветны» – должны быть истолкованы не как нечто, производящееся изнутри рамки здравого смысла или манифестного образа (*manifest image*), но скорее как *оспаривающее само наличие рамки как таковой*¹². Соответственно, можно ли толковать ваше утверждение «Я не существует» как неотъемлемую часть более общей постановки под вопрос манифестного образа? И если да, что еще стоит из него исключить? В конце

¹⁰ Clark A. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*. Oxford, 2008.

¹¹ См. сноску 9.

¹² Sellars W. *Science, Perception and Reality*. Atascadero (CA), 1963. P. 172–173.

концов, кажется странным, что только с нашим фолк-пониманием человеческих существ как личностей что-то не так. Кажется странным допускать, что, хотя верований, желаний и Я не существует, при этом вещи, в отношении которых у нас имеются эти верования и желания, должным образом постигнуты на уровне здравого смысла. Если мы представим будущее, в котором мы пользуемся языком когнитивной нейронауки, нежели языком фолк-психологии – не нужно ли сделать эту трансформацию неотъемлемой частью более общей перестройки всех концепций здравого смысла: фолк-физики, фолк-биологии и т.д.?

ТМ: Позвольте для начала ответить в духе «континентального джаза»: фолк-психология – это не только теория, но и практика. Множество вещей произойдет в науке и философии, но основной вопрос в том, как это отразится на практике; например, на повседневных социальных взаимодействиях. Как я подчеркивал выше, хотя способ нашего говорения о самих себе может меняться лишь медленно и постепенно, более правдоподобным кажется, что новые *технологии* захватят наш жизненный мир и повлияют на то, как мы рассматриваем себя, поскольку они напрямую меняют социальные взаимодействия. «Манифестный образ» укоренен в феноменальной модели реальности, эволюционирующей в нашем мозге в течение миллионов лет; на поверку, вероятно, он окажется достаточно стойким, по крайней мере с точки зрения транспарентных сенсорных и двигательных отделов. Однако социальные эмоции и непрозрачные слои нашей Я-модели могут лучше приспособиться к новому культурному контексту. Фолк-психология, будучи определена как до-теоретическая совокупность допущений относительно реальности, уже давно была ликвидирована, равно как и фолк-физика. Что окажется более стойким, так это укорененная в мозге до-лингвистическая феноменальная модель реальности: исходя из функциональной перспективы, именно она стимулирует наше поведение.

Ваш вопрос, однако, затрагивает более существенный аспект, а именно вопрос о «Я как эпистемическом субъекте». Многие не замечают, что также существует определенная «фолк-эпистемология» – закоренившаяся, естественным образом эволюционировавшая совокупность допущений: что значит «знать», что такое достоверность, как мы ментально репрезентируем мир. Если когнитивная нейронаука также рассеет наши традиционные представления о знающем Я – «эпистемическом агенте», – тогда уже стоит говорить об интересных следствиях для теории науки и философской эпистемологии.

ДВ: С учетом институционального приспособленчества философии, проявляющегося в обслуживании социо-культурных интересов (морали, религии, либерально-демократического консенсуса и т.д.), предвидите ли вы в будущем нарастание сопротивления вашей попытке объединить философию и нейронауку? В каких пределах может быть реализован философский натурализм радикально ревизионистского толка, учитывая настойчивость, с которой профессиональные философы стараются обеспечить алиби для своих интуитивных суеверий? Обречен ли человеческий род на вечное сопротивление таким трудным, некомфортным научным истинам? Или это «затруднение» зиждется на непонимании того, что способны повлечь за собой тезисы, подобные вашим? Какие культурные эффекты можно было бы ожидать, включись эти тезисы в наше повседневное понимание мира?

ТМ: Искренняя чувствительность к этическим проблемам, приверженность либерализму и демократии – при серьезном отношении они оказываются достаточно радикальными. Это не нечто старомодное. Возможно, вас

это разочарует, но если философский консерватизм предполагает поддержку именно таких социокультурных интересов, необходима добротная, профессиональная аналитическая философия, которая поможет ему в этом. Ситуация на нашей планете в общем представляется мне одним большим скоплением иррациональности, страдания и растерянности. И если более активное «приспособленчество» консервативной философии по отношению к определенным социальным институтам может хоть немного помочь в нашей ситуации – я на ее стороне.

На мой взгляд, человечество (взятое в целом) окажется чрезвычайно устойчивым в своем сопротивлении росту знания; тому, что я предпочитаю называть «Просвещением 2.0», представленным современной философией сознания и когнитивной наукой, искусственным интеллектом, искусственной жизнью и т.д. Конечно, встречаются отдельные персонажи и даже группы, которые находят новые интересные синтезы интеллектуальной честности и духовности. Но в более широкой перспективе вероятнее всего распространение следующих двух типов реакции. Это 1) примитивная форма гедонизма, базирующаяся на вульгарных формах материализма и циничной упрощенной версии нормативной нейроантропологии; 2) подъем иррационализма и фундаментализма (даже в секулярных обществах), которые поддержат все, кто отчаянно нуждается в эмоциональной защищенности и ищет законченного мировоззрения просто потому, что не способен вынести натуралистический поворот в понимании человечества. Оба типа реакции являются слишком человеческими. Очевидно, что они опасны для той горстки стабильных, открытых обществ, которые мы сумели создать к настоящему моменту.

ТМ: Мы определенно не намерены умалять ценность с трудом завоеванных гражданских свобод или демократического этоса. Искренняя чувствительность к этическим проблемам и приверженность демократии – действительно очень серьезные и важные, ни в коей мере не «старомодные» вопросы. Однако остается неясным, докажут ли свою состоятельность в деле улучшения человеческого существования такие социальные институции, которые сформированы пониманием человеческих существ как максимально рациональных и само-стоятельных (*self-determining*) агентов – пониманием, которое имеет тесные связи с философской традицией толкования «самости» как ключевой черты подобающего человеку способа существования, или «личности». Как вы отметили сами, данная задача отягощается текущим состоянием человечества, характеризуемого такими бесспорными недостатками, как «иррациональность, страдание и замешательство». Нет ли фундаментального затруднения в примирении натуралистического понимания самости (согласно которому она является неизбежной «пользовательской иллюзией», сгенерированной человеческим организмом) с приверженностью нередуцируемой ценности личности, последним оплотом свободы и достоинства, которые и делают индивидуума индивидуумом? Не служит ли идея «самости», учитывая ее тесную связь с понятием «личности», гарантом этических, политических и правовых норм, которые поддерживаются поборниками либерализма и демократии? Можно ли сохранить эти нормы на службе свободы и достоинства – и при этом отбросить существование Я, предположительно необходимое условие человеческой личности? Могут ли быть личности без Я?

ТМ.: Личности не суть нечто, что мы находим в объективной реальности. Они *учреждаются* в обществах посредством, скажем, обоюдных актов

признания друг друга в качестве рациональных и морально восприимчивых индивидов. Нет никаких препятствий для существования личностей без Я. Индивиды без Я вполне способны признавать рациональность друг друга, а также достигать базового политического и морального консенсуса. Проблема, однако, состоит в том, что мы можем оказаться менее рациональными, чем полагали, а также менее само-стоятельными (что бы это в точности ни значило), чем заставляли думать наши предыдущие антропологические само-идеализации. Если эта необоснованная эмпирическая спекуляция окажется правдой, то было бы само по себе неразумно (а также неэтично) игнорировать подобные новые эмпирические прозрения. Окажемся ли мы достаточно рациональными и этичными, чтобы позволить новым данным – данным о нашей эволюционной истории, нейрональных подпорках рациональной мысли и морального познания – определять принятие решений, скажем, в педагогике или политике?

Мне кажется, вы очень точно и уместно подметили, почему многие из наших лучших политических теоретиков полагают, что *должны* бороться с натурализацией самости. Они находят опасной ликвидацию нормативного измерения личности, потерю «критического субъекта», поскольку ассоциируют их с эрозией «гаранта» (как вы выразились) наших этических, политических и правовых норм. Вы не представляете, насколько хорошо мне знакомы подобные опасения и этот анти-редукционистский ресентимент! Когда я изучал философию во Франкфурте в конце 1970-х, среди студентов ходил не просто модный, но часто воспроизводящийся и политкорректный трюизм – называть «прото-фашизмом» такого рода вещи, которыми сегодня занимаюсь я и многие другие. Я был приверженцем радикальных позиций в среде альтернативного движения в конце 1970-х. Происходящее на семинарах Юргена Хабермаса, которые я посещал, и тому подобные вещи – все это казалось мне слишком поверхностным и недостаточно радикальным. В то время я полагал: если ты *серьезно* настроен соприкоснуться с политической реальностью, не обойтись без вдыхания слезоточивого газа, без *настоящей* прогулки сквозь индийские трупы. Конечно, я уважаю Хабермаса и политическую философию старой школы. Но мне всегда казалось, что нужно копать *гораздо* глубже. Не только для того, чтобы понять, как могла произойти немецкая катастрофа, но также почему мы не способны покончить с насилием и угнетением, с тем непрекращающимся на нашей планете сумбуром, который мы называем «историей». Систематическое зашоривание политической философии от нейронауки, эволюционной психологии и т.п. кажется мне интеллектуальной трагедией. Это наносит ущерб нашей дисциплине.

ДВ: Упрямый отказ признавать возможную связь между нормативным и нейрофизиологическим, исходящий от большинства политических философов – это и в самом деле интеллектуальная трагедия. Но трагедия, как известно, превращается в фарс: подлинная фобия «сциентизма» и «редукционизма» у критической теории Франкфуртской школы приводит ее адептов к морализаторскому порицанию науки и технологий. Однако критической теорией все не ограничивается. Возвращаясь к вашим предыдущим комментариям касательно аналитической философии: мы разделяем ваше восхищение приверженностью аналитической традиции стандартам интеллектуальной трезвости, ответственности и строгости. Правда, несмотря на эти добродетели, она едва ли способна полностью освободиться от ответственности за неосхоластическое «навязывание интуиции», (критически

упомянутое в начале интервью). Еще меньше приходится говорить о ее безоговорочной невинности, как только дело доходит до изобличения «закрытых мировоззрений», всячески препятствующих росту естественно-научного знания. Хотя аналитическая философия XX в. отчасти и началась (следуя вашим словам) как «яркий выпад против академической претенциозности и самовлюбленного обскурантизма», не стоит забывать, что по большей части это был откровенно *анти-натуралистический* выпад, намеренный сохранить автономию и «чистоту» философии. Он активно препятствовал гибридизации с такими эмпирическими дисциплинами, как экспериментальная психология (история, дотошно задокументированная Мартином Кушем)¹⁵. Конечно, можно сказать: активное сопротивление любому смешению с эмпирическими науками, учиняемое множеством академических философов, мешает обезопасить мир от иррационализма и фундаментализма тех, кто, согласно вашим словам, «не способен вынести натуралистический поворот в представлениях о человечестве». В связи с этим употребление вами выражения «Просвещение 2.0» особенно примечательно: не могли бы рассказать о нем больше? Вы ссылаетесь к тому способу, каким сегодня техники и методы естественных наук используются для исследования феноменов, составляющих ядро человеческого, т.е. ума и сознания? Возникновение «науки познания», по всей видимости, представляет попытку науки понять себя посредством исследования структуры того, что исследует реальность, т.е. ума. Не является ли это окончательным поворотом в траектории Просвещения: объяснительные стратегии, до сих пор использовавшиеся для расколдовывания «внешней природы», используются во имя расколдовывания нашей «внутренней природы»?

ТМ: Во-первых, анти-натуралисты могут оказаться правы. Нам не стоит делать таких философских обобщений. Я понимаю, о чем вы говорите: академические дисциплины – это тоже Я-модели, и они склонны сохранять свои владения. Всегда найдутся те, кому выгоден изоляционизм, нетронутые границы и «чистые» методы. В рамках аналитической философии и правда существует консервативное социальное движение. Но давайте не будем совершать психологистскую ошибку или впадать в паранойю: я не знаю ни одного анти-натуралиста, *намеревающегося* защитить мир от иррационализма и фундаментализма. Вопрос лишь в том, кто здесь прав.

Просвещение 2.0 сообщит гораздо больше о том, чем же являются условия возможности знания. Мы будем использовать наш интеллект не только ради понимания его эволюции, но также для начала его оптимизации. Мы будем использовать научную рациональность, чтобы постепенно прийти к пониманию сформированных мозгом мелкоструктурированных, микрофункциональных свойств, *открывающих* саму научную рациональность. При ближайшем рассмотрении не очень ясно, чем же было «Просвещение 1.0», однако можно говорить о некоторых общих *установках*, которые были широко распространены и культивировались в западном обществе: критическое отношение к традиционным институтам, обычаям, моральным укладам и т.д. Я думаю, что в ближайшие десятилетия мы сможем поднять этот старый философский проект на новый уровень точности, а также обеспечить стабильный прирост знания через подключение новых дисциплин

¹⁵ Kusch M. *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. N.Y.; L., 1995.

(например, когнитивных нейронаук). В частности, мы могли бы освободить проект Просвещения от обвинительного, морализаторского тона, к которому он был склонен прежде. Мы можем обрести лучшее понимание таких феноменов, как внутригрупповое поведение, трайбализм, традиционализм, необоснованный консерватизм, формы самообмана высшего порядка, культуры отрицания. А именно: осмыслить те формы, в которые они в конечном счете оказались облечены; пути их развития; устройство их нейрональных подпорок; почему они оказались адаптивно выгодными; и, наконец, как сегодня они вклиниваются в процесс производства науки. Также мы могли бы прийти к пониманию способа минимизации эффекта этого вклинивания. Ведь в ходе этого процесса мы осознаем, что в действительную научную практику вовлечены вовсе не философствующие святые, являющиеся блюстителями идеала самопознания. Зачастую этой практикой движет зависть, злой умысел, пижонство и грубый карьеризм. Осознание этого могло бы косвенно улучшить сам процесс; оно могло бы послужить делу воспитания интеллектуальной честности. Но Просвещение 2.0 может оказать и отрезвляющий эффект, распространяя провозглашенное Вебером «расколдовывание мира» на сознающее Я. В это предприятие придется вложиться эмоционально; и мне интересно, как это отразится на силах, поддерживающих социальное единство, на том, что Хабермас назвал бы *soziale Bindekräfte*.

ДВ: В «Быть Никем» вы отмечаете, что объект, который я сознательно переживаю как зажатый в руке – лишь «динамическая, низкоразмерная тень действительного физического объекта в руке; тень, играющая на стене вашей нервной системы». Вы описываете сознательно переживаемый объект, который я держу в руке, как «динамическую, низкоразмерную тень действительного физического объекта в руке, [как] танцующую тень нервной системы»¹⁴. Не подразумевается ли здесь, что и держащие книгу руки, да и весь манифестный образ мира, – тоже «тень, танцующая на стене нервной системы?» В вашей книге можно найти несколько фрагментов, где вы пишете: содержание нашего феноменального образа мира – «исключительно» и «единственно» продукт нашей нейрофизиологии. Приведем конкретный пример: «Сознательная модель реальности глубоко укоренена в нас, поскольку она определена исключительно внутренними свойствами нашей нервной системы <...> феноменальный опыт как таковой разворачивается во внутреннем пространстве, крайне отличном от описываемого наивной физикой <...> [Он] развивается в пределах внутренней модели реальности, в индивидуальном мозге организма; его качества определены исключительно свойствами этого конкретного мозга»¹⁵. Схожим образом когнитивный ученый Дональд Хоффман утверждал, что наши восприятия мира отражают мир не больше, чем иконка на экране компьютера отражает его внутренности¹⁶. Будет ли справедливым в отношении вашей теории утверждать, что репрезентация – это скорее симуляция, чем репликация? Если понимать первую как процесс, в ходе которого ум-мозг *генерирует* свою собственную виртуальную феноменальную реальность, а вторую – как процесс *отзеркаливания* существующей до этого процесса реальности, каков, в таком случае, онтологический статус воспринятой или симулированной реальности?

¹⁴ Metzinger T. Being No One. P. 549.

¹⁵ Ibid. P. 547–548. Курсив добавлен.

¹⁶ Hoffman D. Visual Intelligence: How We Create What We See. N.Y., 1998. Ср.: Hoffman D. Conscious Realism and the Mind-Body Problem // Mind & Matter. 2008. Vol. 6 (1). P. 87–121.

Более того, как мы узнаем о нефеноменальных объектах, которым феноменальные «тени-объекты» нашего опыта предположительно соответствуют? Какова природа этого соответствия? Допускает ли ваша концепция репрезентации возможность восприятия, которое хотя бы на структурном уровне соответствует миру за пределами восприятия? Или все же мир репрезентаций, мир обыденного феноменального опыта скрывает от нас мир сам по себе? Заманчиво заявить, что реальны лишь те объекты, с которыми имеет дело фундаментальная физика, вот только фундаментальная физика сегодня вообще не имеет дело хоть с *какими-то* объектами¹⁷. И она уж точно не имеет дело с чем-то, что могло бы быть пережито феноменальным сознанием как «действительные физические объекты». Как в таком случае наука, которая так или иначе укоренена в области феноменального опыта, получает доступ к реальности? Может ли наука вообще не обращаться к воспринимающему сознанию? Какова ваша позиция в отношении этих эпистемологических проблем?

ТМ: Нам ни в коем случае нельзя смешивать интенциональное и феноменальное содержание. В сознательном опыте *как таковом* мир нам *явлен*, но не более. Эпистемология вступает в игру, когда речь заходит об интенциональности с семантическими свойствами репрезентаций; такими, как значение или истина. К сожалению, я еще не ознакомился с работами Лэдимэна. Тем не менее очевидно, что он прав: мы должны полагать в качестве существующих те сущности, в постулировании которых *нуждаются* наши лучшие теории (обладающие наивысшим предсказательным успехом и т.д.). Очевидно, что среди этих сущностей не окажется объектов в классическом понимании. Я предпочитаю рассматривать феноменальную модель реальности – включая объекты, свойства, отношения, наивную физику и прочее – как мультимодальный интерфейс, позволяющий ориентироваться в поведенческом пространстве; как инструмент, позволяющий организму с успехом замыкать определенные сенсомоторные петли на макро-уровне, оберегая его от подлежащей каузальной сложности. Сознание – это саморегуляция в системе, оказавшейся слишком сложной для понимания самой себя. Феноменальная модель реальности – естественно эволюционировавший виртуальный орган; сегментированные явления, множества закрепленных за объектами свойств, и т.д. – все это суть функционально адекватные фикции, как и само Я. Но большинство этих фикций *должно* различать по меньшей мере некоторые из релевантных каузальных регулярностей, управляющих «усредненными» физическими феноменами в пространстве взаимодействия; в противном случае они не будут способствовать эффективному воспроизводству наших генов. Иные виртуальные модели смогли адаптироваться *именно в связи с тем*, что они создали функционально адекватные формы самообмана. Учитывая эволюционную историю нервных систем, сложно представить, что множество реляционных и структурных допущений о нашем экологическом месте может быть напрочь неверным, иначе наши предки бы не выжили.

Возможно, вы помните, что в «Быть Никем» я явно и намеренно не разрабатывал теорию ментальных репрезентаций и проигнорировал эпистемологические вопросы в пользу хорошо разработанной нейрофеноменологии.

¹⁷ Об этом, например, заявил Джеймс Лэдимэн в другом интервью для пятого номера журнала «Collapse»: Who's Afraid of Scientism? Interview with James Ladyman // Collapse. 2009. Vol. V: The Copernican Imperative. P. 135–185. См. также: Ladyman J., Ross D., Spurrett D., Collier J. Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized. Oxford, 2007.

Однако (правда достаточно смутно и, возможно, непоследовательно) я принял коннективизм, ориентированную на воплощенность и динамизм когнитивную науку, а также теорию ментальных моделей Джонсона-Лэирда как фоновые предпосылки своей работы. О ментальной модели: ключевым выражением для вас может оказаться «частичная реляционная гомоморфия». Возможно, мы имеем дело с чем-то типа детской раскраски: крайне произвольный набор очертаний вкупе с тем, что все цвета созданы нами. Крайне малочисленный и избирательный набор пространственно-временных отношений и каузальных регулярностей, точно перенесенный в нашу перцептивную модель реальности, может оказаться чем-то сильно завязанным на наших телах, а также действиях, которые могут осуществляться в мире существами сродни нам; мире без объектов и Я, но мире, познаваемом в правильном соотношении науки и философии.

Беседовал Д. Вил
(Damian Veal, соредактор выпуска «Collapse». 2009. Vol. V).

Перевел с англ. П.С. Строкин

For citation: “Prosveshchenie 2.0. Interv’yu s Tomasom Mettsingerom” [Enlightment 2.0 An interview with Thomas Metzinger], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 144–157. (In Russian)

References

- Blanke, O. & Metzinger, T. “Full-Body Illusions and Minimal Phenomenal Selfhood”, *Trends in Cognitive Sciences*, 2009, Vol. 13, No. 1, pp. 7–13.
- Clark, A. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 318 pp.
- Dennett, D. *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006. 216 pp.
- Hoffman, D. *Visual Intelligence: How We Create What We See*. New York: W.W. Norton and Co., 1998. 320 pp.
- Hoffman, D. “Conscious Realism and the Mind-Body Problem”, *Mind & Matter*, 2008, Vol. 6 (1), pp. 87–121.
- Kusch, M. *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. New York; London: Routledge, 1995. 327 pp.
- Ladyman, J., Ross, D., Spurrett, D. & Collier, J. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 346 pp.
- Metzinger, M. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2004. 711 pp.
- Metzinger, T. “Reply to Weisberg: No Direction Home – Searching for Neutral Ground”, *Psyche*, 2006, Vol. 12 (4), pp. 1–6.
- Sellars, W. *Science, Perception and Reality*. Atascadero, CA: Ridgeview, 1963. 368 pp.
- Thornton, T. *Wittgenstein on Language and Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998. 256 pp.
- “The View from Nowhen: An Interview with Julian Barbour”, *Collapse*, 2009, Vol. V: The Copernican Imperative, pp. 73–118.
- Weisberg, J. “Consciousness Constrained: A Commentary on Being No One”, *Psyche*, 2005, Vol. 11 (5), pp. 1–20.
- “Who’s Afraid of Scientism? Interview with James Ladyman”, *Collapse*, 2009, Vol. V: The Copernican Imperative, pp. 135–185.
- Zahavi, D. “Being Someone”, *Psyche*, 2005, Vol. 11 (5), pp. 1–20.