



## ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО. ПРАВСТВЕННОСТЬ HUMAN. CULTURE. SOCIETY. MORALITY

УДК 130.11

DOI 10.52575/2712-746X-2024-49-4-726-735

### Коллективный интеллект: философская генеалогия концепта

Желнин А.И. 

Пермский государственный национальный исследовательский университет

Россия, 614990, г. Пермь, ул. Букирева, д. 15

[zhelnin@psu.ru](mailto:zhelnin@psu.ru)

**Аннотация.** Зачатки концепта коллективного интеллекта в философии можно обнаружить в Античной и Средневековой идее общего разума, который понимался преимущественно в теологическом ключе. Начиная с Нового времени, интеллект тесно связывается с субъектом, понимаемым как конкретное человеческое «Я», что проблематизирует идею его надындивидуальных форм. Только диалектика Гегеля, несмотря на свой спекулятивный характер, показала возможность взаимопроникновения частного и общего в разумной жизни. XIX–XX вв. характеризуются становлением первых теорий интеллекта, ростом плюрализма в его понимании. Коллективный интеллект оказывается возможен ввиду общности материальной деятельности людей (Маркс), коллективной системы понятий (Дюркгейм), «жизненного мира» общих смыслов (Гуссерль), системы объективно воплощенного знания (Поппер), коллективной интенциональности (Серл). Постепенно философия преодолела как логоцентризм в понимании интеллекта в целом, так и метафизический разрыв общего и частного в нем, начав рассматривать коллективный интеллект как продукт интересубъективной активности самих индивидов.

**Ключевые слова:** интеллект, разум, коллективный интеллект, коллективная интенциональность, интересубъективность

**Для цитирования:** Желнин А.И. 2024. Коллективный интеллект: философская генеалогия концепта. *НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право*, 49(4): 726–735. DOI: 10.52575/2712-746X-2024-49-4-726-735

### Collective Intelligence: Philosophical Genealogy of the Concept

Anton I. Zhelnin 

Perm State University,

15 Bukirev St, Perm 614990, Russian Federation

[zhelnin@psu.ru](mailto:zhelnin@psu.ru)

**Abstract.** The article is devoted to the formation of the collective intelligence concept in philosophy. Its beginning can be attributed to ancient and medieval idea of general reason, which was expressed mainly in a theological manner. Since Modern time, intellect has been firmly associated with a subject understood as a specific human "I", and that which problematizes the idea of its supra-individual forms. Only Hegel's dialectics, Despite its speculative essence, it was only Hegel's dialectics that opened up the possibility of interconnection between private and general in rational life. XIX–XX The 19th and 20th centuries are characterized by the emergence of the first theories of intelligence and growth of pluralism

in its understanding. Collective intelligence turns out to be possible due to the commonality of people's material activities of people (Marx), a collective system of concepts (Durkheim), "Lebenswelt" of common meanings (Husserl), the system of objectively embodied knowledge (Popper), collective intentionality (Searle). Philosophy has gradually overcome both the logocentrism in understanding of intelligence and the metaphysical gap between the general and the particular in it, beginning to consider collective intelligence as a product of individuals' intersubjective activity of individuals themselves.

**Keywords:** intelligence, mind, collective intelligence, collective intentionality, intersubjectivity

**For citation:** Zhelnin A.I. 2024. Collective Intelligence: Philosophical Genealogy of the Concept. *NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law*, 49(4): 726–735 (in Russian). DOI: 10.52575/2712-746X-2024-49-4-726-735

### Античные и Средневековые предпосылки оппозиции индивидуального и общего в интеллекте

Проблема сущности разума является центральной для философии. Уже раннегреческие философы отделяли разум от чувств. Платон первым представил душу как иерархическую систему, на вершине которой пребывает ум. Аристотель определяет ум как способность воспринимать и мыслить чистые формы, правильно их сочетать в рассуждении. Он указывает на универсальность ума, способность мыслить любые формы, в т. ч. и себя самого: «И поскольку ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы властвовать над всем, т. е. чтобы [все] познавать... в возможности ум некоторым образом есть то, что он мыслит, в действительности же нет, пока он не мыслит его. И он мыслим так же, как все другое мыслимое» [Аристотель, 2020, с. 190, 191, 195]. Также ему принадлежит мысль, что разум, в отличие от прочих частей души, не является в полной мере индивидуальным, что он есть часть общего мирового разума.

Понятие интеллекта закрепилось в философии Средних веков. Теологи полагали его центром души, скрепляющим все остальное (чувства, память, волю). Августин считал, что без его упорядочивающей силы память была бы механическим нагромождением: «Размышлением перебрать то, что и прежде содержалось в памяти, но хранилось беспорядочно и было разбросано кое-как, а затем разместить все это и упорядочить. Именно в уме происходит собирание, сведение воедино, а это и называется обдумыванием» [Августин Блаженный, 2000, с. 630]. Одним из центральных тем своей философии сделал интеллект Фома Аквинский. Для него говорить о человеческом разуме есть смысл только в связке с божественным и одновременно с противопоставлением божественному. Бог объемлет всю полноту знания в одном акте простого схватывания, человеческий же интеллект воспринимает ту или иную конечную форму, переходит от одних форм к другим в процессе рассуждения. Возникает сама проблема соотношения единства и множественности в интеллекте. Аквинат полагал, что интеллект – высшая способность души, и т. к. душ много, то и интеллектов много: «Совершенно невозможно, чтобы разум был один у всех людей» [Фома Аквинский, 2007, с. 115]. Интеллект, происходя от Бога, тем не менее актуализируется в жизни индивида, а основа индивидуации видится в теле. Вместе с тем Аквинат не отрицает возможность надындивидуальных, общих форм познания: «Индивидуальность мыслящего или познавательной формы, посредством которой он мыслит, не исключает мышления общего, ведь в противном случае отдельные разумы, являясь некими самостоятельно существующими субстанциями, а следовательно, частными, не могли бы мыслить общее» [Фома Аквинский, 2007, с. 117].

### Персонализация интеллекта в Новое время

В Новоевропейской философии интеллект понимался как сердцевина человеческой личности. Декарт описал «естественный свет разума», позволяющий непосредственно постигать достоверность той или иной идеи, первая же очевидность принадлежит идее



самого разума. Воля, чувства, интуиция субординируются мышлением как «гравитационным центром» жизни человека: «Под словом мышление я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить» [Декарт, 1989, с. 316]. Интеллект оказывается одним из понятий, обозначающих мыслящее Я, схватывает его единство в многообразии cogitationum, а также его способность к рефлексии: «Интеллект есть способность саморазумения, т. е. выражение единства “Я” как априорной предпосылки любого акта сознания» [Комаров, 2007, с. 44]. Таким образом, для мировоззрения Нового времени субъектом интеллектуальной деятельности является индивид с его эгологическим разумом. Е.Т. Соколова отмечает: «Исторически проблема самоидентичности в классической философии Нового времени выступала как проблема Я, при этом Я понималось средоточием, “центром” мыслей, чувств, переживаний и телесных ощущений, обеспечивающих свободное самоопределение личности, гарантию самоидентичности» [Соколова, 2014, с. 192].

Декарт, отталкиваясь от своего личного сознания, приходит, однако, к открытию трансцендентального субъекта, воплощающего инвариантную структуру мыслящего Я: «Декарт понимал, что мыслит тот или иной конкретный человек, но так, что самим мышлением и внутри него конструируется некий субъект, который в своем предельном значении есть вневременной, внепространственный, абсолютно самопрозрачный и самотождественный трансцендентальный субъект» [Тарасов, 2007, с. 27]. Индивидуальные разумы не полностью изолированы, т. к. архитектура их мышления эссенциально одинакова, пусть эта связь и остается данной лишь *in abstracto*. Мой личный разум одновременно репрезентирует разум как таковой.

Кант связывает Я с трансцендентальным единством апперцепции, осуществляемым как реальный синтез во внутреннем чувстве: «Нам кажется, будто в сознании нас самих (в мыслящем субъекте) мы имеем это субстанциальное, так как все предикаты внутреннего чувства относятся к Я как субъекту. Поэтому кажется, что здесь полнота в отношении данных понятий как предикатов к субъекту дана в опыте не только как идея, но как предмет, а именно сам абсолютный субъект. Но эта надежда рушится. Ведь Я есть вовсе не понятие, а только обозначение предмета внутреннего чувства» [Кант, 1994, с. 95]. Разум у Канта – автономная от потоков опыта система, в которой все составляющие с их априорными структурами взаимосвязаны и взаимно определены. Однако Кантовский субъект остается онтологически «одиноким»: «От него не остается ничего, кроме как раз того вечно одного и того же “Я мыслю”, которому надлежит сопровождать все мои представления. Абстрактной самости, правооснованию всякого протоколирования и систематизирования, не противостоит ничего, кроме абстрактного материала, не имеющего никаких иных свойств, кроме свойства быть субстратом подобного рода обладания» [Хоркхаймер, Адорно, 1997, с. 42]. Не зря нравственные принципы, кладущиеся в основу отношения к другим, тоже являются у Канта порождением интеллекта, манифестацией его уже не феноменальной, но ноуменальной ипостаси: «Моральный закон становится априорным основанием свободных поступков, а ноумен “Я” получает бытийную определенность. Следование идеям разума в этом случае становится нравственным долгом» [Комаров, 2007, с. 293]. Здесь коллективность вырастает всецело изнутри, являясь продуктом идентификации субъекта с себе подобными разумными существами.

### **Диалектический взгляд на индивидуальное и коллективное в интеллекте**

Гегель, используя диалектический метод, приходит к тому, что разум – это сложный сплав общего, особенного и единичного. Вместе с тем его спекулятивная система зиждется на абсолютизации именно всеобщего. В соответствии с тождеством

противоположностей мировой разум трактуется как «всеобщий индивид, обладающий самосознанием дух», в то время как «отдельный индивид есть несовершенный дух» [Гегель, 2008, с. 53]. Вторичность индивида заключена в том, что он в своем развитии проходит те ступени, которые уже логически проторены духом общим: «Отдельный дух должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выверенного» [Гегель, 2008, с. 53]. В итоге индивид понимается лишь как «момент» абсолюта. Гегель вводит природную основу этого процесса через диалектику рода и индивида: род существует путем «снятия» индивидов, но род – это не абстрактная, а конкретная всеобщность, так как он и есть множество индивидов. Данная диалектика нашла выражение и во взгляде Гегеля на историю. Несмотря на то, что исторический процесс феноменологически выражается в столкновении отдельных индивидов и народов, в итоге оказывается, что посредством них действует мировой дух: «Мы знаем, что история, по Гегелю, это шествие Духа по Земле. Но чтобы дойти до самосознания, до Абсолютной идеи, этот “дух” должен при помощи человека изобретать орудия и при их помощи продвигаться к высшим формам сознания и человеческого общества» [Мареев, Барсуков, 2021, с. 15]. Однако эта «хитрость мирового разума» остается мистифицированной не только ввиду фатального разрыва между общим и единичным, но и того, что абсолют продолжает парадоксально мыслиться по аналогии с индивидом: «Ошибочно уже выражение “мировой разум преследует свои цели” (отличные от целей каждого из деятелей в отдельности), так как оно означает, что мировой разум мыслится как индивид, возвышающийся над всеми остальными» [Дудник, Камнев, 2015, с. 28]. Гегель в целом верно нашел в диалектике методологический ключ к решению проблемы взаимосвязи общего и индивидуального разума, однако гипертрофировал роль всеобщего, оторвав его от индивида.

Переосмысление подхода Гегеля в этом вопросе можно найти у Маркса. Для него индивидуальное и общественное диалектически переплетены, так как сущность человека, пользуясь его формулировками, – это «не абстракт, присущий отдельному индивиду», а общество – не «немая тотальность». Духовное единство людей выводится Марксом из материальной единства их потребностей и деятельности: «С самого начала обнаруживается материалистическая связь людей между собой, связь, которая обусловлена потребностями и способом производства, и так же стара, как сами люди, – связь, которая принимает все новые формы, а следовательно представляет собой “историю”» [Маркс, Энгельс, 1989, с. 27]. Рост общности в массе сознаний усиливается при капитализме и детерминируется концентрацией производства, расширением разноплановых связей и форм общения между людьми: «Лишь с этим универсальным развитием производительных сил устанавливается универсальное общение людей... местноограниченные индивиды сменяются индивидами всемирно-историческими, эмпирически универсальными» [Маркс, Энгельс, 1989, с. 32].

В марксизме чаще прибегают к понятию сознания, которое охватывает весь универсум ментальных феноменов (не только интеллектуальных, но и эмоциональных, волевых и т.д.), и трактуют общественное сознание не как механическую сумму индивидуальных, но как типическое содержание, существующее в и через них. Однако понятие интеллекта также присутствует: так, Маркс ввел понятие «всеобщего интеллекта» (General Intellect), подчеркивая, что промышленная концентрация производства способствует интеграции людей в этом аспекте. Это понятие пытается реанимировать и развить П. Вирно, связав его с понятием множества как живого неунифицируемого единства индивидов: «Если воспользоваться термином Маркса, партитура современных виртуозов – это General Intellect, совокупный интеллект общества, абстрактная мысль, ставшая опорой общественного производства... Под General Intellect Маркс имеет в виду науку, познание в целом, понимание того, от чего зависит общественная производительность... General Intellect сегодня присутствует прежде всего как коммуникация,



абстракцыя, самарэфлексія жывых суб'ектаў» [Вірно, 2013, с. 73]. Как і сама родавая сутнасць чалавека, всеагуны інтэлект пры капіталізме застаецца усрэдненым і адчужденым ад індывідаў мерілом іх духоўных дзейнасцей, в тое жэ час застаючыся падтверджэннем іх сацыяльнасці: «Пад General Intellect мы павінны мець у вачэй не савакупнасць відаў ведаў, а здольнасць думаць, саму гэту патэнцыю як такую, а не яе многачысленныя канкрэтныя рэалізацыі. “Агуны інтэлект” – гэта нічога іншага, як інтэлект ваагуце» [Вірно, 2013, с. 77]. В сітуацыі класовага антаганізма такой інтэлект аказваецца адчуждены ад падаўляючай масы індывідаў. Маркс звязвае сняцце гэтага адчуждэння не толькі з сацыяльнай рэвалюцыяй, но і з далейшай універсалацыяй прадукцыі (станавленнем так называемага всеагунага труда), пры гэтым усё гэта праз яго всеагунае навукаванне.

### **Тэорыі інтэлекта: ад логоцэнтрызма да інтэгральнасці і сацыяльнасці**

XIX век ознаменаваны з'яўленнем псіхалогіі і сацыялогіі, дазваляючых перавесці вопрос аб інтэлекце ў больш канкрэтную плоскасць, но пры гэтым заставацца пад уплывам філасофіі. Так, У. Дзеймс палагаў, што прыватнасць свядомасці, а следавальна, і мысліцельных працэсаў ў ім – гэта неспрэчны факт: «Мыслі кожнага асабістага свядомасці асабаваны ад мыслей другога: між імі няма ніякага непасрэднага абмену, ніякая мысль аднаго асабістага свядомасці не можа стаць непасрэдным аб'ектам мыслі другога свядомасці. Абсалютная разобцённасць свядомасці, не паддаючыся аб'ядненню плуралізм складаюць псіхалогічны закон» [Дзеймс, 2020, с. 90]. Э. Дюркгейм, напроці, падчэрківаў агунаную звязь людзей праз раздзяленне труда і сацыяльную солідарнасць. Он палагаў, што абстрактнае паняццёвае мысленне і язык, якія з'яўляюцца яго абалочкай, суть прадукты агунага як аўтаномнай ад індывідаў сістэмы і з'яўляюцца ключом, дазваляючым свядомасці індывідаў сабшчацца: «Паняцце па сваёй сутнасці – безлічнае прадставленне, імянаму праз яго сабшчаюцца чалавечыя разумы. Багадаря аднаму факту існавання агунага паміма індывідуальных ащущенняў і абразав існавае такжэ цэлая сістэма прадставленняў, абладаючых удзівіцельнымі сваяствамі. С іх дапамогаю людзі панамаюць друг друга, а умы панамаюць здольнасць да взаімапронакнавенню» [Дюркгейм, 2018, с. 712, 716-717]. Очевідна, што гэтыя взгляды не з'яўляюцца суаубо эмпірычнымі, а атражаюць канцэптуальныя пазіцыі: так, Дзеймс, расмаатрываючы свядомасць як прыватнае Я, ў цэлым павтарае точку зрэння Новаеуропейскіх філасофаў, Дюркгейм жэ знаходзіцца пад уплывам больш новых сацыоцэнтрычных тэчэнняў.

Этот перыяд такжэ ознаменаваны з'яўленнем першых экспліцытных тэорыяў інтэлекта. Асобняком сярод іх стоіць тэорыя Ж. Піажа, які прабавалася знайсці інтэгратыўны падыход, прыадалев логоцэнтрызм ў панамаенні інтэлекта. Так, он піша: «Дваітвенная прырода інтэлекта, адначасна лагічная і біялагічная, – вот із чаго нам следуе ісходзіць» [Піажа, 2004, с. 6]. Інтэлект для яго – гэта здольнасць падтрымання многупланавага взаімадзейства суб'екта са срадой, т. е. ў якаму-то смясле асобая, высшая форма адаптацыі. Прымерна тое жэ пісаў аб інтэлекце і А. Бергсон, палагаючы яго заанамерным адаптыўным парождэннем эвалюцыі: «Он абеспечывае понаое вклученне нашага тала ў аакужаючую сраду, стварае прадставленні аб ааношеннях внаешніх друг другу вешей... Существенной функцыяй інтэлекта, якім сфармавала яго эвалюцыя жыцця, з'яўляецца асвешчэнне нашага паведзення, падрыхтоўка нашага вадзейства на вешы, прадвядзенне сабытцяў, багапрыятных ці небагапрыятных для даннаго палажэння» [Бергсон, 2020, с. 5, 29]. Для дастаннення даннаго цэля інтэлект вклучае не толькі мысленне, но і аналіз перцэптыўнага вострыяця, навуканенне, памяць і т. д. Тем самым он аказваецца не аадельнай здольнасцю, а іх сабшчым функцыянальным аднаствам: «Інтэлект неваамажна ааорваць ад другіх когнітыўных

процессов. Он, строго говоря, не является одной из структур, стоящей наряду с другими структурами. Интеллект – это определенная форма равновесия, к которой тяготеют все структуры, образующиеся на базе восприятия, навыка и элементарных сенсорно-моторных механизмов» [Пиаже, 2004, с. 10]. Интеллект стал конвенционально трактоваться как интегральная способность использования различных психологических процессов, их комбинирования в целеполагании, решении проблем, выборе, принятии решений. Полиморфность интеллекта (сосуществование в нем логического, вербального, внутри- и межличностного) отражена в теории «множественного интеллекта» Г. Гарднера [Gardner, 2011], а его динамичность – в идее деления интеллекта на «кристаллизованный» (связанный с жизненным опытом и памятью) и «флюидный» (связанный с освоением новых знаний, решением нестандартных проблем) в теории Р.Б. Кэттелла [Cattell, 1987]. Все чаще говорят об особом эмоциональном [Goleman, 2020] и социальном [Albrecht, 2006] интеллекте, умении распознавать и анализировать переживания и поведение других, эффективно участвовать с ними в совместной деятельности.

### **Плюрализм философских интерпретаций коллективного интеллекта в философии XX века**

Многообразие интерпретаций коллективных форм интеллекта росло в XX веке комплементарно обогащению понимания интеллекта как такового. Наиболее фундаментальные сдвиги – это уход от логоцентризма, а также отказ от гипостазирования интеллекта в качестве некой субстанции, его вписывание в эволюционный и социокультурный контексты: «Человеческий интеллект имеет как биологические, так и социальные корни и отнюдь не является изолированной и независимой абсолютной сущностью» [Хоркхаймер, 2011, с. 65]. Вместе с тем философы редко в явной форме исследовали интеллект, поэтому их позиции нуждаются в реконструкции.

Так, в философии XX века один из первых намеков на потенциальный фундамент общей духовной, в том числе интеллектуальной жизни можно найти в феноменологии Гуссерля, точнее в его учении об intersubjectивности и жизненном мире. Критикуя европейскую науку за рациональный объективизм, Гуссерль предлагает вернуться к живому чувственному созерцанию. Последнее фундируется не интеллектуальным Я, но живым Я в связке со своим телесным началом: «Живое тело постоянно присутствует в поле восприятия совершенно уникальным способом, совершенно непосредственно, в совершенно уникальном бытийном смысле: то, в чем я совершенно уникальным способом и совершенно непосредственно существую как Я, испытывающее аффекты и производящее действия, в чем я совершенно непосредственно властвую кинестетически» [Гуссерль, 2004, с. 148]. Другие люди ввиду закрытости их сознаний тем более открываются субъекту прежде всего в корпоральном ракурсе, т. ч. «некоторые тела в моем поле восприятия приобретают значимость живых тел, принадлежащих “чужим” Я-субъектам» [Гуссерль, 2004, с. 149]. Именно понимание не только себя, но и других как «животелесных» индивидов образует Lebenswelt как единый жизненный горизонт: «Всякий раз, когда мир осознается как универсальный горизонт, как единый универсум сущих объектов, мы, каждый Я-человек и все мы вместе, как живущие в мире рядом друг с другом, как раз принадлежим миру, который именно в этой “совместной жизни” есть наш мир» [Гуссерль, 2004, с. 150].

Lebenswelt является intersubjectивным. Важно подчеркнуть, что это не предметный мир, а мир смысловой. Здесь же обнаруживается и слабая сторона учения Гуссерля об intersubjectивности: другой оказывается не самим живым другим, а его смыслом, который я воспринимаю и мыслю преимущественно по аналогии с самим собой: «Другой – это в полном смысле Alter Ego. И этот Другой есть только моя конституция, интенциональная структура трансцендентальной субъективности» [Комаров, 2007, с. 504]. Заключим, что главное достоинство точки зрения Гуссерля – в фундировании





интерсубъективности не чистым интеллектом *per se*, но им в единстве с чувственной и телесной жизнью, смыслами, имеющими не только интеллектуальное, но и аксиологическое наполнение. Это в полной мере соответствует позиции того же Ж. Пиаже, утверждавшего, что «аффективная и когнитивная жизнь являются неразделимыми, оставаясь в то же время различными. Они неразделимы, поскольку всякий взаимообмен со средой предполагает одновременно и наложение структуры, и создание ценностей» [Пиаже, 2004, с. 9]. Однако *Lebenswelt* – это прежде всего интерсубъективный мир в модусе живого допонятийного восприятия и его самоочевидных истин, так что трактовать его как только коллективную форму интеллекта ошибочно.

Другим философом XX века, который принадлежит к иной традиции, но у которого тоже можно обнаружить аллюзию на коллективный разум, является К. Поппер. Речь идет о его теории трех миров. Первый мир – мир предметов, второй мир – мир сознания, третий мир – мир воплощенного знания. Последний может претендовать на статус общечеловеческого интеллекта, а точнее его совокупного продукта. Он родственен первым двум: миру 1, т. к. он существует как внешний по отношению к сознанию, миру 2 – т. к. без ментальных состояний людей этого мира никогда бы не возникло. Данный мир можно именовать миром науки и культуры. Человеческие разумы не только перманентно создают этот универсум, но и осваивают его. Наличие мира 3 является опровержением солипсизма, т. к. он содержит такие научные теории и произведения культуры, которые я один никогда не мог бы создать: «Согласно теории солипсизма, только я существую, так что, воображая эти работы, конечно, я сам являюсь их творцом. Для меня это совершенно неприемлемо. И поэтому я заключаю, что должны существовать другие сознания» [Поппер, 2008, с. 163].

Для Поппера как представителя аналитической традиции центральное место в данной онтологии занимает язык. Именно он служит универсальным средством для объективации всего массива человеческого знания, в т. ч. делая возможным такую центральную опцию человеческого разума, как рациональная аргументация: «Вместе с развитием дескриптивного языка может возникнуть лингвистический третий мир. Лишь таким путём, лишь в этом третьем мире могут развиваться проблемы и стандарты рациональной критики. Именно это развитие высших функций языка привело к формированию нашей человеческой природы, нашего разума, ибо наша способность рассуждать есть ни что иное, как способность критического аргументирования» [Поппер, 2002, с. 122]. Критике могут быть подвергнуты только выраженные в языке мысли и идеи. Поэтому базовой компетенцией языка является обеспечение процесса обмена людей содержаниями своих сознаний. Коллективный разум видится здесь только как суммативное порождение сознаний индивидов. При этом может существенно нивелироваться его эмерджентная природа, отрицаться объективные закономерности его появления и развития.

Для полноты картины рассмотрим третьего избранного нами философа XX века, Дж. Серля. Его философия знакова тем, что пытается использовать достижения обеих традиций западноевропейской философии, континентальной и аналитической. Философия сознания Серля – это реакция на бихевиоризм и лингвистический поворот, на отказ от анализа сознания в пользу его внешних проявлений. Она любопытна и тем, что критически анализирует сформировавшуюся под влиянием компьютерной революции идею искусственного интеллекта. Последний заново проблематизирует сущность интеллекта как такового: «"Интеллект", "интеллектуальное поведение" не являются точно определенными понятиями» [Серл, 2002, с. 36]. По Серлю, нельзя изучать интеллектуальные или любые другие ментальные состояния без признания сознания как их носителя. Оно же всегда является чьим-то сознанием: «Всегда есть первое лицо, "Я", которое обладает ментальными состояниями» [Серл, 2002, с. 40]. Наряду с моим Я есть

Я других людей, и Серл полагает, что проблема других сознаний не может быть сведена к анализу их поведенческих диспозиций. Сознание скорее интуитивно верит в их существование, нежели стремится рационально доказать.

Вместе с тем Серл тесно увязывает сознание с мозгом. Хотя делается акцент на эмерджентности сознания, его интерпретация как функции мозга все же является натурализмом: «Сознание есть биологическое свойство мозга. Оно причинно обусловлено нейробиологическими процессами и в той же степени является частью естественного биологического порядка, как и любые другие свойства вроде фотосинтеза, пищеварения или деления клетки» [Серл, 2002, с. 99]. Нераздельность сознания с органическим субстратом делает трудно представимыми его формы сознания. Они могут мыслиться лишь в рамках нейросетевой метафоры, когда индивидуальные разумы уподобляются «нейронам» единого «мозга».

Однако у Серла есть наброски для выхода за пределы натурализма. Прежде всего они связаны с концептом интенциональности, который ассоциируется с континентальной традицией. Интенциональность трактуется Серлем как направленность сознания на любое нечто, лежащее вне его: «Любое состояние, направленное на что-либо, лежащее за его пределами, есть интенциональное состояние» [Серл, 2004, с. 52]. Интенциональность образует особый вид каузальной связи, построенный на намерении субъекта. Однако человек действует в обществе себе подобных, поэтому другие люди имеют в поле сознания привилегированный статус, т. ч. помимо индивидуальной интенциональности образуется коллективная: «Категория “других людей” играет особую роль в структуре нашего сознательного опыта. Эта способность придания специального статуса другим средоточиям сознания является фоновой предпосылкой для всех форм коллективной интенциональности» [Серл, 2004, с. 128]. Способность нескольких сознаний синхронно сосредотачиваться на одном предмете с общей целью отражается понятием «Мы-Намерение». В целом сходным с Поппером образом Серл полагает, что коллективная интенция порождает особый мир: «Коллективная интенциональность позволяет группам людей создавать общие институциональные факты, связанные с деньгами, собственностью, бракосочетаниями, управлением и, самое главное, языками» [Серл, 2004, с. 75]. Таким образом, базой для интеграции сознаний оказывается их интерсубъективная вовлеченность, позволяющая осуществлять совместное намерение. Возможность установления такой взаимосвязанной сети интенциональностей, по мнению Серля, фундируется существованием общего контекста, который он именуется Фоном: «Фоновые процессы обычно не связаны с интенциональными состояниями, а формируют то, что можно назвать диспозициями, “способностями” и привычками, иначе говоря, “культурными и биологическими ноу-хау”» [Ким, 2013, с. 31]. Данный фон отнюдь не всецело социален, в учении о нем также проступает натурализм Серля. Можно констатировать, что и сама коллективная интенциональность, и обрамляющий ее фон во многом понимаются у него как адаптивные продукты биологической эволюции.

### Заключение

Идея коллективного интеллекта явно или косвенно имела свои концептуальные манифестации во все философские эпохи. Вместе с тем она претерпела сильную трансформацию по ходу движения философской мысли, что было сопряжено прежде всего с изменением взглядов на сам интеллект.

Можно выделить общие тенденции данного процесса: 1) идея коллективного интеллекта получала большее распространение в тех учениях, которые признавали внутреннюю социальность человека, его познания и деятельности; 2) метафизическому разрыву между частным и общим в интеллектуальной жизни был со временем противопоставлен диалектический подход, рассматривающий их в единстве противоположностей; 3) тотальное господство общего разума над индивидуальными





имело место прежде всего в теологии, а позже в спекулятивно-идеалистической традиции, вершину которой представляла философия Гегеля; 4) после Гегеля философы по большей части не пытались растворить индивидуальный разум в общем, придя к идее общего разума как intersubъективного; 5) философия XIX и особенно XX века отошла от логоцентрического рационализма в трактовке интеллекта, плюралистически пытаясь усмотреть основания для интеграции сознаний не только в мышлении, но и в чувственности, телесности, культуре, языке.

В итоге философский генезис привел к тому, что коллективный интеллект может мыслиться человекоразмерно как единство самих индивидуальных разумов, которые обладают имманентной способностью к взаимопроникновению без буквального слияния, а их кооперация мощно расширяет их совокупный когнитивный потенциал.

### Список источников

- Августин Блаженный. 2000. Творения. Т. 1. СПб., Алетейя, 742 с.  
Аристотель. 2020. О душе. М., РИПОЛ классик, 260 с.  
Декарт Р. 1989. Сочинения. Т. 1. М., Мысль, 654 с.  
Джеймс У. 2020. Психология. М., РИПОЛ Классик, 616 с.  
Кант И. 1994. Сочинения. Т. 4. М., Чоро, 630 с.  
Макс К., Энгельс Ф. 1988. Немецкая идеология. М., Политиздат, 574 с.  
Фома Аквинский. 2007. Сумма теологии. Т. 2. М., Савин С.А., 652 с.

### Список литературы

- Бергсон А. 2020. Творческая эволюция. М., Академический проект, 319 с.  
Вирно П. 2013. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни. М., Ад Маргинем Пресс, 176 с.  
Гегель Г. 2008. Феноменология духа. М., Академ проект, 767 с.  
Гуссерль Э. 2004. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., Даль, 400 с.  
Дудник С.И., Камнев В.М. 2015. О простоте истории и хитрости мирового разума. *Вопросы философии*, 10: 21-29.  
Дюркгейм Э. 2018. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., Дело, 736 с.  
Ким Э.В. 2013. Коллективная интенциональность как недуральное свойство мозга в биологическом натурализме Д. Сёрла. *Научное мнение*. 11: 29-34.  
Комаров С.В. 2007. Метафизика и феноменология субъективности. СПб., Алетейя, 736 с.  
Мареев С.Н., Барсуков И.С. 2021. Генезис философской системы Гегеля. *Nomothetika: Философия. Социология. Право*, 1(46): 12-21. DOI [10.52575/2712746X-2021-46-1-12-21](https://doi.org/10.52575/2712746X-2021-46-1-12-21)  
Пиаже Ж. 2004. Психология интеллекта. СПб., Питер, 192 с.  
Поппер К. 2008. Знание и психофизическая проблема: В защиту взаимодействия. М., ЛКИ, 256 с.  
Поппер К. 2002. Объективное знание. Эволюционный подход, М., УРСС, 384 с.  
Серл Дж. 2002. Открывая сознание заново. М., Идея-пресс, 256 с.  
Серл Дж. 2004. Рациональность в действии. М., Прогресс-Традиция, 336 с.  
Соколова Е.Т. 2014. Утрата Я: клиника или новая культурная норма? *Эпистемология и философия науки*. 3(41): 191-209.  
Тарасов А.Г. 2007. Декарт о природе души: «Мыслящая субстанция» или «идея тела»? *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право*, 1: С. 24-30.  
Хоркхаймер М., Адорно Т. 1997. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., Медиум, 312 с.  
Хоркхаймер М. 2011. Затмение разума. К критике инструментального разума. М., Канон+, 224 с.  
Albrecht K. 2006. Social intelligence: The new science of success. Hoboken, Wiley. 304 p.  
Cattell R.B. 1987 Intelligence: Its structure, growth and action. Amsterdam, Elsevier, 693 p.  
Gardner H. 2011. Frames of mind: the theory of multiple intelligences. N.Y., Basic books, 528 p.  
Goleman D. 2020. Emotional intelligence. London, Bloomsbury. 352 p.

## References

- Bergson A. 2020. Tvorcheskaja jevoljucija [Creative evolution]. Moscow, Publ. Akademicheskij proekt, 319 p.
- Virno P. 2013. Grammatika mnozhestva. K analizu form sovremennoj zhizni [Grammatics of multiplicity. To analysis of modern life's forms]. Moscow, Publ. Ad Marginem Press, 176 p.
- Gegel' G. 2008. Fenomenologija duha [Phenomenology of spirit]. Moscow, Publ. Akadem proekt, 767 p.
- Gusserl' Je. 2004. Krizis evropejskih nauk i transcendental'naja fenomenologija [Crisis of european sciences and transcendental phenomenology]. Saint-Petersburg, Publ. Dal', 400p.
- Dudnik S. I., Kamnev V.M. 2015. O prostote istorii i hitrosti mirovogo razuma [On simplicity of history and cunning of world mind]. *Voprosy filosofii*, 10: 21-29.
- Djurkgejm Je. 2018. Jelementarnye formy religioznoj zhizni: totemicheskaja sistema v Avstralii [Elementary forms of religious life: totemic system in Australia]. Moscow, Publ. Delo, 736 p.
- Kim E.V. 2013. Kollektivnaya intentsional'nost' kak nedual'noe svoystvo mozga v biologicheskom naturalizme D. Serla [Collective intentionality as non-dual property of brain in biological naturalism of J. Searle]. *Nauchnoe mnenie*, 11: 29-34.
- Komarov S.V. 2007. Metafizika i fenomenologija subjektivnosti [Metaphysics and phenomenology of subjectivity]. Saint-Petersburg, Publ. Aletejja, 736 p.
- Mareev S.N., Barsukov I.S. 2021. Genezis filosofskoj sistemy Gegelja [Genesis of Hegel's philosophical system]. *Nomothetika: Filosofija. Sociologija. Pravo*, 1(46): 12-21. DOI [10.52575/2712-746X-2021-46-1-12-21](https://doi.org/10.52575/2712-746X-2021-46-1-12-21)
- Piazhe Zh. 2004. Psihologija intelekta [Psychology of intelligence]. Saint Petersburg, Publ. Piter, 192 p.
- Popper K. (2008). Znanie i psihofizicheskaja problema: V zashhitu vzaimodejstvija. Knowledge and psychophysical problem: in defense of interaction]. Moscow, Publ. LKI, 256 p.
- Popper K. (2002). Objektivnoe znanie. Jevoljucionnyj podhod [Objective knowledge. Evolutionary approach] Moscow, Publ. URSS, 384 p.
- Serl Dzh. 2002. Otkryvaja soznanie zanovo [Opening conscioussness again]. Moscow, Publ. Ideja-press, 256 p.
- Serl Dzh. 2004. Racional'nost' v dejstvii [Rationality in action]. Moscow, Publ. Progress Tradicija, 336 p.
- Sokolova E.T. 2014. Utrata Ja: klinika ili novaja kul'turnaja norma? [Loss of I: clinic or new cultural norm?]. *Jepistemologija i filosofija nauki*. 3(41): 191-209.
- Tarasov A. G. 2007. Dekart o prirode dushi: «Mysl'jashhaja substancija» ili «Ideja tela»? [Descartes on nature of soul: "Thinking substance" or "Idea of body"?]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Filosofija. Sociologija. Pravo*, 1: 24-30.
- Horkhajmer M., Adorno T. 1997. Dialektika Prosveshhenija. Filosofskie fragmenty [Dialectics of enlightenment. Philosophical fragments]. M., Publ. Medium, 312 p.
- Horkhajmer M. 2011. Zatmenie razuma. K kritike instrumental'nogo razuma [Eclipse of mind. To critique of instrumental mind]. Moscow, Publ. Kanon+, 224 p.
- Albrecht K. 2006. Social intelligence: The new science of success. Hoboken, Wiley. 304 p.
- Cattell R.B. 1987. Intelligence: Its structure, growth and action. Amsterdam, Elsevier, 693 p.
- Gardner H. 2011. Frames of mind: the theory of multiple intelligences. N.Y., Basic books, 528 p.
- Goleman D. 2020. Emotional intelligence. London, Bloomsbury. 352 p.

**Конфликт интересов:** о потенциальном конфликте интересов не сообщалось.

**Conflict of interest:** no potential conflict of interest has been reported.

Поступила в редакцию 20.01.2024

Поступила после рецензирования 20.03.2024

Принята к публикации 30.11.2024

Received January 20, 2024

Revised March 20, 2024

Accepted November 30, 2024

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

**Желнин Антон Игоревич**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия.

[ORCID: 0000-0002-6368-1363](https://orcid.org/0000-0002-6368-1363)

## INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

**Anton I. Zhelnin**, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Perm State University, Perm, Russia.

[ORCID: 0000-0002-6368-1363](https://orcid.org/0000-0002-6368-1363)