

О ПРИРОДЕ МАССОВОГО СОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ИССЛЕДОВАНИЙ «ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА»

Работа представлена кафедрой философии РГПУ им. А. И. Герцена.

В статье рассматривается феномен деперсонализации людей в современном обществе с позиций теории масс и «искусственного интеллекта».

***Ключевые слова:** массовое сознание, деперсонализация, «искусственный интеллект», рациональность как программируемость сознания и рациональность как смыслообразование.*

L. Mureyko

ON THE NATURE OF MASS CONSCIOUSNESS IN THE CONTEXT OF RESEARCHES ON “ARTIFICIAL INTELLECT”

The phenomenon of people’s depersonalisation in modern society is considered in the paper from the positions of the theory of masses and “artificial intellect”.

***Key words:** mass consciousness, impersonality, “artificial intellect”, rationality as programmability of consciousness and rationality as sense forming.*

«Искусственный интеллект» сегодня достаточно активно используется в качестве модели для изучения той стороны сознания, которая представляет собой операционально-

функциональный способ передачи смысла. Задача этой статьи — провести сравнительный анализ «искусственного интеллекта» и массового сознания, которые сходны в том, что в

обоих случаях имеет место высокая степень механистичности, автоматизма, формальной или безличностной функциональной многомерности предпринимаемых действий.

Еще Х. Ортега-и-Гассет предлагал рассматривать образ представителя масс как «человека-машины» в качестве характерного для социума, в котором научно-технический прогресс становится основной целью развития. Функциональность как одна из важнейших черт восприятия мира, присущая большинству людей информационного общества, выявляется в исследованиях постмодернистского деконструктивизма, философии и социологии массовой культуры.

Постмодерн, будучи идейным выражением постиндустриального, информационного общества, показывает, что для освоения информации в условиях ее одновременной многоплановости, исторической и культурной многозначности, *широкой доступности* ценностная (смысловая) вертикаль традиционной культуры «уплощается» (становится «поверхностью»). Смыслы множатся и упрощаются. Некоторую связность множеству разнородных смысловых элементов обеспечивает их сериальность. Серия — некая сквозная линия для разнообразного материала, обеспечивающая им возможность «клонирования», тиража. Связь достигается за счет самой возможности динамики, скольжения по позициям. И именно в этом случае общее основание и субъектность движения заменяется его *функциональностью*. При этом пластичность и динамичность ситуативных трансформаций для каждого из элементов данного процесса обеспечивается его некоторой *безличной функцией*. Благодаря этому имеется возможность быстрого и легкого интегрирования в целостность, растворения в ней.

Пытаясь освободить индивида от внешней догматики, от его идеализации и формализации, Ж. Делез, М. Фуко и другие в конечном счете приходят к выводу об иллюзорности субъекта. Подлинной десакрализацией реальности, по замечанию М. Фуко, становится освобождение субъекта от самого себя и тем самым превращение автора в функцию [12].

Ж. Бодрийяр приходит к тому же выводу, хотя отталкивается от противоположной идеи: о невозможности преодолеть усиливающую тенденцию программирования индивида массовым обществом. Современный индивид, считает он, это уже не субъект истории, а представленная самой себе и вынужденная довольствоваться лишь собой совершенно *«операциональная молекула»*, у которой отсутствует судьба, поскольку ее ожидают «только предопределенное некоторым кодом развитие и бесконечное воспроизводство в абсолютно тождественных ей копиях» [2, с. 45]. Некогда один и тот же для всех социальный код приобретает характер изменчивого. Сейчас он *разнообразно* выражает одно и то же, но *безразлично* по отношению к индивидам. Нарастающая «операциональность» современного информационного общества характеризуется Бодрийяром как идеальное преступление против реального мира. «Операциональность» питается утопией по поводу возможности человека овладеть совершенством, связанным с полным знанием мира. В действительности наша ограниченная мечта о совершенстве, преобразуясь в ряды чисел и становясь информацией, закрывает от нас возможность увидеть другие варианты существования мира: информационная тотальность «разрушает любую инаковость... она создает царство того же самого» [2, с. 44–45].

Итак, Бодрийяр фиксирует факт автоматизации социальных отношений и превращения современного человека в безличную социальную функцию общества — факт, во многом порождаемый научно-техническим прогрессом и широкой информатизацией общества.

Ж. Делез и М. Фуко, в отличие от Ж. Бодрийяра, кроме деперсонализации по типу автоматически выполняемых мыслительных действий, обнаруживают и процессы деперсонализации иного рода. В последнем случае ставка делается на неизвестные стороны вечно существующего мира и человеческого бытия, *включая зачастую избегающую определенности и программируемости индивидуальность, ее стремление быть анонимной в обществе, имеющем тенденцию ко все большей формализации (функциональности) межчеловече-*

ских отношений. Так, Фуко в «Воле к знанию» утверждает: неизвестно, на что способен человек, «пока он жив», как совокупность «сопротивляющихся сил» по отношению к попыткам формализовать его самореализацию. В работе «Жизнь подлых людей» отмечается, что жизнь «маленьких», безмянных (с точки зрения тотальной власти) людей, с одной стороны, является наиболее удобной для управления ею. Но с другой стороны, пишет Фуко: «Я исходил из существования этого *подобия частиц, заряженных тем большей энергией, чем меньше они сами и чем труднее их различить* (выделено мной. — Л. М.)» [цит. по: 6, с. 126]. И в этом случае возможности «маленьких людей» «освободиться от себя» как запрограммированных общезначимым социальным дискурсом, «затеряться» и остаться незамеченными для дисциплинарных практик — на порядок выше по сравнению с выдающимися персонами.

Итак, деперсонализация имеет два вида. Первый вид связан с программируемым поведением индивида по типу автомата, второй — с его действиями, направленными, во-первых, на избегание программируемости (чтобы остаться незамеченным для социальных дисциплинарных практик) и, во-вторых, — на адаптацию в условиях быстро меняющейся и усложняющейся среды обитания. В последнем случае деперсонализация человека — это адаптивный способ реакции на неопределенность перспектив изменения окружающего мира, невозможность его прогнозирования и планирования.

Процессы деперсонализации человека связаны с функциональной стороной сознания. Еще Р. Декарт выделял в мышлении ту его сторону, которую Его не контролирует и которая действует механически. Т. Гоббс, размышляя об условиях оперативности человеческой разумности и связывая ее с не всегда осознаваемым рациональным вычислением, отмечал двойственную природу этих мыслительных процессов. С одной стороны, мышление включает в себя «мысленное рассуждение» или совокупность операций по типу разговора как организованного произнесения звуков или вычисления с ручкой на бумаге. Эти операции характеризуются как несводимые к формальным и

как собственно разумные. В этом случае мысль в ее специфике определяется не просто произнесенными и написанными знаками, а особыми знаками, которыми динамически оперирует мозг, составляя разные их комбинации, и которые Гоббс обозначал как «фантазмы», подчеркивая их связь с соматическим и духовным миром человека. С другой стороны, рациональное мышление осуществляется по методическим правилам, что аналогично тому, как производится подсчет в соответствии с точными правилами цифрового вычисления. В этом случае рассуждение рассматривается как «механический» процесс, подобный оперированию «умственными счетами».

Г. Тард [11] связывал механическую или автоматическую сторону человеческой рациональности с неосознаваемой потребностью людей в повторении того, что обеспечивает индивиду биологическое выживание за счет причастности к социальной общности. Что лежит в фундаменте стремления людей к объединению? Согласно Тарду, основу общественных процессов представляет действие психологического механизма подражания.

Подражание является формой универсальной повторяемости и выражает биологическую тенденцию всего живого к бесконечному воспроизводству.

В человеческом существовании повторение идей, действий, слов приносит огромное удовольствие потому, что создает ощущение умножения своих сил как за счет причастности целому через солидарность с другими его составляющими, так и за счет возможности сэкономить свои собственные усилия: не стоит изобретать то, что уже изобретено другими.

Чем более высока степень стремления к подражанию, полагает Г. Тард, тем податливее человек к увлечению чем угодно и управлению кем угодно. Согласно Г. Тарду, общество — это подражание, а подражание — род гипнотизма. Само общество создает гипнотическую среду, сферу иллюзий с помощью отпущенных на свободу образов-автоматизмов.

Человек, несомненно, является социальным животным. И его социальность, которая требует умения подчиниться правилу, была

бы невозможной без способности индивида к внушению. В этой связи конформизм, согласно Тарду, – важнейшее социальное качество, создающее основу внушаемости. Он способствует объединению людей через погружение их в туманный мир иллюзий, в котором их индивидуальности растворяются в огромном людском море и, действуя, подобно автоматам, подчиняются, как сомнамбулы. И этот процесс усиливается с растущей ролью в обществе масс-медиа.

Вывод Тарда, видящего суть общества в создании гипнотической среды для более эффективной управляемости людей и адаптивности биологических индивидов к социуму, на наш взгляд, спорен в том плане, в каком социальная природа человека в своей основе *полностью* сводится к способности быть программируемым и действовать по принципу автомата. Иначе создается возможность оправдания любого рода программирования и манипуляции человеческим сознанием.

Однако вывод Тарда по своей сути, хотя и своеобразным способом, поддерживается некоторыми специалистами в области исследований искусственного интеллекта. Так, например Дж. Хогеланд [16] отмечает, что парадокс взаимосвязи смысловой и «механической» или автоматической сторон человеческой разумности может быть понят лишь посредством модели умной машины или компьютера. Характерная черта любой интеллектуальной деятельности, согласно Хогеланду, – манипулирование социально обусловленными знаками или, точнее, символами. Это значит, что интеллект обусловлен прежде всего организацией системы и ее функционированием в качестве манипулятора. При этом не имеет принципиального значения, не только то, из какого материала сделаны символы и какова их конкретная форма, но и характер их носителя (психологический, гидравлический, электронный и пр.).

Согласно Хогеланду, электронная форма интеллекта выходит сегодня на первый план по своей значимости лишь потому, что она благодаря современным компьютерным технологиям высоко продуктивна ввиду огромного объема памяти, скорости обработки и распро-

странения информации. Но особенно важным здесь оказывается фактор экономического характера: умные машины, электронные схемы мысли оказались самыми дешевыми для выполнения задачи построения гибких систем, манипулирующих сложными символами.

Компьютер, отмечает Хогеланд, как формальная система имеет ряд общих черт с ручными, неавтоматизированными формальными системами и, прежде всего, это наличие в них игрового момента. Любая формальная система, полагает Хогеланд, содержит в себе игру. Игра, несмотря на ее стремление к импровизации, формализуема благодаря таким ее свойствам, как: 1) символичность и манипуляция знаками (символами) на основе определенных правил; 2) дискретность и 3) возможность конечного числа шагов. *Автоматическая* формальная система – это такого рода система, которая действует или играет сама.

Отметим неоднозначность терминов «автомат», «автоматизм». В современных словарях отмечается несводимость любого автоматизма к стойкой и однозначной программе действия, к стереотипу. В Большом психологическом словаре [3] в толковании автоматизма применительно к психологическим процессам подчеркивается *фоновая* координация изменений относительно вида и уровня развития этих процессов, приспособительная *вариативность* и *пластичность*. В определении когнитивного автоматизма, обусловленного социально-психологическими и социальными процессами, как оно дается в глоссарии к книге Р. Чалдини, Д. Кенрика и С. Нейберга «Социальная психология» [14], на первое место выходит свойство *неконтролируемости рациональных актов со стороны сознания*.

Разумеется, вариативность, пластичность и неосознанное действие автоматизма не исключает определенной программы или повторяющейся типичной схемы, которые являются для него рамочным фоном, определяющим границы и «логику» выбора вариантов действия, обеспечивающих синтез отдельных восприятий и целостное мировоззрение. Нарушения таких программ в виде деавтоматизмов, как об этом свидетельствуют психиатрические иссле-

дования, приводят к распаду сенсорных функций целостного акта изображения и нарушению актов узнавания в сфере предметного сознания. Все это сопровождается процессами деперсонализации: на психотической стадии отчуждаются не только предметы (человек может наткнуться на стены, стол), но и сам способ, каким воспринимаются, представляются, объясняются и оцениваются эти предметы. Этот способ, которым человек раньше свободно оперировал, не задумываясь о нем, начинает восприниматься как чуждый и проявляться в требовании внимания к нему, т. е. в постоянной потребности думать о нем, в навязчивости повторений отдельных когнитивных актов. Для такого вида автоматизмов, как «идейно-словесный», характерной чертой является эхо мыслей и слов. Сюда, по словам классика отечественной психиатрии В. А. Гиляровского, «относится насильственное мышление, развертывание воспоминаний, внутренние голоса, повторяющие каждую мысль больного, комментирующие и передразнивающие» [5, с. 16]. Перейдя допсихотическую стадию отчуждения, для которой характерны псевдогаллюцинации (когда человек еще относится к своим галлюцинациям как к ненормальности), в дальнейшем больной свои прежние опасения и жалобы переводит в форму иллюзий: патологическое теперь воспринимается как нормальное, как реальность. Это и есть то, что обозначается термином «бредовое состояние». Отчуждение, деперсонализация теперь натурализируются, переходя в бредовую уверенность реальности. И если до этого больной искал причины патологического отчуждения в себе, в своем болезненном состоянии, то теперь он их обнаруживает во внешнем предметном мире.

Еще Гегель подчеркивал огромную роль автоматизмов в виде привычки для всех видов духовной деятельности человека, в том числе и для мышления как такового. В непривычном душе оказывается погруженной в свое содержание, теряется в нем, не зная своей конкретной самости. В привычке, напротив, человек имеет дело не со случайным единичным ощущением, вожделением и т. п., но прежде всего

с самим собой. Иначе говоря, в привычке человек получает возможность отношения к *индивидуально освоенному всеобщему* способу действия, благодаря чему он оказывается свободным от увлечения дурной бесконечностью изменчивого и единичного, с которым он теперь обращается «бегло» и «умело». Правда, это всеобщее как важнейшее условие мышления в привычке «есть лишь *абстрактная, на повторения многих единичностей* посредством *рефлексии* возникшая всеобщность» [4, с. 206], которая реализуется бессознательно. В этой абстрактной или формальной всеобщности привычки содержится как возможность свободы, так и возможность рабства как условие для того, чтобы мышление поднялось на более высокую ступень, так и условие его перехода в безумие или слабоумие.

Благодаря тому, что посредством привычки мышление человека как природного существа непосредственно вводится в сферу всеобщего, у него появляется ощущение преодолимости любых препятствий «все проникающим достоинством единичной самости». В привычке человек бессознательно обретает свое «чистое бытие». Иначе говоря, он находит себя способным быть всем или безграничную власть над единичным, которое учитывается и присваивается теперь формально и механически.

Абсолютное доверие привычке при отсутствии или слабо выраженном рефлексивном «Я» содержит возможность такого рода безумия, которое основано именно на *формальном* характере непосредственной связи индивидуального, единичного, с одной стороны, и всеобщего – с другой. В состоянии безумия естественность определенной телесности напрямую соединяется с идеальностью «чистого бытия», и в таком состоянии у человека есть необозримое число возможностей, поэтому для него совершенно естественным может быть убеждение в том, что он, например, король, хотя он таковым не является. В безумии, для которого характерна «разорванность нашей самости», все силы человека направлены на то, чтобы его «Я» обрело свою целостность, и чтобы его идентификация осуществлялась с опорой на автоматическое знание себя.

Гегелем постоянно подчеркивается такое свойство привычки, обеспечивающей знание себя в автоматическом режиме, как балансирование между навязчиво-ограниченным субъективным представлением о себе и объективным положением дел, в том числе еще не раскрытым объективным потенциалом человека. Иначе говоря, в привычке сходятся в своем пределе человеческое индивидуально окрашенное пристрастие или субъективный интерес к чему-то конкретному, с одной стороны, и безразличие объективного мира, частью которого является человеческое бытие – с другой. Эта вторая сторона привычки (беспристрастность) проявляется в том, что привычка к удовлетворению определенных влечений притупляет остроту влечения и переходит в равнодушие к феномену удовлетворения. Привычка в целом пытается снять вышеуказанное противоречие, чтобы усилить возможности человека, освободить его от своей ограниченности. И здесь лучшим *инструментом* является *телесность* человека: «овладение телесностью составляет условие процесса освобождения души, достижения ею объективного сознания» [4, с. 207]. И далее: «Тело есть та среда, через посредство которой я вообще прихожу в соприкосновение с внешним миром. Поэтому если я хочу осуществить свои цели, то я должен сделать мое тело способным к тому, чтобы это субъективное перевести во внешнюю объективность» [4, с. 208]. Тело вместе со всеми своими органами (в том числе мозгом) должно стать настолько умелым, ловким, чтобы оно стало действительным инструментом быстрого и продуктивного объективирования субъективной цели, соответствующей «всеобщему бытию души». Так, если возникает какое-то заинтересованное представление в отношении нот, тело должно уметь его определенным образом мгновенно воплотить.

При этом Гегель обыгрывает популярное выражение «привычка – вторая природа (натура)», подчеркивая, что собственно человеческое телесное автоматическое действие в своей специфике не может довольствоваться лишь принципом простой природной адаптации, но требует образования и специальной

техники в выработке таких привычек-автоматизмов, которые будут способствовать преодолению его ограниченности. В стремлении к снятию своей ограниченности человек должен, согласно Гегелю, направить особую рефлексию на все многообразные обстоятельства внешнего мира, соразмерив их с отдельными движениями своего тела. В этой связи, отмечает Гегель, «даже наиболее ярко выраженный талант, лишь поскольку он *технически* (выделено мной. – Л. М.) образован, оказывается способным тотчас же избрать правильный путь» [4, с. 209] в достижении своей цели.

Итак, в рассуждениях Гегеля о привычке можно выделить такие ее особенности, как:

1) направленность на целостность субъективного и объективного в человеческом существовании, на обеспечение условий для самообнаружения человеком своей конкретной индивидуальной целостности в общезначимой и объективной картине мира;

2) наличие двух планов формальной всеобщности духовных процессов как способа доступа к объективности мира: а) отрицательной (по типу стихийного или случайного повторения себя в ином), при которой абсолютизируется равноценность единичного, и конкретная субъективность не знает себя, что угрожает ее распаду, безумию, натурализации (причины своей особенности видятся во вне, в предметном мире) и б) положительной, посредством которой (благодаря разумно-рефлексивной технической организации) подготавливается условие для введения субъективности в поле всеобщего и ее объективирования, но так, чтобы при этом сохранялась специфика конкретного человеческого существования;

3) технически организованная телесность как естественная разумность, как исходное и чрезвычайно важное условие познания человеком себя, и на этой основе преодоления им своей субъективной ограниченности.

Отметим некоторый отблеск идей Гегеля о механических формах человеческой рациональности в виде привычки в ряде теорий «искусственного интеллекта». Разумеется, в этих теориях нет гегелевского объективного идеализма, а всеобщность и объективные формы

рациональности рассматриваются лишь как свойства человеческой деятельности. Вместе с тем напрашиваются некоторые параллели в понимании механической стороны рациональности человека у Гегеля и современной философии «искусственного интеллекта». Это прежде всего идеи о возможности расширения разумных способностей человека за счет объективации человеческой субъективности, о связи более совершенной рациональности со специальной технической организацией естественного. Однако в исследованиях «искусственного интеллекта» проработка этих идей приобретает специфический оттенок.

«Искусственный интеллект» – кибернетическое моделирование естественной человеческой рациональности для исследования условий расширения ее возможностей. Проблематичность такого рода исследований связана со сложностью человеческой естественности, поскольку у человека над фундаментальным слоем биологических способностей и потребностей надстраиваются социальные, которые по отношению к ним во многом имеют искусственный характер. Сама техника, посредством которой человек стремится к универсальным возможностям, присуща ему не как природному, но как социальному существу. Телесная организация человека в исследованиях «искусственного интеллекта» учитывается, но при этом отмечается, что она дает человеку не только колоссальные возможности, но и дополнительные трудности. Поэтому с этой точки зрения интеллект человека должен иметь в качестве инструмента, совершенствующего его возможности, такие системы, которые бы действовали рационально, но при этом были бы свободными от телесных, индивидуально и субъективно ограниченных потребностей, пристрастий.

В целом «искусственный интеллект» можно рассматривать как попытку расширить естественное за счет искусственного. Но для этого надо знать естественное и уметь его моделировать.

Сегодня многие специалисты, исследующие природу искусственного интеллекта, называют следующие характерные особенности,

которые приблизили бы его к естественному: 1) наличие собственной модели внешнего мира, что обеспечивает системе ее неповторимость, относительную самостоятельность в оценке ситуации; 2) способность пополнять имеющиеся знания и конструировать информационную структуру с новой семантикой и практической направленностью; 3) умение адекватно действовать в ситуациях, связанных с различными аспектами неопределенности; 4) способность к диалоговому взаимодействию с человеком, включая понимание естественного языка; 5) способность к адаптации.

Особенно первый из вышеперечисленных признаков является камнем преткновения для единодушного согласия в признании права искусственного интеллекта быть аналогом естественного. По характеру ответа на вопрос «способны ли машины мыслить аналогично человеку?», исследователей искусственного интеллекта можно условно разделить на две группы. Первую группу составляют «оптимисты» или сторонники концепции «сильного искусственного интеллекта», вторую – «пессимисты» или сторонники концепции «слабого искусственного интеллекта». Представители первой группы убеждены в том, что человеческое сознание со всей его субъективностью можно «без остатка» свести к вычислительным моделям и с их помощью объяснить его суть. Представители второй группы считают принципиально не осуществимым совпадение искусственного интеллекта и естественного.

Дж. Серл – представитель концепции «слабого искусственного интеллекта, осмысливая проблему создания искусственного разума, сходного с человеческим, полагает, что, овладевая специальными программами, настраиваемыми на формальное оперирование символическими образованиями, искусственный интеллект способен создавать иллюзии мощной мыслительной активности, многократно превышающей возможности человеческого разума. Однако *это всего лишь иллюзия*, поскольку всю работу по наполнению формальных знаковых структур социально значимым содержанием, *непрерывно пропущенным через*

индивидуальность, берет на себя человек. По Серлу, есть два вида смыслообразования: 1) социальный и 2) индивидуальный. В человеческом существовании они тесно переплетены. Искусственный интеллект – аналог первому, стремящемуся к управлению и организации (программированию) средствами технической формализации. Но воспроизвести второй для него – дело безнадежное. Первый вид смыслообразования осуществляется интеллектом, второй – сознанием. Создание кибернетического аналога интеллекту – возможно, сознанию – нет: «...проект программирования компьютера называется «искусственный интеллект», и, когда он действует, компьютер порождает интеллект, поскольку выполняет правильную компьютерную программу с правильным вводом и выводом данных» [10, с. 51]. Для человека, обладающего сознанием, характерна индивидуальная проработка общезначимых правил: ядром сознания является самосознание. Филигранной отточенности индивидуального, самостоятельного мышления способствует чувственность.

Эти мысли Д. Серла в определенном смысле перекликаются с идеями теории сознания М. К. Мамардашвили, который образно заметил: «...понимать можно только самому, ...никто вместо тебя понимать не может. Так же, как не может вместо тебя умирать» [8, с. 36]. Напрашиваются некоторые аналогии также и с идеями А. Ф. Панкина о том, что действительное понимание предельно оптимальной числовой организации требует художественного мышления [9], которое невозможно без включения человеческой индивидуальности. Сторонники концепции «слабого искусственного интеллекта», исходя из того, что ЭВМ оперируют информацией, которая сама по себе не имеет смысла. *Выбор* той или иной информации, осуществляемый человеком, в значительной степени обусловлен его особой природной и социальной организацией, включая и индивидуальную субъективную мотивацию в определении значимости воздействий внешней среды. Д. Чалмерс в этой связи отмечает, что именно субъективная реальность в человеческом существовании способствует расшифров-

ке мозговых нейродинамических кодов психических явлений. А. Ф. Зотов, отталкиваясь от идей М. Хайдеггера, утверждает, что мышление не сводимо к выработке оперативных знаний функционально полезного для жизни хотя бы потому, что без фундаментального знания смысла бытия мы не знаем, что для нас действительно полезно, а что – нет.

Д. Деннет – представитель концепции «сильного искусственного интеллекта» [7; 15], признавая невозможным постижение человеческой субъективности как таковой, уходящей корнями в общественно-исторические глубины смыслообразования, предлагает рассматривать сознание с позиции функционально-прагматического подхода. В этой связи он отмечает, что специфика сознания – в его рациональности как программируемости, т. е. способности адекватно реагировать на коды (социально обусловленные алгоритмы жизнедеятельности). Современное так называемое массовое общество с его тенденцией глобализации (возможности мгновенной связи людей в планетарном масштабе), имеющее для этого колоссальный ресурс информационных технологий, согласно такой позиции, делает особенно очевидной программируемость человеческого существования. Уже в ближайшем будущем многие ментальные состояния, как, например, боль, вождление, можно будет контролировать и изменять посредством высоких технологий без того, чтобы знать их субъективную природу.

В русле позиции Деннета, вопрос о роли субъективных процессов в рациональном поведении звучит так: если в ходе эволюции возникла необходимость сознания боли, чтобы обратить внимание на здоровье и выправить его, то почему боль должна болеть так больно? Эту ситуацию вполне может откорректировать искусственно запущенная программа, которая без боли сможет контролировать самосохранение индивида. Наиболее совершенной формой антропогенеза, согласно этой позиции, является способность оперировать «чистой» (функционально-продуктивной) информацией, алгоритмами сознания, ведущими к успешной деятельности, нейтрализуя усложняющие этот процесс субъективные состояния человека.

По результатам исследования вопроса о фундаментальной природе человеческого сознания, американский философ делает парадоксальный вывод: не только искусственный интеллект, но и человек не обладает знанием индивидуального, субъективного. Искусственный интеллект подобен человеку, но не потому, что он способен держать под индивидуальным контролем общезначимые смыслы, а потому, что он, как и человек, таким свойством не обладает.

Человек, согласно этой концепции, приписывает субъективные оценки себе и другим. Критерий «систем сознания» – интенциональная установка. «Интенциональная установка – это такая стратегия интерпретации поведения объекта (человека, животного, артефакта, чего угодно), когда его воспринимают так, как если бы он был рациональным агентом, который при «выборе» «действия» руководствуется своими «верованиями» и «желаниями» [7, с. 33].

Согласно Деннету, субъективное состояние у человека, возможно, и есть, но само по себе оно нейтрально по отношению к различным смыслам. Его индивидуальная смысловая интерпретация окружающего мира определяется ситуацией, но главное – влиянием общества.

Самость, по Деннету, – это всего лишь вообразимый центр, который мы создаем из излишнего доверия к собственной интуиции и из рассказов о нас других людей. Нам никогда не удастся объяснить сознание, включая в объясняемый объект ментальное и феноменальное, поскольку эти объекты могут оказаться псевдореалиями.

Свой метод Деннет называет *гетерофеноменологией*, а соответствующую ему модель исследования сознания – «*моделью множественных набросков*». Любые наши субъективные убеждения, верования, считает он, получают смысл только на языковом, семиотическом или информационном уровне. Вид информационной унификации, присущий людям, полагает Д. Деннет, – не дан им от рождения, а является артефактом нашей погруженности в человеческую культуру.

Рассуждения Д. Деннета легко вписываются в концепции информационного и потребительского общества, согласно которым все, с чем имеет дело современное человечество, в том числе и эстетика, воспринимаются так, что образ подчиняется функции, становясь плюралистичным и условным, предназначенным для самых разных аудиторий. Произведение часто редуцируется к стереотипу его социальной функции. Так, в культуре постмодернизма, который инкорпорирует массовую культуру, соединяя рафинированную элитарность с китчем, речь идет о продуцировании, мультиплицировании и потреблении текстов – культурных артефактов – так, что и производители, и потребители участвуют в процессе сигнификации.

Действительно, все сильнее заявляет о себе такая особенность современности, когда элитарные духовные ценности, и продукты массовой культуры диссеминируются среди широчайшей потребительской аудитории. Эти процессы осуществляются при помощи механизмов культурного производства благодаря технологическим возможностям современной культурной индустрии, во многом связанным с масс-медиа. В результате продукты культуры потребляются наравне с другими продуктами, предлагаемыми на современном рынке.

Однако полная унификация артефактов и исключение значимости индивидуально субъективного в их освоении, о чем говорит Д. Деннет в своей концепции сознания, вряд ли возможны. О неуничтожимости субъективно-индивидуальных толкований универсальных знаков свидетельствует и концептуальная установка на различение массовой и популярной видов культуры. При этом массовая культура рассматривается как комплекс социокультурных ценностей, соответствующих уровню потребностей и вкусу массового потребителя. И здесь подчеркивается скорее виртуальный и формальный характер потребительских ценностей и их смыслов, которые еще могут быть и не востребованы адресатом. Популярная культура, согласно авторитетному исследователю этой сферы общества Дж. Фиске [17], – это тексты художественной культуры, ставшие доступными массовой аудитории посредством техно-

логий массового производства и посредством их индивидуального и ситуативного прочтения.

Чтобы из массовой войти в популярную культуру, знак вещи должен соответствовать конкретной ситуации конкретных людей, объединяющихся в конкретных сообществах при возможной миграции из одного в другое. В основе популярной культуры, согласно Дж. Фиске, лежит не потребление, а живой активный процесс, когда все могут получить свое, которое не может быть навязано извне, а может спонтанно развиваться только изнутри.

Однако массовая культура и популярная культура тесно связаны: без первой не было бы и второй. Их общими свойствами являются многофункциональность значений и их и способность к трансформации. Массовая культура создается на границе между продуктами культурной промышленности и повседневной жизнью. Но, говоря о различии массовой культуры и культуры популярной, следует отметить, что первая в большей степени находится на стороне промышленности, производящей культурные знаки, а вторая — на стороне трансформации этих знаков применительно к повседневной жизни. А «серединность» «среднего человека» повседневной жизни, как ее характеризовал М. Хайдеггер, не тождественна унифицированности и не исключает значимости индивидуального.

Серединность, согласно Хайдеггеру, — множество самых разных проявлений и толкований человеческого, которые «охватывают априорные определения сущего, по-разному открытого для рассмотрения и обсуждения в *логосе*» [13, с. 63]. И благодаря переплетению с несобственным возможна невинно-искренняя реализация «своего» без оглядки на устоявшиеся номенклатурные оценки.

Отметим, деперсонализация людей в условиях информационного, по сути, массового общества предполагает не только их унификацию. Массовидность современного общества содержит в себе и такой способ человеческой самореализации, при которой строгая социальная регламентация сведена к минимуму, но при этом активизируется именно «средний человек», для которого анонимность персоны — эффективный способ мгновенной реак-

ции на самые разные раздражители, на самую ситуацию неопределенности.

Подчеркнем основную идею нашей статьи: *анонимность* персоны как эффективный способ мгновенной реакции индивида на усложнившийся мир, на самые разные раздражители, на самую ситуацию неопределенности вовсе не означает ее исчезновение. Сознание современных масс и искусственный интеллект сходны в том, что в обоих случаях имеет место высокая степень механистичности, автоматизма, формально осуществляемой функциональной многомерности предпринимаемых действий. Однако сознание представителя масс в отличие от искусственного интеллекта не лишено индивидуации, которая анонимна, спонтанна и поэтому может проявляться самым разным способом, в том числе и выходя за рамки общечеловеческих норм гуманности, игнорируя этические и эстетические ценности. Но сам факт наличия в массах индивидуации предполагает онтологическую возможность смыслового различия как такового, без которого невозможна дифференциация ценностей. Но это всего лишь возможность, которая не может реализоваться вне такой системы социализации человека, когда в ней актуализируется и ценится самосознание, ориентированное на этические, правовые и эстетические ценности.

Трудности в компьютерном (как и в социальном) моделировании и программировании сознания, управлении им, — это трудности, *связанные с необходимостью технического выражения специфики человеческого существования*. Они во многом отражают такое состояние познания природы разумности, при котором еще не выявлен принцип сочетания в ней двух сторон получения знаний: индивидуально *смысловой* и безлично *функциональной*. В приближении к такому знанию лежит ключ к пониманию высоких технологий популяризации элитарной культуры, что требует искусства оперативной и динамической связи нормы и ценности, типичного и уникального. Без учета значимости индивидуально смысловой составляющей сознания трудно надеяться, что информационные технологии будут носить гуманистический характер.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: Изд-во Урал, 2000. 96 с.
2. *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 200 с.
3. Большой психологический словарь / сост. и общ. ред. Б. Мещеряков, В. Зинченко. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. 672 с.
4. Гегель. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
5. *Гиляровский В. А.* Учение о галлюцинациях. 2-е изд. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2003. 240 с.
6. *Делез Ж. Фуко М.*: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 172 с.
7. *Деннет Д. С.* Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.
8. *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте. М.: Ad Marginem, 1995. 547 с.
9. *Панкин А. Ф.* Число как искусство // Языки науки – языки искусства: VII Международная конференция «Нелинейный мир» / под ред. З. Е. Журавлевой. М.: Ин-т компьютерных исследований, 2004. С. 170–178.
10. *Серл Д.* Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002. 244 с.
11. *Тард Г.* Законы подражания. СПб., 1982; *Тард Г.* Социальная логика. СПб.: Социально-психологический центр, 1996. 428 с.
12. *Фуко М.* Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Гнозис, 1996. С. 7–46.
13. *Хайдеггер М.* Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. 510 с.
14. *Чалдини Р., Кенрик Д., Нейберг С.* Социальная психология. СПб.: ЕВРОЗНАК, 2002. 256 с.
15. *Юлина Н. С.* Головоломки проблемы сознания: концепция Дениела Деннета. М.: Канон+, 2004. 544 с.
16. *Haugeland J.* Artificial intelligence: the very idea. Cambridge: The MIT Press, 1989. 306 p.
17. *Fiske J.* Understanding Popular Culture. Boston: Unwin Hyman, 1989. 236 p.; *Fiske J.* Introduction to Communication Studies. UK: Routledge, 1988. 174 p.

REFERENCES

1. *Bodriyar Zh.* V teni molchalivogo bol'shinstva, ili Konets sotsial'nogo. Yekaterinburg: Izd-vo Ural, 2000. 96 s.
2. *Bodriyar Zh.* Paroli. Ot fragmenta k fragmentu. Yekaterinburg: U-Faktoriya, 2006. 200 s.
3. Bol'shoi psikhologicheskii slovar' / sost. i obshch. red. B. Meshcheryakov, V. Zinchenko. SPb.: Praym-EVROZNAK, 2003. 672 s.
4. Gegel'. Entsiklopediya filosofskikh nauk: v 3 t. T. 3: Filosofiya dukha. M.: Mysl', 1977. 471 s.
5. *Gilyarovskiy V. A.* Ucheniye o gallyutsinatsiyakh. 2-e izd. M.: BINOM. Laboratoriya znaniy, 2003. 240 s.
6. *Delez Zh. Fuko M.*: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury, 1998. 172 s.
7. *Dennet D. S.* Vidy psikhiki: na puti k ponimaniyu soznaniya. M.: Ideya-Press, 2004. 184 s.
8. *Mamardashvili M.* Lektsii o Pruste. M.: Ad Marginem, 1995. 547 s.
9. *Pankin A. F.* Chislo kak iskusstvo // Yazyki nauki – yazyki iskusstva: VII Mezhdunarodnaya konferentsiya «Nelineyny mir» / pod red. Z. E. Zhuravlevoy. M.: In-t komp'yuternykh issledovaniy, 2004. S. 170–178.
10. *Serl D.* Otkryvaya soznaniye zanovo. M.: Ideya-Press, 2002. 244 s.
11. *Tard G.* Zakony podrazhaniya. SPb., 1982; *Tard G.* Sotsial'naya logika. SPb.: Sotsial'no-psikhologicheskii tsentr, 1996. 428 s.
12. *Fuko M.* Chto takoye avtor? // Fuko M. Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. M.: Gnozis, 1996. С. 7–46.
13. *Khaydegger M.* Bytiye i vremya. Khar'kov: Folio, 2003. 510 s.
14. *Chaldini R., Kenrik D., Neyberg S.* Sotsial'naya psikhologiya. SPb.: EVROZNAK, 2002. 256 s.
15. *Yulina N. S.* Golovolomki problemy soznaniya: kontseptsiya Deniela Denneta. M.: Kanon+, 2004. 544 s.
16. *Haugeland J.* Artificial intelligence: the very idea. Cambridge: The MIT Press, 1989. 306 p.
17. *Fiske J.* Understanding Popular Culture. Boston: Unwin Hyman, 1989. 236 p.; *Fiske J.* Introduction to Communication Studies. UK: Routledge, 1988. 174 p.