

Письмо в китайской комнате

Постструктуралистские трансформации во многом прошли мимо работ по созданию искусственного интеллекта (ИИ). Хотя они повлияли и на аналитическую философию — кузнецу методологии для когнитивных исследований, элементом которых являются работы по ИИ, и феноменологию, в центре которой стоит изучение сознания. Следует отметить, что поздняя феноменология Э. Гуссерля, исследования М. Хайдеггера и их последователя М. Мерло-Понти не остались незамеченным специалистами по ИИ, что воплотилось в теориях агентов (*agents theories*). Смысл последних в том, что интеллект не считается свойством отдельного агента. Во-первых, интеллект возникает во взаимодействии с окружающей средой, а, во-вторых, только в сообществе агентов. На последнюю исследовательскую установку влияние оказала теория языковых игр Л. Витгенштейна.

Несмотря на то, что концепт языковых игр повлиял на становление постструктурализма, собственно постструктуралистская трансформация философии не оказала существенного влияния на исследования по ИИ. В данной работе осмысляются следствия постструктурализма для методологии ИИ.

Смысл постструктурализма в том, что исследуя человека через структуры, т.е. культурные и социальные институты, упускается из виду, что эти структуры сами организованы вокруг некоего центра, которыми были и Бог, и субъект, и др.¹ На эту несостыковку в структурализме и указывали представители постструктурализма. Как следствие, пропадает инстанция значения, остается лишь письмо как соотнесения знака с другими знаками.

Зависимость знаков друг от друга вне соотнесения с внеязыковыми объектами Деррида называет *differance*². Этот неографизм он вводит, чтобы отличить свое понятие от фр. *difference* (различие). Звучат эти слова по-французски одинаково, а пишутся по-разному. *Differance* предполагает различие вне категории тождества, вне соотнесения с эталоном или сознанием. Разница в написании выбрана не случайно, ведь Деррида в своем философствовании делает акцент на «письмо», которое представляет как *differance*, т.е. отличие одного знака от другого вне сравнения с каким-либо эталоном.

Другие представители постструктуралистского направления тоже исходят из исключения центра, т.е. предлагают децентрацию. «Ныне мы знаем, — пишет Барт, — что текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников»³. Если бы автор «захотел выразить себя, ему все равно следовало бы знать, что внутренняя «сущность», которую он намерен «передать», есть не что иное, как уже готовый словарь, где слова объясняются лишь с помощью других слов, и так до бесконечности»⁴.

¹ См., например: Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2007. С. 447—468.

² Деррида Ж. *Differance* // Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. *Differance*. Томск, 1999.

³ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 388.

⁴ Там же. С. 388—389.

Трансформация аналитической философии и феноменологии

Р. Рорти показал, что аналитической философии несложно трансформироваться в новых условиях. Это не столько внешняя децентрация, сколько имманентная критика аналитической традиции, выходящая из которой и является Р. Рорти. Он пишет, что зачатки трансформации есть уже у Карнапа и Айера¹. Карнап и Айер многие проблемы философии называли псевдопроблемами. Эти проблемы были созданы выбором неправильного словаря. При изменении формулировки проблемы сама проблема пропадает. Карнап предлагал переводить философские проблемы на язык науки: невозможность эмпирической проверки должна была говорить о бессмысленности проблемы. Так и многие проблемы самой аналитической философии могут исчезнуть при изменении словаря. Поэтому суть философии, по Рорти, в создании и использовании словаря.

Не может быть идеального языка, точно отражающего реальность. Аналитическая философия исследовала язык как зеркало, в котором отражена реальность, как каркас из категорий, необходимый для эмпирического познания. «В результате чем больше философия становилась „научной“ и „строгой“, тем меньше она имела дело с остальной культурой и тем более абсурдными казались ее традиционные претензии»².

Децентрация в аналитической философии заключается в том, что нет зеркала, отражающего реальность, а есть различные словари, т.е. виды письма, которые философия пыталась подчинить единому центру, навязать свое видение конкретным языковым играм.

Если же коснуться трансформации феноменологии в условиях постмодерна, то децентрация осуществлялась вне решения ее классических проблем — Другого и интерсубъективности. Дона Айди, осуществившего переход к постфеноменологии, не устраивала вся философская парадигма модерна. По его мнению, Э. Гуссерль, преодолевая субъект-объектную гносеологическую модель, стал заложником языка модерна. Основатель феноменологии делал акцент на сознании. Айди же продолжает линию М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти, говоря об экзистенциальности, а не трансцендентальности. Айди оговаривается, что на него в этом вопросе повлиял американский прагматизм³, который не заявляет о разделении на познающего субъекта и противостоящего ему мира. А есть лишь отношение между познающим и вещами. Гносеология при таком подходе связана с конкретными ситуациями, в которых возникают вопросы познания. Данное обстоятельство сближает трансформацию феноменологии и аналитической философии.

Д. Айди считает, что необходимо преодолеть и феноменологию Хайдеггера и Мерло-Понти, которая так же предполагает «зеркало». М. Хайдеггер брал в качестве «зеркала», в котором себя может рассмотреть человек, язык, а М. Мерло-Понти — тело (перцепции)⁴. Д. Айди предлагает децентрированный подход и к восприятию, и к языку, т.е. социально-культурному измерению восприятия. Такой подход можно назвать феноменологической деконструкцией, что Д. Айди иногда и делает⁵. Он рассматривает восприятие через призму мультистабильности на большом количестве примеров объемных геометрических фигур, расположенных на плоскости. Восприятие не дает одной единственной интерпретации.

¹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. xix.

² Там же. С. 4.

³ Ihde D. Postphenomenology: essays in the postmodern context. Northwestern University Press, 1993. P. 9.

⁴ См.: Ihde D. Expanding hermeneutics: visualism in science, Northwestern University Press, 1999.

⁵ См.: Ihde D. Experimental phenomenology. G.P. Putnam's Sons, 1977. P. 67–79; Ihde D. Technology and the lifeworld: from Garden to Earth, Indiana University Press, 1990. P. 145.

На восприятие влияет и культурный контекст, что Айди подробно рассмотрел в книге «Расширяющая герменевтика»¹.

Айди приходит к выводу о том, что герменевтика имплицитно содержится в феноменологии. Феноменологию Гуссерля он называет наивной герменевтикой, а феноменологию М. Хайдеггера (работа «Бытие и время») — радикальной². Наивность герменевтики Гуссерля в том, что основатель трансцендентальной феноменологии некритически подходил к языку модерна, с помощью которого описывал феномены. А радикальность Хайдеггера в том, что он решил создать новый единственно верный язык описания феноменов на основе опыта бытия-в-мире. Мысль же Айди в том, что нет единственно верного языка, таких языков много, а их интерпретации расходятся.

Другим новаторством Д. Айди является введение понятия «технологическая интенциональность». В технологической интенциональности он выделяет три элемента. Во-первых, это воплощенное (embodiment) отношение или инструментальная интенциональность, которая редуцирует использование инструмента до нейтрального посредника в выполнении какой-либо работы³.

Другим элементом инструментальной интенциональности является герменевтическое отношение. Это отношение направляет свой взор на связь человека с инструментом. Здесь как нельзя кстати подходит метод феноменологической деконструкции. С одной стороны, например, автомобиль позволяет передвигаться быстрее, но, с другой, он негативно влияет на экологию⁴. Поэтому если оценивать роль технологии в обществе, то нельзя сказать, что она положительна или негативна. Можно лишь сказать, что она не-нейтральна. Методологические и генетические аспекты феноменологической деконструкции смысла он разработал в «Расширяющей герменевтике» (Expanding hermeneutics). Другим примером феноменологической деконструкции служит то, что технологии не просто делают предметы ближе, позволяют видеть глубже, но и исключают из восприятия то, на что они не направлены⁵.

Третьим типом отношений является отношение с «другим» (alterity). Также как другое сознание в «Феноменологии духа» Гегеля необходимо для понимания себя, также и технологии являются тем фоном, на котором можно «нарисовать» себя. «Через» технологию и через технологию, ставшую квази-другим (телевидение, кино, виртуальная реальность), человек интерпретирует себя⁶.

Постструктуралистские трансформации философии нанесли серьезный удар по созданию ИИ, они показали, что нет Я как зеркала, воссоздавая которое можно построить ИИ. Постструктурализм показал обусловленность мышления социальностью, которая сама обусловлена выбором центра структуры. Однако никакой позитивной программы построения ИИ на основе постструктурализма предложить нельзя.

Неофеноменология

Можно рассматривать постфеноменологию как то, что идет после неофеноменологии. Хотя, например, постструктурализм идет после структурализма, так что этап «нео» пропущен. Но в случае с постфеноменологией (так же как и с марксизмом) та-

¹ См.: *Ihde D. Expanding hermeneutics: visualism in science*, Northwestern University Press, 1999.

² *Ihde D. Expanding hermeneutics: visualism in science*, Northwestern University Press, 1999. P. 14–15.

³ *Ihde D. A Phenomenology of Technics // Philosophy of technology: the technological condition: an anthology / Ed. by Robert C. Scharff, Val Dusek. Wiley-Blackwell, 2003. P. 507–529.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

кой этап был. Дон Айди относит к представителям неофеноменологии М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти.

Айди подводит единый знаменатель под этими философами ввиду их антикартезианской направленности, которая является шагом в разложении философии модерна. Однако Хайдеггера нужно отнести к первой фазе феноменологии. Он лишь показал другую сторону исследований, начатых Э. Гуссерлем. Хайдеггер рассматривал феноменологию онтологически. Источником онтологических построений является Dasein.

Если Э. Гуссерль решал проблему Другого по аналогии (за другими телами стоят трансцендентальные субъекты так же, как и за моим собственным), то для Хайдеггера бытие Другого обусловлено экзистенциалом бытия-с. Несмотря на существенное различие в этих подходах, оба варианта ищут Другого в обусловленности источником описания феномена.

Французскую рецепцию феноменологии можно назвать неофеноменологией. Проблема Другого была решена и Ж.-П. Сартром, и М. Мерло-Понти. Ж.-П. Сартр разделяет бытие на два региона: бытие-в-себе и бытие-для-себя. Сознание Сартр определяет как бытие-для-себя, а бытие-в-себе ему противостоит. В последнем нет отрицания, оно «есть то, что оно есть»¹. Если сознание — это бытие-для-себя, вносящее ничто и различие в мир, в бытие-в-себе, то опыт бытия-для-другого — это столкновение с активностью по ничтожению и различению, источником которой Я как бытие-в-себе не является. «Другой присутствует для меня повсюду как то, посредством кого я становлюсь объектом»².

Для М. Мерло-Понти как и для М. Хайдеггера не существует проблемы Другого. Мерло-Понти пишет: «Что касается сознания, то мы должны его воспринимать уже не как конституирующее сознание и не как чистое бытие-для-себя, а как сознание перцептивное, как субъект поведения, как бытие в мире или существование, ибо только таким путем другой мог бы явиться на вершине своего феноменального тела и обрести некое „местонахождение“»³.

Несмотря на различия в определении сознания Сартром и Мерло-Понти, у них много общего в определении Другого. Мерло-Понти пишет: «Мой взгляд падает на живое действующее тело, и тотчас объекты, которые его окружают, дополняются новым пластом значений: они не являются больше тем, что я мог бы сам сделать из них, они являются тем, что поведение другого делает из них»⁴. А ведь именно по чужой деятельности, по внесению различия в бытие-в-себе Сартр предлагает определение Другого.

Неофеноменология решила проблему Другого, но не смогла решить проблему интересубъективности, т.е. ответить на вопрос: «Почему значения разделяются членами сообщества?». Кроме того, не решен вопрос о возникновении сознания, который, конечно, и не ставился в феноменологии, но ответ на который важен для создания ИИ. Это прикладной аспект. Важность же в том, что с возникновением сознания появляется и интересубъективность.

Постфеноменология

Постфеноменология выходит за рамки описания феномена. Она рассматривает не только его возникновение, но и возникновение Я как источника описания феноменов и построения онтологий, что может объяснить выход к многомерности и децентрации имманентным развитием феноменологии.

¹ Сартр Ж.П. Бытие и ничто. М., 2000. С. 118.

² Там же. С. 302.

³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 448.

⁴ Там же. С. 448.

Картезианская установка не подходит для решения проблемы интерсубъективности, т.к. интерсубъективность выводится из субъективности — целое становится элементом собственной части. Поэтому необходим антикартезианский подход, бытие-в-мире. Однако это не бытие Дазайна, выступающего источником онтологий, это бытие-в-природе. В этом природном бытии человек обладает природной интенциональностью, т.е. направленностью организма на объект. На этой природной интенциональности надстраивается вторая, социальная.

Вторая интенциональность появляется как результат расщепления первой в результате совместного освоения природы, когда направленность на природный объект сменяется направленностью на другое, этот объект представляющее. Особую роль в расщеплении играет воображение. Именно оно позволяет представить одно в качестве другого.

И. Кант придавал решающую роль воображению в познавательной активности сознания. Он разграничивал рассудок и чувственность, а познание показывал как синтез этих двух составляющих, который осуществляется при помощи воображения. Кант пишет: «Только посредством этой трансцендентальной функции воображения становится возможным даже средство явлений, а вместе с ним ассоциация их и благодаря ей, наконец, воспроизведение их согласно законам, следовательно, и сам опыт; без этой трансцендентальной функции никакие понятия о предметах не сходились бы в один опыт»¹.

Действительно, если две сферы — рассудок и чувственность — разведены, то должно быть что-то выступающее «посредником». Воображение подставляет категории к явлениям. Однако Э. Гуссерль и все последующее развитие феноменологии показало сведение воображения к вторичности мышления. Хотя нужно учитывать, что Кант не ставит воображение в основании генезиса мышления. Воображение не объясняет мышление, но является его необходимой предпосылкой. Именно воображение является условием знака. Однако воображению нужен объект, чтобы вообразить его представляющим другое. Такой объект выбирается в совместном освоении действительности.

Таким образом, социальная интенциональность образуется в результате совместного освоения действительности, когда воображение выбирает объект для представления другого. Этот объект можно назвать эталоном, потому что он является принудительным для второй интенциональности, он участвует в расщеплении первой интенциональности, в процессе отчуждения человека от природы.

То, что сознание воспринимает как феномен, по сути, является постфеноменом, производным от интенциональностей. Например, социальная норма вне второй интенциональности бессмысленна, да и чувственные данные без второй интенциональности являются всего лишь ощущениями, а не восприятиями. Поэтому можно сказать, что то, что существует как феномен, после вторжения социальных интенций преобразуется, т.е. является постфеноменом. Кроме того, жизнь человека стала настолько технологически опосредованной, что многие явления предстают перед ним только через электронные средства коммуникации. Видеоряд телевизионных новостей можно также назвать постфеноменом, т.к. транслируемое может никогда и не предстать непосредственно перед зрителем.

Китайская комната и «письмо»

Как известно, тест Тьюринга является инструментом проверки наличия искусственного интеллекта. Если вкратце, то его смысл в следующем: экспериментатор не должен понять, общается он с компьютером или человеком. Дж. Сёрль предложил мысленный эксперимент «Китайская комната», который, по его мысли, должен был показать, что прохождение теста Тьюринга вовсе не докажет наличие ИИ. Американ-

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 2006. С. 651.

ский философ предположил, что если он изучит синтаксис китайского языка с помощью специального учебника, написанного на английском языке, то сможет сойти за носителя этого азиатского языка, хотя и не будет ориентироваться в синтаксисе, т.е. понимать язык. Точно также общение с компьютером как с человеком совсем не гарантирует наличия ИИ.

Прохождение теста Тьюринга без знания семантики возможно только в текстовой среде без соотнесения с миром объектов. Например, когда испытуемый и экзаменатор находятся далеко друг от друга, вне непосредственного контакта. Они обмениваются лишь словами, у экзаменатора нет возможности задавать вопросы об объекте.

Удивительно, но обладание синтаксисом вне обладания семантикой — это «письменная» культура, апологетом которой выступил Деррида. Если нет означаемого, а есть лишь *différance*, т.е. соотношение знаков между собой, то это и есть синтаксис. Получается, что человек «письменности» — это аналог компьютера, обладающего правилами синтаксиса языка, но не обладающий интеллектом. Однако человек живет не только в мире слов, но и в мире того, что эти слова означают.

С одной стороны, постструктурализм наносит удар по теории ИИ, т.к. исключает наличие Я как зеркала, а с другой стороны, не предлагает другой метафоры, других вариантов конституции Я.

Чем же владение синтаксисом языка без знания семантики отличается от *différance*, от «письма»? Нет «письма» без учрежденной инстанции значения. Различение всегда организовано через центр. Если феноменологический опыт *différance* может только описать зависимость одного знака от других, то постфеноменологический опыт заглядывает за феномен, показывает интенции, формирующие различие. Именно существование двух интенциональностей является источником письма. Поэтому *différance* — это опыт Я, но Я не абсолютного, а как различия социального и природного. Это конституэнты «письма». Можно заключить, что интеллект — это во многом отношение. Интеллект — это избыток наличной ситуации. Мышление является следствием такого избытка и отношения. Программирование ответа — это не создание ИИ, это предопределение реакции в рамках наличной ситуации.

Конечно, не стоит списывать создание ИИ на «божественное провидение». Акцент необходимо делать на создании «воображения», из которого должна вырасти вторая интенциональность. И уже на этой почве возникнет ИИ как результат совместного отношения к наличной ситуации. Если взять в качестве примера усвоение синтаксиса китайского языка, то это должно быть отношение к иероглифам, к используемым символам.

Как и в случае с человеком, эталон для второй интенциональности возникает только в сообществе. Эталон — это и условие intersубъективности, и условие связи мышления с миром. Каким же образом определить наличие ИИ, если ИИ — это не имитация человеческого поведения, а опосредованное отношение к действительности?

Ответ может быть в наличии «двойной бухгалтерии» между испытуемыми. Это не синтаксис иероглифов, это знаки как сверх-иероглифы, которые используются для коммуникации между компьютерами. Сверх-иероглифы показывают отношение к наличной ситуации. Здесь не может быть и речи об имитации человеческого поведения, т.к. ИИ как сверх-сфера надстраивается на другом «материале». Тест Тьюринга же был призван найти интеллект на уровне «официальной бухгалтерии», где нет сверх-наличной ситуации. Его следует заменить тестом «Письмо в китайской комнате», который должен выявить наличие «двойной бухгалтерии» сверх-иероглифов.