

Интеллект и дух. Между пониманием и преобразованием

Реза Негарестани — директор программы критической философии, Новый центр исследований и практики; Сиэтл, США; e-mail: reza.negarestani@thenewcentre.org

Перевод с англ.: переводческий коллектив Mass of Fuzzy Grey (Аполлинария Ананьева, Дарья Брусницына, Михаил Журавлев и др.)¹

Ключевые слова: искусственный интеллект, метафизика, ингуманизм, метафилософия, Гегель

Рассуждения об искусственном интеллекте обычно отправляются от его подобия человеческому. Реза Негарестани реализует альтернативный – гегельянский в своей основе – ход, который позволяет посмотреть на историю интеллекта как на независимый вычислительный процесс, описываемый функционально, а не сущностно; процесс, который может быть реализован на разном материале, причем человеческая его реализация является только частным случаем, одной реализацией из возможных, но далеко не привилегированной. В данном фрагменте отстаивается тезис, согласно которому ум есть постоянно развивающаяся конструкция (это, собственно, и есть его определение) – развивающаяся не просто так, а целенаправленно, и цели эти определяются умом самостоятельно. Способность определять эти цели обуславливается способностью создавать понятия и оперировать ими, языком – высшей формой которого являются формальные языки и построенные на их основе науки – и социальностью, предстающей как форма взаимодействия, которая может быть описана в терминах правил обмена суждениями. Обладая этой базой, конкретная реализация ума – человеческий разум – может сконструировать обобщенное понятие (или даже Понятие) интеллекта, с которым соизмерить свой актуальный статус и построить программу самопреобразования; а формулируется это понятие в терминах соотношения интеллекта и его поля интеллигибельного.

¹ Перевод выполнен по изданию: Negarestani R. Intelligence and Spirit. NY: Urbanomic, 2019. PP. 56–85. Книга Резы Негарестани «Интеллект и дух» готовится к изданию на русском языке в импринте «Лёд» (АСТ).

Полемика о разумности

Люди – это функциональные единицы ума (*mind*)². А под человеком мы подразумеваем рациональную самость, дискурсивный апперцептивный интеллект или разумное (*sapient*)³ существо. Провозглашая людей конституирующими единицами ума, мы рискуем вызвать в памяти плохие ассоциации с социокультурно нагруженной

² Мы передаем *mind* как «ум» по нескольким причинам. Во-первых, Негарестани использует в своем тексте серию терминов (*reason, consciousness, sentience, sapience, mind*). При переводе стояла задача сделать эти тонкие различия насколько возможно явными и когерентными. Было принято решение не использовать варианты «сознание» и «разум», поскольку эти термины использованы для передачи *consciousness* и *reason* соответственно. Этот перевод не лишен недостатков (например, это привело к невозможности сохранить традиционный перевод *philosophy of mind* как «философии сознания»). Во-вторых, наш перевод *mind* как «ума» опирается на сложившуюся традицию: как минимум, перевод В. В. Васильевым книги Дэвида Чалмерса «The Conscious Mind» как «Сознающий ум» (Чалмерс Д. Сознающий ум. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013) и перевод В. В. Целищевым книги Томаса Нагеля «Mind and Cosmos» как «Ум и космос» (Нагель Т. Ум и космос. М.: Канон+, 2024). В-третьих, Негарестани делает акцент на том, что *philosophy of mind* отсылает к немецкой классической философии: «Под “философией ума” я подразумеваю исключительно тот подход к вопросу об уме, который сформировался в немецком идеализме, где он отсылает к конкретному движению между понятием ума и комбинацией существующего физического воплощения и необходимой логической функции, и к идеи ума как полной реализации такого понятия и соответствующего ему объекта» (Negarestani R. Intelligence and Spirit. NY: Urbanomic, 2019. P. 54). При этом вариант передачи *mind* как «духа» (например, в переводах Гегеля) также не был возможен в силу того, что термин «дух» закреплен за *spirit* (Geist). – Прим. перев.

³ Пару «*sapience*» и «*sentience*» Негарестани заимствует у Р. Брэндома. При переводе на русский «Работы нечеловеческого» эта пара была передана как «разумность – чувственность» (Негарестани Р. Работа нечеловеческого // Логос, 2021, №3. С. 1–38.), при переводе комментариев Брэндома к «Эмпиризму и философии сознания» У. Селларса – как «способность разуметь» и «способность чувствовать» (См.: Селларс У. Эмпиризм и философия сознания. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.). Поскольку Негарестани использует *sapience* как синоним *reason*, мы передаем *sapience* как «разумность» (что позволяет также сохранить ассоциацию с устоявшимся переводом *homo sapiens* как «человек разумный»). Для *sentience* же был выбран перевод «способность ощущать», чтобы отличить его от *sensibility* – термина, обозначающего в тексте Негарестани чувственность в кантианском смысле. – Прим. пер.

идеей человеческой исключительности, наследием консервативного гуманизма. Но полемика вокруг человеческой разумности так или иначе возникает из противозаконного слияния разумности, понимаемой как формальное качество, которое может включать любую способность ощущать (*sentience*), структурно удовлетворяющую его условию реализации, и разумности, понимаемой как сущностное качество, которое ставит одно существо выше других существ. В то время как первая концепция разумности может быть адекватно понята как функциональная диаграмма или минимальное (и тем не менее подлежащее пересмотру) описание возможностей, необходимых для мышления и действия, последняя представляет собой конкретный взгляд на человечность как набор контингентных характеристик и способностей. Разумность – это не нечто сущее; это необходимая и положительно ограниченная форма или Идея в гегелевском смысле этого термина. Необходимая, поскольку без этой формы познание мира и, следовательно, ощущающих (*sentient*) существ или, в более широком смысле, измерение интеллигибельности, невозможно. Положительно ограниченная, поскольку ее реализация опирается на необходимые условия или обуславливающие ограничения, как каузальные, так и логические. Разумность является формальным критерием – *sui generis* формой и поэтому не должна рассматриваться как субстанциальная сущность или сущее. Следовательно, рассматривать разумность как вид или ранг в порядке [живых] существ – значит ликвидировать разницу между формальным и субстанциальным, мышлением и бытием, рациональными основаниями и причинами. Разумная осознанность, которая относится к порядку самосознания или разума, не то же самое, что ощущающее сознание. Это форма, необходимая для производства качественных изменений в структуре способности ощущения путем превращения ее в место особого рода логико-вычислительной деятельности, суждений, умозаключений и концептуализаций. Поэтому разумность отмечает порог проникновения логико-концептуальных функций как нового класса регулятивных функций в чувственную активность. Короче говоря, человек как форма указывает только на глубинное соответствие между интеллектом и интеллигибельным, структурой и бытием: тот факт, что интеллект без интеллигибельного в самом широком смысле остается всего лишь идеологической фиксацией и что нет никакого способа говорить об интеллекте без учета работы интеллигибельности. Обходить вниманием работу интеллигибельности в пользу интеллекта

или нечеловеческого интеллектуального поведения – верный способ смешать объективно интеллектуальное с субъективно интеллектуальным. То есть как только мы отвергаем форму или идею человека – или разумность как набор позитивных/допускающих ограничений для мышления и действия – как частный случай работы интеллибельности, подкрадываются консервативный гуманизм и антропоморфизация вселенной.

Оборот Питера Вульфендейла «переформатирование *homo sapiens*»⁴ указывает на то, что разумность – это качественное изменение класса и типов чувственной активности, вызванное *качественно иным классом действий*. Любая способность ощущать, которая подпадает под эти виды деятельности или функциональную форму, будет существенным образом регулироваться и переформатироваться.

Разумная осознанность – это не еще один ранг в порядке сущих, она артикулирует конструктивный принцип или форму, которая нивелирует превосходство человека как биологического вида. Она растворяет в себе и ассимилирует явленную (*manifest*)⁵ конфигурацию человеческого вида – и любой другой способности ощущать, которое подпадает под него – в новые единства безличного разума. Переформатируя чувственное сознание посредством логико-концептуальных функций, разумное осознание ослабляет управляющую роль своего материального субстрата – будь то биологический или социальный. Оно постепенно освобождает свои условия реализации от своей естественной конституции. Синтезируя каркас, в котором можно быть одновременно ответственным и за нечто мыслимое (суждение), и за нечто совершаемое (действие), оно расширяет свои когнитивные, теоретические и практические свободы. Рационально развиваясь в самость, способную относиться к себе как к артефакту – становясь артефактом своего собственного Понятия⁶, – оно выдвигает понятие разумной агентности, допускаю-

⁴ Wolfendale P. The reformatting of *homo sapiens* // Angelaki, 2019, №24 (1).

⁵ Р. Негарестани противопоставляет *manifest* (явленное) научному (*scientific*), следуя Уилфриду Селларсу. Вариант перевода «явленный» представляется наиболее удачным, поскольку отсылает к явлениям; к тому, что нам дано без дополнительных исследований. См.: Логинов Е. В. Селларс, Кант и философия сознания // Иммануил Кант и философия сознания: монография. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024. С. 227. – *Прим. пер.*

⁶ Р. Негарестани использует *Concept* преимущественно в гегельянском смысле, поэтому мы переводим этот термин как Понятие. — *Прим. пер.*

щей возможность реализации в других артефактах. Человеческая разумность далека от завершенной тотальности; она есть то, что разрушает привязку к любому особому статусу или данному смыслу. Это артефакт, принадлежащий истории ума как истории артифициализации. Когнитивное исследование того, «что значит быть человеком» или «в чем состоит разумность», приобретает форму систематического упражнения по разработке объекта эволюционирующего Понятия. Короче говоря, разумное осознание – это когнитивно-практический проект, в ходе которого реализация человека строго подчиняется изменениям в содержании понятия человека. Тем не менее, поскольку структура этого понятия задается формально и поскольку она описывает человека без обращения к субстанциальным сущностям, только в терминах необходимых структурирующих способностей, которые могут осуществляться различными наборами материальных реализаторов, она расширяет перспективы реализации разумности, распространяя ее на сферу артефактов как чистых объектов ремесла и процессов артифициализации. Однако это ни в коем случае не означает превращение артефактов в средства сохранения и воспроизведения канонического портрета человека, место которому в биологии и социокультурном партикуляризме. Разумное осознание является конструктивным принципом производства самости, наделенной способностью осознать содержания. Ни эссенциалистская идентичность этой самости, ни граница и качество содержательного осознания, в соответствии с которым оно понимает и преобразует себя, не фиксированы. Разумность – это конструктивная деятельность, а не структурно фиксированная сущность. С точки зрения этой конструируемости, утверждать, что нечто разумное непременно является животным, то есть способным ощущать, – значит упражняться в предвзятом догматизме: это ограничивает возможные реализации разумной формы, ограничивая ее конкретной физической или биологической организацией.

Фактически, человек, как он существует в настоящий момент, является одновременно разумным и ощущающим, и артефактом понятия, и биологически воплощенным животным. Но то, что делает человека человеком в смысле разумности, является формальным, а не субстанциальным. Эта автономная правилосообразная форма не является измерением человеческого как способного ощущать или как естественного вида. Различие между разумностью (*sapience*) человека (*Homo sapiens sapiens*) – разумом (*reason*) – и его способностью

ощущения (*sentience*) в конечном счете является формальным различием между мышлением и бытием. Это линия раздела между формальным различием и субстанциальной неразличимостью. Отсюда следует, что не только нынешний *homo sapiens*, но и любое существо, способное ощущать, может быть разумным до тех пор, пока оно удовлетворяет минимально необходимым условиям формальной автономии мышления, в которую наша собственная способность ощущать вовлечена. Мы рассмотрим эти необходимые условия в следующих главах. Как люди, мы смотрим на свою животную природу и говорим: «В тебе я вижу бездну интеллекта, но ты во мне не видишь ничего». Только в той мере, в которой мы являемся разумными, мы критически осознаем себя как способных ощущать среди других способных ощущать, как интегрированные пучки рациональных и нерациональных процессов. Различие между разумностью и способностью ощущать не является сущностной чертой биологического вида, и ее не следует сводить к *homo sapiens* или к обыденному образу человека. Конечно, всегда можно возразить, что мышление вездесуще по своей природе и что в конечном итоге разумность – на самом деле это и есть способность ощущать. Пока что ответа Лоренца Пунтеля должно хватить, чтобы распутать этот клубок:

Обсуждения, порождаемые вопросами типа «думают ли» (обладают ли умом и т. п.) животные (или определенные виды животных), как правило, имеют оттенок бессмыслицы. Без критерия мышления бессмысленно спрашивать, думает ли тот или иной вид животного. Здесь такой критерий *есть*: тип «мира», который соответствует онтологическому строению данного вида. Если этот «мир» (*Welt*) является чистой (то есть ограниченной) средой (*Umwelt*) – и только *Umwelt*, и потому не неограниченным *Welt*, – тогда нет никакого «интеллекта» в том смысле, который в этой книге принимается за подлинный смысл [этого слова], потому что он определяется как требование, чтобы «миры» существ, которые мыслят, были неограниченными (как в случае людей). Конечно, если кто-то ассоциирует другое понятие с термином «мышление», тогда некоторые виды нечеловеческих животных вполне могут «мыслить». Но тогда вопрос сводится к чисто терминологическому.⁷

⁷ Puntel L. Structure and Being. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2008. P. 274.

Все, что Пунтель говорит о мышлении, можно дословно повторить и в отношении ума. Мышление разумного [существа] определяется в терминах *понятого* им мира в том смысле, что этот мир не имеет никаких ограничений на то, что о нем можно спросить или подумать. Мышление разумности коэкстенсивно всему.

Быть человеком – единственный способ выйти за пределы человеческого. Альтернативный путь – либо отвязать способность ощущать от разумности, либо преодолеть разумность в пользу прямого взаимодействия с технологическим артефактом – не позволяет выйти за пределы человеческого. Напротив, он ведет к культуре когнитивной мелочности и самообмана, которыми кормятся самые парохияльные и утилитарные политические системы, существующие на планете. Освобождая способность ощущать от так называемого яра разумности, человек не становится постчеловеком или даже животным, но возвращается к идеологически нагруженному «биологическому шовинизму»⁸, который разумность должна преодолеть, поскольку сама идея гуманистического консерватизма выдает случайное и локально-контингентное за необходимое и всеобщее. Отбрасывая человека в надежде на непосредственный контакт со сверхинтеллектом или на самореализацию технологического артефакта, вы либо тайком подчиняете будущее предопределенным целям консервативного гуманизма, либо подписываетесь на будущее, которое является просто телеологической актуализацией конечных причин и, таким образом, возрождает избитое аристотелевское слияние оснований и причин. Человеческая разумность – единственный проект выхода.

Мы не можем обойти работу по преодолению затруднений человечности, постулировав сомнительную метафизическую альтернативу человеку как кратчайший путь к свободе. Поступая так, мы просто устраним проблему, а не решим ее. На самом деле антигуманистические альтернативы идее человека по иронии судьбы заканчиваются тем, что под видом некой догматической фигуры инаковости переутверждаются самые консервативные антропоморфные черты. Поскольку такие антигуманистические альтернативы уже отказались от ресурсов *Geist*, необходимых для диагностики и подвешивания консервативных черт или характеристик человека, они стали прислужниками того самого консервативного понятия человека, от ко-

⁸ Brandom R. Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. P. 148.

тогого они изначально намеревались избавиться.

Мы, как явленные люди, должны примириться – психологически, когнитивно и этически – с беспощадным фактом того, что значит быть человеком: невозможно съесть рыбку человечности, не подавившись последствиями. Как только мы начинаем относиться к себе как к виду, определяемому правами и правомочиями, как только мы начинаем предписывать, что нам следует или не следует думать или делать, как только мы различаем порядок вещей и отвечаем на него в соответствии с тем, что мы считаем правильным (даже если мы при этом далеки от истины), мы принимаем на себя обязательства безличного порядка разума, к которому принадлежит разумность, – порядка, который уничтожит наш явленный автопортрет⁹. Мы перешли когнитивный Рубикон. Взяв на себя обязательства по отношению к этому безличному порядку, мы должны осознать, что явленное человеческое – мы здесь и сейчас, – будет преодолено этим самым порядком. Разум – это игра, в которой мы все лишь временные игроки и от которой мы не можем отказаться. Поэтому давайте хорошо сыграем в эту игру, приняв ее ставки и ее последствия. Как преходящие воплощения разумности, мы можем только признать нашу смешанную животную природу и тот факт, что особенными нас делает способность это признать – признать, что в своей способности ощущать мы *абсолютно* не исключительны, – и сделать из своей разумности даже самые далеко идущие выводы. По мере роста и взросления разума определение и значение человека освобождаются от какой-либо предполагаемой субстанциальной сущности или фиксированной природы. Формальное наименование «человечность» становится переходящим титулом, титулом, который может быть дарован или приобретен независимо от какой-либо привязки к конкретной естественной или искусственной структуре, наследию или склонности, поскольку быть человеком – это не просто право, приобретенное естественным путем при рождении, по биологическому происхождению или по наследству. Титул «человек» может быть передан всему, что может дорасти до пространства суждений,

⁹ «Можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке». См.: Фуко М. Слова и вещи. СПб: А-cad, 1994. С. 404. Говоря о порядке, Негарестани отсылает к английскому переводу названия работы Фуко «Слова и вещи» – «The Order of Things» («Порядок вещей»). – *Прим. пер.*

всему, что удовлетворяет критериям наделенной умом и мыслящей агентности, будь то животное или машина. Переплетение проекта эмансипации человека – как в смысле негативной свободы от ограничений, заранее установленных или созданных нами, так и позитивной свободы делать что-то или стать чем-то другим – с искусственными перспективами человеческого интеллекта является логическим следствием человека как *переходящего права*.

Рациональная интеграция, суждение, и порождение будущих способностей

Установление необходимой связи между пониманием (*conception*)¹⁰ духа и его преобразованием требует самости, которая функционально определяется своими ролями в принятии рациональной ответственности (функция суждения). А именно, с опорой на свою рациональную целостность, самость истолковывает определенный набор обязательств в качестве *рационального основания* для принятия или отклонения других обязательств. Таким образом, речь идет о мыслящей самости или дискурсивном апперцептивном интеллекте, обладающем сознанием своего опыта через рациональное единство самосознания. Его опыт структурирован понятиями ума. В отличие от бога и прочих воображаемых интеллектов этот интеллект не имеет прямого доступа к реальности. Он взаимодействует с ней посредством своей духовной конфигурации.

Поскольку мыслящие самости являются функциональными единицами, которые представляют собой совокупность качественных действий (суждений или рациональных оснований), их формальная (семантико-прагматическая) и конкретная социальность способны вызывать качественные изменения в структуре духа или в действиях, посредством которых эти самости идентифицируют себя, как индивидуально, так и коллективно. Другими словами, в каждом своем измерении коллективная конфигурация мыслящих самостей или рациональных агентов синхронически или диахронически определяет курс конкретного проекта самосознания. Ум обладает протяженной во времени конфигурацией, заданной последовательностями самопониманий и самопреобразований. Таким образом, действия *Geist'a* являются

¹⁰ *Conception* рассматривается Негарестани как вид деятельности ума, формирующий понятия. Поэтому, чтобы сохранить этот смысловой оттенок, а также гегельянский контекст употребления этого термина, мы переводим *conception* как «понимание», а не как «концепцию». – *Прим. пер.*

не только распознающе-познающими (*recognitive-cognitive*), они также связаны с работой памяти-реконструкции (*recollective-reconstructive*). Поэтому мыслящие самости являются не только точками отправления суждений, обеспечиваемых распознающими измерениями рациональной ответственности и авторитета, то есть способностью подвергать себя определенным видам (понятийных) нормативных оценок. Кроме того, они являются локусом суждения памяти-реконструкции (*recollective-reconstructive judgement*) – то есть способности распространять действие распознающего подтверждения на воспоминания. Иными словами, это способность духа осознать и выносить суждения относительно своей конституированной истории с учетом ответственности и авторитета прошлых инстанций суждения. Таким образом, рациональные самости также определяются их содержательным осознанием тех поступков, суждений, решений, конфликтов, ценностей и переменных, которые конституировали их историю и привели к их текущей конфигурации.

Содержательно-осознанное переживание истории (*Erfahrung*) и его эпистемическое рассмотрение предполагают способность духа производить реконструкцию своих прошлых преобразований и их конкретных реализаторов (тех действий и ограничений, которые привели к этим преобразованиям). Соответственно, такая реконструкция истории пониманий и преобразований должна пониматься как сущностная черта самоотнесенной логики ума. Благодаря ей ум не только распознает свои различные структурные преобразования во времени в качестве единства *собственного* опыта, но также использует этот опыт для создания новых способностей, для корректировки или переработки своих ценностей и антиценностей, а также для того, чтобы иначе сконструировать себя. Таким образом, для интеллекта История представляет собой порядок интеллигибельности и, следовательно, является условием его (духа) реализации. Любая конфигурация «Я» или мыслящих самостей (любое «мы») – лишь часть этой истории, а не ее тотальность. То, чем мы были, теперь подвешено в том, чем мы являемся, а то, что чем мы станем, будет подвешено в истории интеллекта. С точки зрения интеллекта, мы являемся всего лишь исторической формой интеллигибельности, которая позволяет ему существовать, а не препятствует ему.

Как только рациональная самость как базовая функциональная единица *geist* сконструирована, *geist* может сформулировать историческое понятие себя – историческое единство – и воздействовать

на него. С одной стороны, это историческое единство или интеграция требует распознавательного-познавательного принципа «синтеза исходного единства апперцепции через рациональную интеграцию по модели синтеза нормативно нагруженных (*normative-status-bearing*) апперцептивных самостей и их сообществ путем их взаимного распознавания»¹¹. С другой стороны, оно предполагает принцип памяти-реконструкции: «синтез рационального (учитывающего последствия и исключающего несовместимые требования) единств в настоящем (*contemporary*) путем интеграции обязательств, принятых инстанциями суждения прошлого»¹². Только когда рациональные самости конкретно включают эти два принципа в свою концепцию, касающуюся их мыслей и действий, они обретают способность видеть разворачивающуюся историю ума как истину себя самих, осознавая, что их свобода основывается в свободе ума как исторического артефакта собственного понятия – как необходимой связи между самопониманием и самотрансформацией, которая должна быть должным образом разработана. Понятие истории, таким образом, есть не что иное, как необходимая связь – динамика – между пониманием и преобразованием. Однако конкретная актуализация этой истории – это вопрос всеобъемлющей (ре)когнитивной борьбы рациональных самостей.

Конституируя собственную историю, дух обретает силу самокультивации – способность оценивать и развивать свою историю с помощью способов самосознания более высокого порядка. Таким образом *geist* может формировать и выполнять все более сложные и тонкие понимания и преобразования себя. Иными словами, разработка истории как эмансипаторная деятельность является результатом конструирования и организации рациональных самостей, включенных в высшие единства *geist*, посредством которых они (самости) могут конкретно трансформировать себя.

Историческое осознание как сущностная конструктивная критическая способность

Предоставляя себе описания своих прошлых преобразований и приводя эти описания в форму, которая может быть исторически выражена

¹¹ Brandom R. Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. P. 81.

¹² Ibid., p. 86.

и оценена, рациональные самости могут разработать адекватные теории и практики для реорганизации или преобразования себя. Этот процесс является социально-историческим эквивалентом рационального единства сознания. Историческое сознание – это особый вид сознания, характерный для дискурсивных, использующих понятия, самосознающих существ, способных применить принцип рациональной интеграции к истории их преобразований, эксплицитно придавая познанию историческую роль. Агентность рациональных самостей в выполнении такого преобразования указывает на то, что они отбросили все данности в своей истории – так же, как бога или *deus ex machina*. Агентность в ее конкретном смысле – это не просто рациональная автономия. Это также осознание того, что в отсутствие рациональной агентности все, что претендует на роль автономной самополагающей вещи или процесса, – будь оно теологическим, естественным или технологическим – является *практической данностью (practical given)*, докритической инфантильной фантазией, заблуждением упрямого и раболепного сознания.

Посредством развития исторического сознания дух способен выявлять негативные и позитивные тенденции прошлого, отбрасывать первые и культивировать вторые. Следовательно, историческое сознание наделяет мыслящие самости принципом самокультивации посредством оценки и коррекции последовательностей их самопреобразований. Последняя, однако, является преобразованием не *одних* только самостей: поскольку она происходит в реальном мире, она производит в нем положительные или отрицательные эффекты. Память-реконструкция традиции – предшествующей последовательности исторических преобразований – открывает ранее утвержденные цели, обязательства и концепции рациональной оценке. Цели становятся объектами рассудка, что делает возможным их пересмотр и при необходимости отказ от них. Именно эта возможность подвергать цели оценке и пересмотру, критерии которых сами могут быть подвергнуты дискурсивной переоценке, предотвращает вмешательство predetermined целей (естественных или нормативных) в концепцию коллективного общего интеллекта.

Применяя принцип рациональной интеграции к своей темпоральной явленности во времени, дух проводит когнитивное исследование условий, необходимых как для его временного синтеза, так и для синтеза временности как таковой. Это прагматический компонент проекта коллективного обобщенного интеллекта, направленный на трансфор-

мацию последнего путем пересмотра связей между темпоральными категориями прошлого, настоящего и будущего. Но также этот проект имеет критический компонент, состоящий в переоценке и переопределении природы временности, что может привести к отказу от привычных временных концепций и категорий. Сознание умом своей истории является в конечном счете исследованием истории как интерфейса между субъективным и объективным временем, временными формами и бесформенностью времени.

Верно понятая история духа – это распознающе-познающая технология. Это не только семантическая сеть, через которую явленные реализации духа (самопонимания и самопреобразования) могут стать прозрачными и открытыми для анализа. Кроме того, история является научной средой для развития когнитивных средств и практических технологий, служащих производству конкретных преобразований в явленной реализации духа, создающей видимость тотализованной истории. Эти преобразования научным путем подвешивают то, что ранее считалось завершенной исторической тотальностью, в продолжающемся процессе тотализации, то есть в истории. Понятие революции духа предполагает научное вмешательство в историю с целью преобразовать то, что кажется заданной судьбой или тотальностью истории, в историю в собственном смысле, в которой все достигнутые тотальности являются лишь преходящими проявлениями духа.

Здесь мы подходим к идее Гегеля, согласно которой самополагание духа как того, что есть в себе (преходящая реальность его явленной реализации), должно подчиняться бытию духа для себя (тому, бытием чего он себя схватывает, работе концептуализации). Дело в том, что «то, в качестве чего он представляет себя к бытию» (*what it conceives itself to be*), восприимчиво к коррекции и подвержено глубоким изменениям, проистекающим из подрыва видимостей новыми порядками интеллигибельности, которые являются результатом систематического проекта когнитивных исследований или науки. Таким образом, набор условий, необходимых для реализации духа, не может ограничиваться констелляцией различных конкретных моделей самостей, способов их организации и институтов, отражающих явленную реализацию духа. Эти условия должны также включать развитие когнитивных и практических инструментов для приведения явленных реализаций духа в рациональное единство высших и более адекватных способов сознания. Явленная тотальность может быть конкретно преодолена только в том случае, если она *понимается*

как видимость, то есть преходящая реализация. В данном случае «адекватность» отсылает как к более богатым формам содержания и контекстного осознания (*context-awareness*), так и к чувствительности этих способов сознания к ресурсам (когнитивным, практическим и материальным) и разнообразным интересубъективным отношениям между субъектами, которые охватывают широкий спектр экономических и прочих отношений.

Dasein духа

Дух должен познаваться в своем собственном внешнем проявлении как в некотором бытии, которое есть, мол, язык – видимая невидимость его сущности¹³. [...] Тем самым мы снова встречаемся с языком как наличным бытием духа. Он есть сущее для других самосознание, которое непосредственно как таковое имеется налицо и, будучи «этим», всеобще.¹⁴

Как самосознание, так и историческое сознание требуют распознавательных и реконструктивных, ретроспективных и перспективных когнитивных способностей. Но эти способности могут быть обретенны только через язык – строительные леса для организации сообщества нормативно нагруженных апперцептивных самостей. Именно здесь на первый план выходит роль языка как *dasein* духа и производительной платформы, на которой формируется и эволюционирует ум. В своей элементарной и необходимой форме язык – это просто дискурсивная речь (обычный естественный язык). В естественном языке интерфейсом между синтаксическим и семантическим является взаимодействие или прагматика как социальное *использование* синтаксическо-символических словарей, которое последовательно допускает все новые уровни семантической сложности или концептуальной выразительности. Понятия языка – это не просто ярлыки или классификации, но дескрипции. Существуют понятия, которые не просто описывают, но также делают возможным когнитивное моделирование посредством контрфактических утверждений. Таким образом, семантическая сложность во всей своей полноте включает в себя различные уровни (*grades*) понятий, способности использования понятий и, соответственно, разные допустимые способы рациональной интегра-

¹³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 167.

¹⁴ Там же, с. 332.

ции. Роберт Брэндом различает структурные уровни семантической сложности понятий, обеспечиваемые прагматическим интерфейсом между синтаксисом и семантикой, следующим образом:

(1) понятия, которые лишь маркируют, и понятия, которые описывают;

(2) «ингредиентные»¹⁵ концептуальные содержания и «самостоятельные» концептуальные содержания (что позволяет эксплицитировать различие между содержанием понятий и способностью их применения);

(3) понятия, для выражения которых достаточно простых предикатов, и понятия, выразимые только посредством сложных предикатов¹⁶.

Взятый в качестве инфраструктуры всех *теоретических* структураций мира, язык в сущности является формальным. Значение формальных языков заключается в их способности к тому, что Катарина Дутиль Новаис называет «десемантификацией и ресемантификацией»¹⁷. Речь идет о способности формальных языков абстрагироваться от какого-либо частного содержания (независимость от темы и применяться к разным контекстам. Десемантифицирующая способность формальных языков эквивалентна эксплицитному воспроизведению (*re-enactment*) ума вне какого-либо частного индивидуального опыта или контекстуального значения. В этом смысле формальные языки выступают протезами для расширенного познания и дополнительных эпистемических возможностей. Отцепленная от любого частного содержания, «десемантификация позволяет разворачивать стратегии рассуждения, отличные от наших стратегий по умолчанию, тем самым усиливая эффект “изменения ума” при рассуждении с помощью формализмов»¹⁸. Кроме того, формальные синтаксические языки могут быть эксплицитно вычислимыми. Это достижение Ноама Хом-

¹⁵ То есть концептуальные содержания, входящие в состав других концептуальных содержаний. – *Прим. пер.*

¹⁶ Brandom R. Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. P. 199.

¹⁷ См.: Novaes C. Formal languages in Logic: A philosophical and cognitive analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

¹⁸ *Ibid.*, p. 219.

ского, предложившего иерархию формальной грамматики или синтаксиса, в которой сложность синтаксиса артикулируется в терминах вычислительной сложности. Иерархия Хомского классифицирует различные типы синтаксиса (рекурсивно перечислимый, контекстно-связанный, контекстно-свободный и регулярный) с точки зрения комбинаций генеративных процессов, которые требуются для их создания, формальных грамматических свойств, которыми они характеризуются, и автомат, необходимых для их вычисления¹⁹.

В конечном счете наивысшую форму языка представляют обобщенные искусственные языки, в которых полная иерархия синтаксической сложности (формальных языков) и полная иерархия семантической сложности (естественный язык), вычисление и концептуализация, десемантификация, ресемантификация и семантическое обогащение существуют бок о бок, усиливая друг друга. Прежде чем продолжить, давайте кратко рассмотрим феномен языка (более подробно тема языка и его роль в формировании мыслительной деятельности (суждений и умозаключений) будут рассмотрены в главах 6 и 7).

Совсем не новость, что в функционировании ума язык играет принципиальную роль. Тем не менее исследования значения языка для ума в основном не рассматривали сам язык в качестве глубокой логико-вычислительной структуры, характеризующейся многоуровневой синтаксической и семантической сложностью. В случае такого рассмотрения язык выступает не как средство прямого доступа к реальности и не как система публичного дискурса, а как структура взаимодействия-как-вычисления, включающая различные классы семантической и синтаксической сложности и связанные с ними когнитивно-практические способности. Это интерактивное вычисление обеспечивает качественное сжатие данных и избирательность сжатия, оно значительно уменьшает размер внутренней модели агента, одновременно увеличивая ее сложность. Кроме того, оно может форматировать и модулировать поведение агента, стабилизируя многоагентную эпистемическую динамику, без которой самосознание и приобретение опыта каким бы то ни было агентом было бы невозможно. Построенный на этом вычислительно интерактивном измерении, язык – это, прежде всего, двигатель для производства качественно различных когнитивных спо-

¹⁹ См.: Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса. М.: Издательство Московского университета, 1972; Hausser R. Foundations of computational linguistics: human-computer communication in natural language. Dordrecht: Springer, 1999.

собностей. Именно это трансформирует интеллектуальное поведение не по степени, а по типу (например, лингвистический агент отличается от не-лингвистического агента по типу, а не степенью).

Архетипическая фигура, лежащая в основе языка, – это вычислительная дуальность или взаимодействие. Взаимодействия – преобладающие в языке явления, они могут быть параллельными, синхронными, асинхронными, типовыми или нетиповыми, детерминистскими или недетерминистскими. Интерактивные системы существуют в реальном времени (*online*), они открыты и реагируют на множество входящих потоков. Взаимодействия регулируются вычислительной дуальностью. Проще говоря, эти дуальности означают обмен ролями между двумя или более процессами или поведением, которые ограничивают друг друга, что приводит к созданию дополнительных ограничений или правил, которые увеличивают сложность поведения, вовлеченного во взаимодействие. В информатике эти интерактивные дуальности называются «открытыми обвязками» (*open harnesses*)²⁰. Открытые обвязки одновременно ограничивают поведение взаимодействующих систем (отсюда ограничивающий оттенок «обвязки») и обвязывают их к новому дизайну (*design*) (поведение с более высоким уровнем сложности). Выставляя две системы друг против друга, они заставляют их корректировать свое поведение и расширять свои возможности, как в игре, которая обязывает одного игрока интеллектуально откликаться на действия другого и где тотальность игры всегда превосходит ее игроков. Однако речь не идет об игре в смысле теории игр: как тема логики и информатики, интерактивные игры лишены ясных целей, функций выигрыша, заранее определенных выигрышных стратегий или процедурных правил, определяющих, как следует вести игру. Наоборот, правила игры естественным образом возникают из самого взаимодействия. Взаимодействия – это

²⁰ «Интерфейсные описания называются обвязками (*harnesses*), потому что они служат как для ограничения поведения системы (как уздечка на лошади), так и для направления их поведения на полезные цели. Обвязки имеют негативную коннотацию ограничения и позитивную коннотацию спецификации полезного поведения; интерфейсы фокусируются преимущественно на позитивной коннотации. Мы различаем открытые обвязки, которые допускают взаимодействие через другие обвязки или экзогенные события, и закрытые обвязки, которые вынуждают систему (вместе с ее обвязкой) стать закрытой и, следовательно, алгоритмической». См.: Wegner P. Why Interaction Is More Powerful Than Algorithms // *Communications of the ACM*, 1997, Vol. 40, № 5. – *Прим. пер.*

средство усложнения процессов. По словам Жана-Батиста Жуане:

Каким бы расплывчатым ни было понятие процесса, несомненно, что по своей природе он не только эволюционирует (эффекты, производимые некоторым процессом, включают его собственные преобразования), но также воздействует на другие процессы, которые, в свою очередь, воздействуют на него. Иными словами, процессы действуют и взаимодействуют. Вне зависимости от технологической материи и реализации, сущность процесса полностью вовлечена в его (потенциальное) динамическое поведение: оценке подлежит не только его собственное развитие, но также полный набор возможных операционных эффектов, которые он способен произвести во всех возможных контекстах взаимодействия процессов. Что касается семантики – процессы, таким образом, приносят ответ радикально нового типа, который вводит перформативный способ значения: действие – это способ, которым процессы говорят²¹.

Но в отличие от общих интерактивных процессов, логико-вычислительные взаимодействия языка обладают способностью все в большей степени включать взаимодействия более низкого уровня во взаимодействия более высокого уровня (то есть взаимодействия с большей семантической сложностью или, в терминах Вульфендейла, взаимодействия, которые переформатируют взаимодействия более низкого уровня) и формировать устойчивые лингвистические единицы со своими собственными специфическими правилами преобразования [при переходе] между разными уровнями. Именно в контексте сложной сети взаимодействия вырабатываются и стабилизируются правила; некоторые могут быть контекстно-чувствительными, другие могут применяться повсеместно. Семантические значения или смыслы являются абстракциями лингвистических выражений вместе с правилами преобразования для их использования, которые одновременно производятся и используются в их стабилизированной форме посредством взаимодействия.

Реализация ума или обобщенного интеллекта немыслима без языка не только как структурирующего строения, но также как необходимо-

²¹ Joinet J.-B. Proofs, Reasoning and the Metamorphosis of Logic // Pereira L. C., Haesler E. H., De Paiva V., Prawitz D. Advances in natural deduction: a celebration of Dag Prawitz's work. Luxembourg: Springer, 2014. P. 58.

го и обширного вычислительного каркаса для генерации когнитивных способностей более высокого порядка (теоретических и практических суждений). Также структура не существует в мире без структурирующего разума, ум и неограниченный мир невозможны без структуризации языка и его неограниченного дискурсивного универсума, в котором нет ничего, что нельзя было бы поставить под вопрос или подвергнуть систематическому теоретизированию. Обобщенный язык (в отличие от того или иного языка) не имеет границ и ограничений. Точно так же, как мы не можем выйти за пределы ума, чтобы получить прямой доступ к реальности, мы не можем выйти за пределы языка как каркаса ума. Выходя за пределы одного языка, мы лишь обнаруживаем себя в другом более общем языке:

[Ч]тобы говорить о пределе, установленном языком (или некоторым языком), с лингвистической точки зрения необходимо находиться за предполагаемым пределом. Предел является пределом только в том случае, если за ним что-то есть, поэтому идентифицировать предел языка означает также войти в лингвистическое пространство, позволяющее говорить о том, что находится по ту сторону этого предела, и, таким образом, отрицать «предел» как предел того языка, который именуется его пределом²².

Феномен языка во всей его синтаксической и семантической сложности не может быть схвачен вне логико-вычислительных лингвистических взаимодействий, среди которых прагматика (значение как употребление или дискурсивная значимость) является лишь видимой верхушкой айсберга. Поскольку ум или обобщенный интеллект немислим без языка, и в той степени, в которой язык требует интерактивного каркаса, идея о том, что ум или обобщенный интеллект может быть реализован в чем-либо, кроме как в сообществе агентов, является сомнительной. Люди являются наделенными умом (*minded*) и мыслящими агентами, лишь поскольку они социальны. Точно так же идея искусственной реализации обобщенного интеллекта в чем-либо, кроме многоагентной системы – в противоположность реализации в единственном агенте, – является чем-то вроде устаревшей научной фантастики двадцатого века. Обобщенный искусственный интеллект является продуктом взаимодействий, будь то взаимодействия между машина-

²² Puntel L. Structure and Being. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2008. P. 31.

ми-детьми (*child machines*) и «воспитывающими» их людьми или между машинами, которые доросли до области обобщенных искусственных языков.

С этой целью обобщенный интеллект следует рассматривать не только как репертуар существующих когнитивных способностей, но и как порождающий каркас для реализации новых когнитивных способностей путем адаптации к синтактико-семантическим ресурсам языка. Именно лингвистически обусловленная способность распространять, диверсифицировать и максимизировать теоретические и практические способности отличает общий интеллект от комплексных причинно-следственных и паттерносообразных процессов, демонстрирующих мощный, но ограниченный диапазон поведения. Внутренняя близость между обобщенным интеллектом и языком – как встроенной в социальность и конструктивной средой для разработки и реализации способностей ума – указывает на социальные основания обобщенного интеллекта. Не существует предопределенного предела для типов и диапазонов когнитивных технологий, которые можно получить, погружаясь в «видимую невидимость сущности» *geist* или языка. Возможности того, что можно сделать с языком, столь же непостижимы, как и возможности того, что язык может сделать со своими носителями.

Необходимые и достаточные связи между пониманием и преобразованием

Теперь, когда мы рассмотрели ум не как идеальный объект, а как социальный проект, мы можем сместить акцент на последствия развития этого проекта и участия в нем.

Гегелевская систематическая разработка духа в функциональных терминах имеет как конструктивное, так и критическое значение. Функциональный анализ борьбы духа или *Geist* – борьбы за становление объектом своего собственного понятия, уточнение содержания этого понятия и развитие способности самоактуализации себя как объекта своего понятия – раскрывается в том, как эта борьба реализуется и как она может деградировать и порождать патологии сознания и их социальные проявления. Этот тип анализа готовит почву для углубленной диагностики, с помощью которой возможно выяснить, что должно быть изменено, и указать те структурные соединения или материальные организации, которые должно рассматривать как поле битвы. Именно в этом

смысле гегелевское глубоко функциональное изображение *Geist* как имеющего историю и возможность рассматривать эту историю в качестве среды интеллигибельности, в которой все достигнутые тотальности являются мимолетными тенями и видимостями, закладывает основу для марксовского проекта коммунизма как *реального движения*, которое производит конкретное и определенное отрицание настоящего положения дел, данности истории. Раскрытие истории как нового региона интеллигибельности, требующего особого вида теоретического и практического познания, выявляет те зоны, где необходимы борьба и интервенция для достижения последовательного и конкретного освобождения от настоящего положения дел, воспринимаемого как тотальность истории.

Важность функционального изображения *geist'a* заключается в том, как это изображение выделяет ключевые виды деятельности и способности, посредством которых ум как социальный проект может быть дополнен и усилен. Основными из этих видов деятельности являются понимание и преобразование; оба представляют собой труд ума, но один делает акцент на систематическом теоретизировании, а другой тяготеет к конкретной практике. Однако их нельзя разделить: они настолько взаимно усиливают друг друга, насколько неразрывно связаны.

Сущностное самосознание эксплицируется через необходимую связь между самопониманием и самопреобразованием как двумя отдельными, но связанными видами деятельности: пониманием (т.е. схватыванием в понятии) нашего места в мире и преобразованием нас самих в соответствии с нашим самопониманием²³. Всякое преобразование в свою очередь служит поворотной точкой, изменяющей наш способ встречи с собой в мире. Изменение в порядке самопонимания приводит к изменению в той самости, которая понимается; а качественное различие в самости ведет к преобразованию в обобщенном, или духовном (*geistig*), понимании самости. Петля положительной обратной связи между пониманием и преобразованием провоцирует нарушение равновесия, когда всякое различие в одном порядке дестабилизирует другой и становится сигналом к его реадaptации. Это нарушение равновесия особенно усиливается по мере того, как последующие понимания все больше удаляются от порядка явлений, в процессе чего последние определенно отрицаются. Акт самопонимания должен

²³ См.: Brandom R. A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology. URL: http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html

давать все более и более детализированные понятия духовной самости (*geistig self*) (что означает быть мыслимым и мыслящим агентом, человеком, воплощением интеллекта); но для того, чтобы сделать это, он должен порвать с видимостями своего имеющегося понимания, его явленной реализацией.

Понимая себя в терминах этого процесса одновременного самораспознавания и самоотрицания, история духа (*Geist*) более не *выводится* из его прошлых состояний, даже если она сконструирована из них. Самопонимание духа через определенное и конкретное отрицание своего понятийного содержания (как он дан себе) вызывает реальное движение истории, в котором последовательность самоконституирующих преобразований духа не является простым повторением предыдущих стадий. Внутри этого движения любое тотализированное состояние реализации рассматривается как историческая видимость на фоне реальности истории как незавершенной и продолжающейся тотализации. В этом смысле история духа не является ни линейной прогрессией между разными состояниями реализации духа (эпохами), ни серией изоморфных преобразований. Реальность того, чем является дух сейчас, не есть реальность того, чем он был. То, чем дух или интеллект будет, никогда не есть то, чем он был, где «никогда» подразумевает устранение отношения один-к-одному между последовательностями преобразований духа. Историческое сознание, или осознание того, что значит идентифицировать явления истории и подвергать их определенному отрицанию, – есть ядро конкретного самосознания как реального движения эмансипации.

Адекватность самосознания – это показатель качества понимания и преобразования и индикатор того, насколько эффективно самопонимание и самопреобразование интегрированы в порядке интеллигибельного. Точно так же, как ясное понимание себя приводит к последовательному самопреобразованию, ошибочное или неполное самопонимание провоцирует дефективное или незначительное самопреобразование. Но поскольку наше самопреобразование встроено в объективный мир, его недостатки не изолированы. В зависимости от его масштаба и настойчивости, патологическое самопреобразование может вызвать катастрофу, уничтожив окружающие и поддерживающие нас структуры. Это бедствие также блокирует нашу способность действовать, либо просто истощая ресурсы, необходимые для поддержания и преобразования, либо более коварно – вызывая дезориентацию, которая мешает нам мыслить решительно и при-

нимать меры; выявлять возможности и действовать в соответствии с ними без мучительной тревоги по поводу дальнейшего ухудшения ситуации и воображаемых трагедий. Когда мы ослеплены гнетущим страхом трагедий, диагностика того, что именно не так (выявление «специфических» неадекватностей понимания как определенного отрицания), попадает под юрисдикцию абстрактного отрицания и неосознанного самообмана. Полагая, что мы избавились от всех иллюзий и избежали всех ловушек истории, мы впадаем в наивность и когнитивно-практическое отчаяние.

В этих условиях рациональные основания, из которых формируются и по которым оцениваются признание, обязательства, ответственность и значимость (что существенно, а что нет), оказываются дискредитированы как таковые критическим дискурсом об иррациональности оснований как таковых и требованием отбросить их все скопом. Под личиной рациональных оснований обнаруживаются иррациональные социальные причины, которые просто-напросто скрывают истоки угнетения и эксплуатации. И тогда этот критический дискурс оборачивается срыванием покровов: причины не только семантически искажают основания, но и маскируются под них. Разум возводят на костер по обвинению в том, что он является главной ловушкой истории, основным пособником угнетателя, дымовой завесой условий эксплуатации. Однажды освободившись от тирании разума, критический дискурс презентует себя как эгалитарное выставление напоказ причин угнетения и эксплуатации. Предав огню ловушку всех ловушек – разум, – критика избавилась от всех иллюзий и стала полностью эмансипированной. Но отказ от понятийных и нормативных ресурсов разума ради выявления их иррациональной причинности и диагностики угнетающих патологий путем безосновательной оценки причин, влечет выхолащивание семантических требований, необходимых для интеллигибельности любого диагноза. Другими словами, неосознанное подрывание критериев, необходимых для адекватного сознания себя, порождает сознание, которое не способно сформировать правильное понимание себя в мире и определенно преобразовывать себя в соответствии с этим пониманием. Безосновательная критика или диагностирование угнетателей и эксплуататоров

²⁴ См.: Bandom R. Reason, Genealogy, and the Hermeneutics of Magnanimity. URL: https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts/Reason_Genealogy_and_the_Hermeneutics_of.pdf

А также: Брасье Р. Диалектика между подозрением и доверием // Stasis, 2016, №4 (2). С. 114–131.

становится прогнозируемым течением болезни или самой патологией. Будучи неадекватным сознанием, критика неосознанно оправдывает те патологии истории, которые стремится искоренить²⁴.

Адекватное самосознание, основанное на интеллигибельности понятия и интеллигибельности практик, распадается на многозадачный проект, состоящий из четырех базовых задач:

- (1) Оценить и скорректировать наши самопонимания (используя ресурсы и рациональности здравого смысла, и науки, с пониманием того, что они предоставляют нам два разных образа нас самих в мире, которые должны быть интегрированы).
- (2) Скоординировать наше самопреобразование с лучшими самопониманиями (то есть пониманиями себя, основанными на более широком порядке интеллигибельного).
- (3) Усилить влияние нашего рационального и научно обоснованного самопонимания на наше самопреобразование (перейти от *необходимой* связи между ними к *достаточной*).
- (4) Пересмотреть и при необходимости отринуть наши самопонимания в соответствии с интеллигибельностью того, *как* и *во что* мы преобразуемся.

Формулирование самосознания как проекта, а не как идеального объекта позволяет нам понимать назначение мысли и действия не на основе онтологии, где идеальная абстрактность мысли контрастирует с идеальной конкретностью действия, но на базе методологии, где мысль сначала должна провести конкретное различие в себе перед тем, как производить различие в мире. Тогда взаимодействие между абстрактным и конкретным понимается методологически как детерминация конкретной абстракции и абстракция конкретного – диалектика, посредством которой производство различия в мысли и производство различия в мире могут быть *двунаправленно* опосредованы автономными преобразующими действиями в порядке мысли и порядке мира. Автономность как характеристика преобразующих действий описывает способность этих действий перепрофилировать или переориентировать себя в соответствии с собственными рациональными целями. Важно отметить, что говорить о функциональной самодостаточности в этом смысле не значит отрицать существование материальных ограничений. В действительности это дает

возможность одновременно выявить такие ограничения и изучить, как они могут быть модифицированы.

Дух на границе интеллигибельности

[Наоборот,] каждому абстрактному моменту науки соответствует некоторое формообразование являющегося духа вообще. Подобно тому как налично сущий дух не богаче науки, он и не беднее ее в своем содержании²⁵.

Усиливающаяся связь между самопониманием и самопреобразованием характеризует сущностно самосознающих существ или рациональных агентов как тех, кто обладает возможностью составлять историю и иметь ее содержательный опыт, иметь безличные нормы относительно того, что должно или не должно быть сделано для того, чтобы сохранить и расширить интеллигибельность их истории. Эта возможность раскрывает истину интеллекта как социального когнитивно-практического предприятия в порядке интеллигибельностей, вещей, практик и ценностей. В действительности, систематическая встреча с порядком интеллигибельностей является неумолимым следствием реализации духа через конкретный набор отличающих его качественных действий.

Формулируя самосознание как вопрос практического достижения, мы подчеркиваем важность самопонимания как рецептуру действия, без которой действие не может поддерживать свою практическую интеллигибельность. Понимание без практики – это нереализованная абстракция, а практика без понимания – это пустая видимость конкретности. Самопонимание в своей конкретной форме – это поиск интеллигибельностей, относящихся к миру, частью которого мы являемся. Самопреобразование в его последовательной форме – это интеллигибельность практик, отвечающая интеллигибельности того, чем является мир, в котором мы живем, в сочетании с тем, чем мы должны быть в соответствии с целями мысли. Распознавание самих себя, представление о себе в рамках одного или нескольких нарративов себя – это по определению конструирование самих себя в рамках порядка интеллигибельностей. Не может быть «нас», если мы не встретимся с самими собой и не переведем эту встречу в понимание не только того, кем или чем мы являемся, но и того, откуда мы пришли, где мы находимся,

²⁵ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 409.

какие пути привели к тому, где мы находимся и какими путями мы должны идти. Понимание этой встречи, таким образом, представляет собой открытый ландшафт исследования различных порядков интеллигибельностей. Понятийное осознание своего опыта мира – это необходимый каркас, в котором можно познать себя в мире и узнать, как изменить себя и мир.

Тем не менее расхождение между тем, чем мы себя считаем, и тем, чем мы актуально являемся, несоответствие между интеллигибельностью себя и мира – такими, какими они кажутся, – и интеллигибельностью мира в себе как того, что обуславливает все внешние проявления, порождает напряжение в самопонимании и, соответственно, в пространстве самосознания как проекта. Полное признание этого противоречия – его одновременное заострение и разрешение – характеризует задачу научной рациональности или, в более общем плане, предприятие науки. Опять же, под наукой здесь подразумеваются не только современные эмпирические науки, но также наука об истории, наука о мышлении или то, что Гегель называет наукой логики, и, наконец, наука о безличных ценностях и антиценностях – наука этики. Сохраняя эту широкую идею науки, я тем не менее хотел бы обсудить последствия современных эмпирических наук для проекта понимания и преобразования, описанного выше. Ведь поле эмпирических наук представляет собой существенную проблему для того, что и так уже является сложным проектом.

Основной протокол современной эмпирической науки состоит в стремлении к объяснению. Почему мы видим то, что представляется – в нашем обычном опыте здравого смысла – имеющим место, и все же знаем, что это не вся реальность? Наука переворачивает порядок того, что субъективно кажется имеющим место, предоставляя свои объективные объяснения. Она дифференцирует то, что раньше казалось объяснением, на экспланандум и его эксплананс, который еще предстоит найти. Объяснительная сила науки достигает своего пика, когда она переворачивает вселенную, которая казалась онтологически зависимой от ума, во вселенную, от него независимую. Однако в своем переворачивании того, что просто субъективно явлено – вселенной, гипостазированной как реифицированно зависимый объект ума, – наука опирается на основные компоненты субъективной или умственной *активности*: языковые действия, концептуализацию и систематическое теоретизирование среди прочего. Объективная наука без субъекто-конституирующего ума – субъективное заблуждение. Дви-

жение научного исследования лишь подчеркивает необходимость ума в его чистой и необходимой форме. Наука в этом смысле является показателем ума, достаточно зрелого, чтобы понять, что он не должен гипостатизировать ни свою структурирующую деятельность, ни свой структурированный объект, ни себя, ни свою неограниченную вселенную. Это ум, чья интеллигибельность не дана непосредственно в себе, но достижима только в его интеграции – а не в полном слиянии или редукции – с интеллигибельным порядком, относящимся к непредъявленной и независимой от ума реальности. Научное предприятие постоянно находится в рамках этой целостной структуры, состоящей из словарей ума и вещей мира, чьи внутренние напряжения обогащают его и движут им. Но это напряжение, благодаря которому наука расширяется, и есть то самое напряжение, исключительное и конститутивное для ума, хотя и более осознанное и интенсивное.

Дух, который знает себя в таком развитии как духа, есть наука. Она есть его действительность и царство, которое он создает себе в своей собственной стихии²⁶.

С появлением научного объяснения и обнаружением интеллигибельной вселенной, которая в своей объективности ограничивает наши мысли о ней, порядок самосознания – двойственность интеллигибельного и интеллекта – вступает в новую фазу. Фактические истины, относящиеся к неявленной и независимой от ума вселенной, вторгаются в логико-концептуальную инфраструктуру интеллекта и укореняются в ней. По мере того, как научная воля к объяснению или стремление к объяснительной связности подчеркивает недостаточность понятий здравого смысла, понимание начинает приспособливаться к науке с ее неограниченной вселенной.

Хотя понятийная структура здравого смысла, с помощью которой мы формулируем интеллигибельность самих себя в мире, построена на основных фактических истинах, она не дает нам доступа к этим истинам как таковым; правильно понятые, эти истины принадлежат каркасу научного исследования, поскольку они лежат за пределами того, что явно представляется имеющим место. Допуская иное, мы присоединяемся к идеологической фиксации эпистемического данного – доступа к интеллигибельности мира через якобы спонтанную интеллигибельность наших кажимостей.

²⁶ Там же, с. 19.

Соответственно, научное объяснение можно понимать как деятельность ума, которая заставляет деятельность самопонимания пересматривать свой первоначальный союз с видимостями – в частности, видимостью того, каков мир, явленный уму, сам по себе. По мере того, как порядок интеллигибельностей, обнаруженных наукой, посягает на интеллигибельность явленного, самосознание приобретает новую подвижность. Радикальная асимметрия между явленным и научным, между тем, какими вещи кажутся с точки зрения здравого смысла, и тем, как обстоят дела фактически, дестабилизирует гнетущую безмятежность порядка ума и вещей. Когнитивный прогресс может поддерживаться и расширяться только путем радикализации этой асимметрии, путем дальнейшей интенсификации нестабильности соотношения ума и мира. Как место этого напряжения, наука продвигается вперед, постулируя трансцендентальный избыток структурирующего ума и постулируя структурированную реальность, избыточную по отношению к уму²⁷.

Тем не менее развитие науки не нужно понимать как сходящуюся последовательность или как единообразную прогрессию²⁸. Завершенная наука или полный и адекватный научный образ (человека в мире) является регулятивным идеалом. Но, как напоминает нам Кант, когда регулятивные идеалы применяются конститутивно, они приводят к противоречиям²⁹. Вне своего регулирующего использования регулятивные идеи представляют собой псевдорациональные и иллюзорные сущности. Рассмотрение науки как конвергентного и единообразного прогресса не является необходимым для сертификации науки как вектора когнитивного прогресса. Действительно, эта конвергентная прогрессистская интерпретация может привести как к иррациональности, так и к релятивизму, как к эпистемическому догматизму, так и к эпи-

²⁷ «Наука, которая находится только на начальной стадии и, следовательно, еще не достигла ни полноты деталей, ни совершенства формы, подвергается за это порицанию. Но если это порицание относить к сущности науки, то оно было бы столь же несправедливо, сколь недопустимо желание отказаться от требования упомянутого развития. Эта противоположность и есть, по-видимому, самый главный узел, над развязыванием которого в настоящее время бьется научное образование и относительно которого оно еще не достигло надлежащего понимания» – там же, с. 13.

²⁸ См. напр.: Rosenberg J. Wilfrid Sellars: Fusing the Images. NY: Oxford University Press, 2007.

²⁹ См.: Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. С. 497.

³⁰ Stegmüller W. The structure and dynamics of theories. NY: Springer-Verlag, 1976.

стемической анархии. Вольфганг Штегмюллер дал резкую критику этой обобщенной прогрессистской интерпретации научных теорий³⁰. Здесь я всего лишь резюмирую один его особенно детализированный и технический аргумент.

Идея общего конвергентного прогресса науки основана на анализе структуры и динамики научных теорий (теоретической нагруженности всех наук). Согласно Штегмюллеру, убежденность в конвергентном и единообразном прогрессе науки основывается на идее *общей* сводимости одной теории (вытесняющей теории) к другой, предшествующей (вытесненной) теории, охватывающей тот же класс наблюдений. Например, если мы можем во всех отношениях свести или отобразить статистическую термодинамику на тепловую теорию термодинамики, то мы можем сказать, что есть однородный или конвергентный прогресс от последней к первой, от теории с меньшей объяснительной силой к теории с большей объяснительной силой. При традиционном изучении научных теорий анализ проводится на микрологическом уровне, относящемся к устойчивому ядру теорий. Эти стабильные ядра состоят из формальных аксиоматических атомарных предложений или классов предложений вместе с их отношениями выводимости. На уровне микрологического анализа, чтобы увидеть, сводится ли одна теория к другой теории, необходимо получить отображение стабильного ядра последующей теории (T_2) на ядро предыдущей теории (T_1). Но это отображение как раз основано на сведении отдельных теорий к их так называемым стабильным ядрам, редукции, при которой теряется много необходимой информации, касающейся специфики их содержания, включая «различие между теоретическими и нетеоретическими функциями, общие и специальные ограничения, и специальные законы, действующие только для определенных предполагаемых применений»³¹. Соответственно, на уровне микрологического анализа – относящегося к стабильным ядрам или предложениям и их отношениям вывода – сводимость T_2 к T_1 не может быть получена произвольным образом. Поскольку микрологическая сводимость предполагает предварительное сведение каждой теории к ее стабильному ядру, мы не можем *обобщить* взаимосвязь между T_2 и T_1 в терминах большей и меньшей индуктивной простоты, большей и меньшей объяснительной силы, большей или меньшей правильности задаваемых вопросов. Сравнение содержания теорий

³¹ Ibid., p. 127.

полностью зависит от контекста. То, что кажется менее объясняющим в T_2 , чем в T_1 , может быть менее объясняющим только в одном конкретном контексте. Точно так же, T_1 может ответить на некоторые хорошо сформулированные вопросы, на которые нельзя ответить в T_2 , как в случае теорий тяготения Ньютона и Эйнштейна.

Только на том основании, что T_1 предшествует T_2 и обе охватывают один и тот же класс наблюдений, нельзя сделать вывод, что между ними существует отношение теоретической сводимости в указанном выше смысле. Только тогда, когда мы переходим от уровня микрологического анализа к уровню макрологического анализа, от стабильных ядер к теоретико-модельному взгляду на теории, относящемуся к их расширенным ядрам, мы можем говорить об их сводимости. Расширенное ядро каждой теории охватывает класс частичных возможных моделей (то есть физических систем, о которых говорит теория) или класс множеств возможных приложений. Кроме того, компоненты расширенного ядра (его диапазон возможных приложений) нестабильны и динамически изменчивы. Чтобы обеспечить сводимость на этом уровне анализа, нужно сделать статичный снимок теорий в момент времени t , чтобы получить отображение между одной теорией и другой. Но это статичное сравнение теорий само по себе проблематично, поскольку оно замораживает динамическую картину структур теории и сужает диапазон их возможной применимости или охвата возможных моделей.

На уровне микрологического анализа стабильных ядер, касающихся формально построенных и логически связанных предложений или классов предложений, любая сводимость будет произвольной. А на уровне макрологического анализа расширенных ядер сводимость может быть получена только путем статичного взгляда на динамичную структуру сравниваемых теорий, что приводит к потере информации о динамических аспектах самих структур теории. Окончательный вывод Штегмюллера состоит в том, что нам не нужен конвергентный прогрессивистский взгляд на научные теории, чтобы говорить о рациональности науки или избегать релятивизма. Научный прогресс можно рассматривать с точки зрения динамики каждой теоретической структуры как таковой – увеличения диапазона ее применимости и достижений по мере включения в нее аспектов старой теоретической структуры, которая теперь работает в условиях новых ограничений и законов, а также в более широкой области опыта. И теория вытесненная, и теория вытесняющая могут оказаться

успешными в определенных ситуациях, идентификация которых требует насыщенной динамической картины их структур.

Подлинное революционное значение науки заключается в ее способности усиливать познавательную силу разума и стимулировать когнитивное расширение. Конвергентная прогрессистская интерпретация научных теорий часто считается превентивной мерой против иррациональности и релятивизма в отношении научных теорий; но на самом деле это чрезмерное упрощение, вызывающее больше ненужных проблем, которые могут стать источником иррациональности. Рациональность науки заключается не в единообразном развитии оной, но в том, как ее теории построены и как они расширяют возможности разума и его когнитивной трактовки мира. В свете динамики научной структуризации или теоретичности, рациональность науки может быть сохранена и без конвергентной прогрессистской интерпретации научных изменений. Точно так же можно показать, что эпистемологический анархизм является просто паразитическим результатом псевдорациональности некритического прогрессистского взгляда на науку.

Возвращаясь к роли науки для ума, интеллекта и агентности, способность науки сделать интеллигибельным мир по ту сторону видимости, как реальность, превышающую ум, представляет собой движение самоосознания ума по мере того, как он отличает свои всеобщие и необходимые свойства от своих частных и контингентных характеристик. Сохраняющуюся нестабильность или пертурбации, вызванные резкой асимметрией между явленным и научным каркасами, следует рассматривать как положительное условие для самопонимания и соответствующего самопреобразования, поскольку это приводит к все большему уточнению явленной картины агентности, ее минимизации до набора логически нередуцируемых и необходимых видов деятельности. Наука – это не нападение на логику или человеческую сущность, которое нужно отразить; это то, что отличает необходимые аспекты последних от их случайных характеристик. Отсечение всего лишнего от явленной картины человека и ее минимизация до логико-концептуальных, необходимых видов деятельности и функций – необходимый шаг к пониманию значения человека. Именно через эту минимизацию явленного рациональная самость может быть вызволена из нейробиологически сфабрикованной «феноменальной себя-модели»³² и вместо этого представлена как

³² Metzinger T. Being no one: the self-model theory of subjectivity. Cambridge, London: MIT Press, 2003.

конструктивный принцип, который может быть передан и искусственно реализован. Именно постоянная работа науки по углублению порядка интеллигибельности дает духу необходимые ресурсы для определенного отрицания и переоценки содержания самопонимания.

Вслед за научной рациональностью ум превращается в волну ноэтического разукоренения. Это разукоренение мысли и ее ноэтический сдвиг соразмерны тому, что Платон называет Формой³³ Блага как Формой Форм, поскольку он создает строительные леса для понимания царства интеллигибельностей как сложной системы рецептов для создания мира, включающего не только удовлетворительную жизнь, но и вечное требование лучшего. Ингредиентами в этих рецептах являются не только теоретические интеллигибельности, продукты современных наук, но также практические и аксиологические интеллигибельности, которые являются объектами наук о навыках, практиках и этике. Все они составляют подмножество множества логических функций ума. Это этика как наука о безличных ценностях и антиценностях, касающихся интеллигибельного единства свободы ума и ограничений мира, автономии мышления и реальности в ее инаковости. Но какая жизнь действительно удовлетворила бы ум, «кроме той, которая включает самопознание, прошедшее через все стадии дисциплинированного размышления об источнике вещей»³⁴, то есть их интеллигибельность? И что такое интеллект, как не то, что знает, что делать с интеллигибельным, будь то касательно себя или мира?

³³ В англоязычной историко-философской традиции слово *form* часто используется в качестве перевода греческого *Eidos*, наравне с *idea*. См., напр.: https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Form. – *Прим. пер.*

³⁴ Sellars W. *Essays in philosophy and its history*. Boston: D. Reidel Publishing, 1974.

Библиография

Брасье Р. Диалектика между подозрением и доверием // *Stasis*, 2016, №4 (2). С. 114–131.

Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999.

Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сad, 1994.

Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса. М.: Издательство Московского университета, 1972.

Brandom R. Reason, Genealogy, and the Hermeneutics of Magnanimity. URL: https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts/Reason_Genealogy_and_the_Hermeneutics_of.pdf

Brandom R. Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

Brandom R. A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology. URL: http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html

Hausser R. Foundations of computational linguistics: human-computer communication in natural language. Dordrecht: Springer, 1999.

Joinet J.-B. Proofs, Reasoning and the Metamorphosis of Logic // Pereira L. C., Haeusler E. H., De Paiva V., Prawitz D. Advances in natural deduction: a celebration of Dag Prawitz's work. Luxembourg: Springer, 2014.

Metzinger T. Being no one: the self-model theory of subjectivity. Cambridge, London: MIT Press, 2003.

Novaes C. Formal languages in Logic: A philosophical and cognitive analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Puntel L. Structure and Being. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2008.

Rosenberg J. Wilfrid Sellars: Fusing the Images. NY: Oxford University Press, 2007.

Sellars W. Essays in philosophy and its history. Boston: D. Reidel Publishing, 1974.

Stegmüller W. The structure and dynamics of theories. NY: Springer-Verlag, 1976.

Wolfendale P. The reformatting of homo sapiens // *Angelaki*, 2019, №24 (1).

References

Brandom R. Reason, Genealogy, and the Hermeneutics of Magnanimity. URL: https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts/Reason_Genealogy_and_the_Hermeneutics_of.pdf

Brandom R. Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

Brandom R. A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology. URL: http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html

Brassier R. Dialektika mezhdou podozreniem i doveriem [Dialectics Between Suspicion and Trust] // Stasis, 2016. № 4 (2). PP. 114–131. (In Russian)

Chomsky N. Aspekty teorii sintaksisa [Aspects of the Theory of Syntax]. M.: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1972. (In Russian)

Foucault M. Slova i veshchi [The order of things]. SPb: A-cad, 1994. (In Russian)

Hausser R. Foundations of computational linguistics: human-computer communication in natural language. Dordrecht: Springer, 1999.

Hegel G. W. F. Fenomenologiya dukha [Phenomenology of spirit]. M.: Nauka, 2000. (In Russian)

Joinet J.-B. Proofs, Reasoning and the Metamorphosis of Logic // Pereira L. C., Haeusler E. H., De Paiva V., Prawitz D. Advances in natural deduction: a celebration of Dag Prawitz's work. Springer, 2014.

Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure reason]. M.: Nauka, 1999. (In Russian)

Metzinger T. Being no one: the self-model theory of subjectivity. Cambridge, London: MIT Press, 2003.

Novaes C. Formal languages in Logic: A philosophical and cognitive analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Puntel L. Structure and Being. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2008.

Rosenberg J. Wilfrid Sellars: Fusing the Images. NY: Oxford University Press, 2007.

Sellars W. Essays in philosophy and its history. Boston: D. Reidel Publishing, 1974.

Stegmüller W. The structure and dynamics of theories. NY: Springer-Verlag, 1976.

Wolfendale P. The reformatting of homo sapiens // Angelaki, 2019, №24 (1).

Intelligence and Spirit. Between Understanding and Transformation³⁵

Reza Negarestani – programmer of the critical philosophy programme, The New Centre for Research and Practice; Seattle, USA; e-mail: reza.negarestani@thenewcentre.org

Keywords: artificial intelligence, metaphysics, inhumanism, metaphilosophy, Hegel

Usually we think about artificial intelligence in terms of its similarity with human's one. Reza Negarestani suggests an alternative – basically hegelian – way of conceptualization which presents the history of intelligence as an independent computational process that can be described functionally, but not essentially; a process that can be realized on different substrates. Human realization of intelligence is only a particular case, but not a privileged one. This fragment argues that the mind is constantly and purposefully developing construction (it is its definition) and can define its own limits autonomically. The ability to define these limits is conditioned by the ability to create concepts and operate with language – the highest form of which are formal languages and based on them science – and sociality presented as a form of interaction which can be described in terms of game of giving and asking for reasons. Having this base, the concrete realization of mind – human mind – can construct a general concept (or even the Concept) of intelligence to measure with it his own actual status and build a program of self-transformation. And this Concept is formalized in terms of correlation between intelligence and its space of ineligibilities.

³⁵ Translated from: Negarestani R. Intelligence and Spirit. NY: Urbanomic, 2019. PP. 56–85. Reza Negarestani's book «Intelligence and Spirit» is being prepared for publication in Russian by Imprint «Ice» (AST).