



Философия сознания

Вадим Васильев

СОЗНАНИЕ И ВЕЩИ

Очерк _____
феноменалистической
онтологии



URSS

В. В. Васильев

СОЗНАНИЕ И ВЕЩИ

**Очерк
феноменалистической
онтологии**



URSS

МОСКВА

Васильев Вадим Валерьевич

Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии.

М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. — 240 с.

(Философия сознания.)

Сознание остается одной из главных загадок для философии и экспериментальной науки. Эта книга — попытка по-новому взглянуть на старый вопрос. Признавая успехи экспериментальных исследований сознания, автор тем не менее проводит свои изыскания в концептуальном ключе, пытаясь прояснить структуру и соотношение наших базовых убеждений о мире и о самих себе.

Все мы верим в существование сознания у других людей, в то, что прошлый опыт можно использовать для прогнозов на будущее, в то, что в мире не бывает беспричинных событий и что физические объекты независимы от нашего сознания. Установив соотношение этих убеждений, мы, полагает автор, сможем уточнить онтологический статус сознания и понять отношение между ментальным и физическим.

Автор критикует физикализм и эпифеноменализм и выдвигает натуралистическую версию интеракционизма, используемую им для оправдания интуиций здравого смысла.

Автор благодарит Московский центр исследований сознания за помощь в подготовке книги к изданию

Издательство «Книжный дом «ЛИБРОКОМ»»,

117335, Москва, Нахимовский пр-т, 56.

Формат 60×90/16. Печ. л. 15. Зак. №1095

Отпечатано в ООО «Чебоксарская типография № 1»

428019, г. Чебоксары, пр-т И. Яковлева, 15.

ISBN 978-5-397-04182-9

© Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013

14459 ID 174515



9 785397 041829

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА	
	E-mail: URSS@URSS.ru
	Каталог изданий в Интернете: http://URSS.ru
	Тел./факс (многоканальный): + 7 (499) 724 25 45
	URSS

Все права защищены. Никакая часть настоящей книги не может быть воспроизведена или передана в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, будь то электронные или механические, включая фотокопирование и запись на магнитный носитель, а также размещение в Интернете, если на то нет письменного разрешения владельца.

Содержание

Предисловие	5
Введение	9
Глава 1	
Вещи вообще и физические объекты	25
Глава 2	
Ментальное и его каузальные возможности	83
Глава 3	
Проблема «сознание — тело»	143
Заключение	199
Примечания	203
Список использованной литературы	211
Именной указатель	229
Предметный указатель	231

Предисловие

Наше время, по-видимому, благоприятно для философии. Расцвет экспериментальных наук не только не ослабил, а, наоборот, усилил потребность в ней. Невероятная быстрота изменений самых разных сторон жизни, столь характерная для последних десятилетий, тоже сыграла свою роль. Кто, как не философ, знает, как помочь сориентироваться в нестандартных ситуациях? Но ориентироваться философам приходится и по отношению к собственному делу. Основные философские темы, конечно, остаются. Философы, как и прежде, интересуются устройством сущего, природой человеческого знания и сознания, проблемой свободы и происхождением морали и общества. Традиционные методы философии, однако, подвергаются критике. Раньше философия была умозрительной, кабинетной дисциплиной, а сейчас многие считают, что она должна выстраиваться по модели экспериментального знания и вообще становиться помощницей экспериментальной науки.

В этой книге я попробую показать, что кабинетная философия не исчерпала свои ресурсы. Правда, для того чтобы она действительно заработала, она, на мой взгляд, должна скорректировать собственную методологию. Важным инструментом умозрительной философии всегда был концептуальный анализ, позволяющий прояснять понятия людей о мире и о самих себе. Любое эмпирическое понятие структурирует наши представления о вещах. Но эти представления структурируются и на более глубоком уровне — уровне наших базовых убеждений вроде веры в при-

чинность. Я смещаю концептуальный анализ именно в эту плоскость. Думаю, что только при таком понимании он может приносить по-настоящему интересные результаты.

Этот шаг объясняет и онтологическую тематику книги. Базовые убеждения о мире отражают наиболее общие характеристики сущего, которыми всегда занималась онтология. Но так сложилось, что главным моим интересом было и остается сознание. Поэтому онтологические исследования в этой работе фокусируются на проблеме онтологического статуса сознания. Поскольку я пытаюсь уточнить этот статус, рассуждая о базовых убеждениях и установках людей, притом что эта тема нередко затрагивалась в феноменологических исследованиях, я начинаю анализ скорее с феноменологических позиций, чем с позиций аналитической философии сознания, в русле которой я по большей части работаю. По ходу дела, однако, тональность меняется.

Эта книга — заключительная часть моей трилогии о сознании. Первая часть была посвящена реконструкции исторических контекстов современной философии сознания. Эту задачу я пытался решить в работе «Философская психология в эпоху Просвещения», первое издание которой вышло 10 лет назад. Вторая часть и вторая книга — «Трудная проблема сознания» — это обсуждение новейшей философии сознания. В ее начале и конце я уже достаточно подробно проговорил специфику собственных подходов (в первой книге они были лишь обозначены), но главная ее цель была все же интерпретационной. Третья книга, напротив, концептуальна; историко-философские изыскания сведены здесь к минимуму. Но хотя это и финальная часть трилогии, она самостоятельна и не предполагает знания других книг.

Некоторые ее фрагменты могут быть сложны для восприятия и понимания, хотя я и стремился к ясности. Полная ясность, впрочем, подразумевает высокую детализацию, а в этой книге я хотел скорее акцентировать ключевые моменты, чем прорабатывать все нюансы. Слово «очерк»

в ее заглавии должно пониматься в буквальном смысле. Каждый танцует, как может.

В ходе работы над книгой я не раз обсуждал ее с Д. Б. Волковым. Эти обсуждения, а также дискуссии со студентами магистратуры философского факультета МГУ осенью 2012 и весной 2013 г. оказались очень полезными для меня. Я также благодарен В. А. Лекторскому, Т. Уильямсону, Р. Хауэллу, Д. Чалмерсу, В. П. Васильеву, В. В. Горбатову, Д. В. Иванову, И. В. Ощепкову и А. В. Кузнецову за ценные замечания. Спасибо декану В. В. Миронову, а также коллегам с философского факультета МГУ и с кафедры истории зарубежной философии за поддержку моих начинаний. И спасибо моей жене Гале Васильевой за то, что я вообще взялся за эту книгу и завершил ее.

*Подлинный удел философии —
исследование обыденной жизни.*

Д. Юм

Введение

1

Долгое время считалось, что термин «онтология» был впервые употреблен Рудольфом Гоклениусом в его *Lexicon philosophicum* (1613). Недавно, однако, было обнаружено, что уже в 1606 г. им пользовался Якоб Лорхард¹. Это был несамостоятельный мыслитель, так что если он и правда изобрел этот термин, то одно из самых удачных философских слов было создано скромным собирателем идей. Не исключено, впрочем, что историю термина «онтология» еще предстоит уточнить. Но в историографии самой этой дисциплины едва ли можно ожидать больших революций. Термин «онтология» поначалу использовался как синоним слова «метафизика». В последнем многим слышалось «трансфизика». При таком понимании его без труда можно было применять к теологии как одной из частей «первой философии». Но оно не очень хорошо смотрелось в качестве названия другой ее части, рассматривающей наиболее общие характеристики сущего. На рубеже XVI и XVII вв. аристотелевский термин «первая философия» иногда употреблялся именно для обозначения науки, изучающей общие параметры бытия, но по ряду причин он был не очень удобен. Так, похоже, и возникла потребность в новом термине, который, по идее, должен был этимологически отображать предметную специфику указанной дисциплины и быть созвучным «теологии». Всем

этим требованиям и отвечал термин «онтология». Впрочем, от слова «метафизика» тоже не хотели отказываться, и к XVIII в. философы пришли к согласию, что «онтологией» можно именовать «общую метафизику», *metaphysica generalis*, изучающую универсальные характеристики сущего, оставив за «трансфизическими» частями метафизической науки — психологией, теологией, а также рациональной космологией, говорящей о мире в целом, — название *metaphysica specialis*, «частная метафизика».

Онтологические трактаты в этот период включали анализ базовых познавательных принципов, таких как закон противоречия и достаточного основания, а также фундаментальных понятий о сущем — единое и многое, индивидуальное и универсальное, качество и количество, возможное и действительное, необходимое и случайное, причина и действие и т. п.² Всеобщая применимость таких понятий, как причина, не вызывала сомнений. Однако в середине XVIII в. Юм подорвал эту уверенность. Из его исследований вытекало, что, хотя все мы верим в причинность как универсальный закон природы, мы не можем удостовериться в его истинности ни априори, ни апостериори. Этим Юм нанес удар по притязаниям традиционной онтологии.

Ее позиции попытался удержать Кант. Впрочем, он согласился с Юмом в том, что если говорить о вещах вообще, то невозможно показать, что все существующее должно иметь причину своего существования. Причина мыслится как нечто отличное от того, что она порождает, и ее можно мысленно отделить от последнего, ясно и отчетливо представив существование без причины. А все ясно и отчетливо представимое возможно. Значит, априори и в самом деле нельзя сказать, что у всего существующего есть причина. А из опыта об этом не узнать потому, что опыт не может дать искомой всеобщности.

Одобрив идеи Юма в целом, Кант, однако, придумал способ ограничить значимость его выводов. Хотя Юм прав, рассуждая о вещах вообще, он мог бы быть неправ, при-

меняя эти рассуждения к каким-то классам вещей. Некоторые из таких классов не представляли бы никакого интереса. Но что если бы оказалось, что он неправ относительно класса предметов возможного опыта? Этот класс характерен тем, что в прагматическом плане исчерпывает все, с чем мы имеем дело, и поэтому выводы, сделанные о предметах возможного опыта, будут достаточно универсальными для приписывания им онтологической значимости. И Кант полагает, что вполне может оказаться, что вещи могут стать предметом опыта для нас, лишь если они возникают беспричинно. Размышляя о том, при каких обстоятельствах беспричинные события не могли бы стать предметами опыта, он обращает внимание на то, что предметы опыта сменяют друг друга в потоке сознания, каждый из компонентов которого имеет отношение к единому Я. Иначе говоря, опытное восприятие представляет собой последовательный синтез чувственных данностей. Этот синтез осуществляется Я и, как можно предположить, осуществляется им по определенным правилам, априори заложенным в его структурах. В общем, вполне может быть так, что априорное понятие причины содержит правило упорядочения нашими когнитивными способностями тех или иных данностей для превращения их в предметы возможного опыта.

Но Кант, разумеется, не ограничивается гипотетическими рассуждениями. В центральном исследовании «Критики чистого разума», трансцендентальной дедукции категорий, он попытался доказать, что так все и обстоит. При чем он доказывал этот тезис не только для понятия причины, но и для других аналогичных понятий, категорий. Если дедукция успешна, то понятие причины и другие категории выражают априорные условия воспринимаемости предметов в опыте и, соответственно, необходимые характеристики вещей как предметов опыта³. Онтологический проект оказывается избавлен от скепсиса. Подчеркнем при этом, что, рассуждая подобным образом, Кант допускает

отличие онтологии возможных миров вообще и онтологии данного в опыте актуального мира и настолько близких ему возможных миров, что разумные существа в них обладают такими же когнитивными способностями, как и мы (далее в подобных контекстах я буду говорить просто об актуальном мире). В принципе, мир мог бы быть иным, и субъекты в нем могли бы обладать другими понятиями (хотя и опирались бы на те же логические законы и производные от них концепты, иногда именуемые абстрактными объектами, — иначе рассуждения о возможных мирах оказались бы бессмысленными: возможный мир есть мир, не нарушающий логических законов). Но, хотя мы мало можем сказать о таких возможных мирах, мы, по Канту, обладаем целым набором априорных знаний об актуальном мире. Поэтому, несмотря на его слова о том, что «гордое имя онтологии» надо заменить на скромное название «аналитики чистого рассудка»⁴, Кант в известном смысле расширил эпистемические возможности учения о бытии.

В самом деле, предшествующие онтологии могли претендовать лишь на строгое рассмотрение устройства сущего вообще, предоставляя изучение специфики актуального мира эмпирическим наукам. Но Кант показал принципиальную возможность априори достоверных рассуждений об этих специфических чертах актуального мира. Главные специфические черты нашего мира, впрочем, универсально значимы, но только внутри него самого. Тем не менее эта особенность позволяет истолковать кантовский проект в качестве исследования предметов возможного опыта вообще, за которыми с указанными оговорками можно сохранить название «вещей вообще», что мы и сделаем. В дальнейшем под «вещами вообще», как правило, будут пониматься предметы, рассмотренные в плане тех их характеристик, которые присущи всем предметам актуального мира, хотя некоторые из них должны быть свойственны и всем мыслимым предметам, т. е. вещам вообще в самом широком смысле.

Одним из следствий внедрения Кантом идеи строгой реальной онтологии стало, однако, то, что он был вынужден включить в рассуждения о предметах возможного опыта анализ человеческой субъективности — ведь общие характеристики вещей задаются когнитивными способностями человека. Кантовская онтология озабочена не только предметами возможного опыта вообще, но и ментальным как одним из аспектов реальности. А занимаясь ментальным, Кант не мог обходить и вопрос о другом ее аспекте — физическом.

Между тем время показало, что надежды Канта на то, что при трактовке вещей как предметов возможного опыта мы сможем с полной уверенностью говорить об их главных свойствах, были излишне оптимистичными. Я уже отмечал, что реализация этих надежд зависела от корректности кантовской трансцендентальной дедукции категорий, демонстрирующей необходимое соответствие предметов возможного опыта и основных понятий рассудка. Однако в ней были выявлены серьезные аргументативные пробелы. И хотя в четком виде они были зафиксированы лишь в XX в., уже в XIX в. у философского сообщества не было особых иллюзий по этому поводу.

Тем не менее идея рассуждать о бытии как корреляте наших познавательных способностей с целью выявления его универсальных характеристик была подхвачена Гуссерлем. Его феноменологический проект выглядел более скромным, чем кантовский трансцендентализм. В известном смысле он мог быть истолкован как тот остаток, с которым приходится иметь дело в случае провала кантовской дедукции категорий. Если дедукция не достигает цели, и если не достигают цели неизбежно сходные с ней аналогичные начинания, то мы не можем быть уверены, что те понятия, которые с необходимостью используются нами для суждения о вещах, — допуская, что такие понятия имеются в наличии, — задают формы *существования* вещей как предметов опыта. Однако мы могли бы скон-

центрироваться на той их функции, которая формирует у нас определенную картину мира, мыслимого нами с их помощью. Это, собственно, мы и видим у Гуссерля. Он предлагает воздерживаться от суждений о вещах как таковых (даже как предметах возможного опыта) и заменить их на суждения о том, как мы представляем себе вещи, какой образ предметов возможного опыта естественным путем формируется нашими когнитивными способностями, или, используя другую терминологию, какие концептуальные схемы мы с необходимостью накладываем на опыт.

Вообразим, однако, что даже эта задача оказалась бы нерешаемой. Нельзя ведь априори исключить, что у нас нет таких понятий, которыми мы не можем не пользоваться при мышлении или суждении об актуальных предметах, и, соответственно, нельзя исключить, что наши когнитивные способности не будут предписывать определенного взгляда на общие свойства таких вещей. Кажется, что и это еще не означало бы краха реальной онтологии. Нам пришлось бы отказаться от попыток придать онтологическим построениям, нацеленным на исследование устройства нашего актуального мира, строгий характер (хотя онтология возможных миров, эксплицирующая необходимые условия мыслимости вещей вообще, могла бы сохранять свой демонстративный статус). Но можно было бы попробовать построить гипотезы о природе сущего. Их можно строить либо на основе научных данных, либо на основе обыденного опыта. Онтологические теории, которыми богата современная аналитическая философия, зачастую иллюстрируют такого рода начинания, особенно тогда, когда они касаются вопросов о физическом и ментальном. Во многом это — гипотетические или спекулятивные (если они достаточно далеко отрываются от опыта) версии классических онтологических учений (нередко они обсуждаются под рубрикой «метафизики»: этот термин вновь стал употребляться как что-то синонимичное «онтологии»⁵). В этих теориях рассматриваются те же темы, что и в текстах прежних

времен, но без претензий на точность и демонстративную обоснованность полученных результатов.

Подобные изыскания могут быть вполне правомерными, и за неимением лучшего можно было бы удовлетвориться и ими, но реальность такова, что либо они тоже невозможны, либо их можно дополнить и чем-то лучшим.

Дело в том, что для построения гипотез о природе сущего на основании опыта мы должны исходить из того, что мы в состоянии обобщать имеющиеся у нас данные. Обобщение предполагает индуктивный перенос данных об уже известных нам предметах на большую их группу. Эта склонность — переносить опыт с известного на неизвестное, — порожденная, как мы увидим, тенденцией нашего воображения переносить прошлый опыт на будущее, является важнейшей особенностью функционирования наших когнитивных способностей. Но если присмотреться к этой тенденции, то мы обнаружим, что сама она уже заключает в себе определенную онтологическую картину, а именно образ регулярности и порядка среди вещей. Упомянутый принцип соответствия прошлого и будущего является примером того самого наложения на наш опыт универсальных концептуальных схем, которое упоминалось выше как возможный предмет феноменологического анализа. Ведь мы едва ли сможем трактовать его как некий самоочевидный принцип, с необходимостью адекватный предметам, по отношению к которым он применяется. Тем не менее он порождает убеждение, что предметы устроены так-то и так-то. И это убеждение — убеждение в определенном устройстве предметов опыта — может быть рассмотрено независимо от рассуждений о его истинности, рассмотрено как само по себе, так и в контексте его возможных следствий. Последние тоже не будут чем-то заведомо истинным, хотя и будут, как и он, порождать веру в то или иное устройство сущего.

Одним словом, если гипотетическая онтология вообще возможна, то должна быть возможна и феноменалистиче-

ская онтология. Причем феноменалистическая онтология выглядит чем-то более фундаментальным. Ведь ее основоположения могут быть истолкованы как фундамент гипотетической.

2

Поскольку гипотезы, в том числе онтологического характера, не только возможны, но и реально выдвигаются в повседневной практике, вполне реальным выглядит и проект феноменалистической онтологии. Интересно, однако, что Гуссерль, заложивший основы феноменалистической онтологии, недалеко продвинулся в его реализации. Это могло бы показаться странным, тем более если учесть, что он интересовался онтологией. Однако его онтологические теории слабо связаны с феноменологией⁶. Но почему он не преуспел в феноменалистической онтологии? Ведь все предпосылки для ее построения были налицо. В самом деле, Гуссерль прямо признает существование «естественной установки» нашего сознания. И он считает, что последняя диктует нам определенное представление о вещах как объективно существующих в пространстве и времени. Гуссерль предлагает не доверяться естественной установке, а заключить ее предписания в скобки. Но эта процедура, как утверждает он, не устраняет саму естественную установку, сами наши естественные убеждения, а лишь переводит их в феноменологическую плоскость, где они могут стать предметом феноменологического анализа.

Тем не менее Гуссерль не смог развернуть такой анализ, т. е. не смог в достаточной степени прояснить структуру и соотношение наших естественных убеждений о сущем, совокупность которых формирует естественную установку. Главной причиной этого, как представляется, было то, что он исходил из очень ограниченного представления о методике феноменологического анализа. Гуссерль считал, что

единственным приемом такого анализа является дескрипция. Мы можем обращать рефлексивный взор на структуры нашего сознания и описывать их. Ничего другого, по сути, не дано ⁷.

Нетрудно, однако, заметить, что дескрипция не позволяет прояснять неясности, которыми полны наши естественные убеждения о вещах. По самой своей сути дескрипция может лишь констатировать эти неясности. Сам Гуссерль думал иначе, но его конкретные анализы, действительно выполненные в дескриптивном ключе, подтверждают сказанное. Некоторые его последователи, к примеру Хайдеггер или Сартр, правда, показали, что неясности могут быть богатым источником новых концептов и теорий. Но, если мы хотим не терминологизировать или диалектически обыгрывать неясности, а реально устранять их, мы должны пользоваться другими приемами. Существо этих приемов лучше всего пояснить на каком-нибудь конкретном примере.

Представим, что мы впервые приступаем к исследованию наших естественных убеждений о сущем, что мы еще не оснащены никакими методологическими принципами и просто хотим разобраться в сути дела. Мы словно оглядываемся по сторонам в поисках таких убеждений. Ясно, что мы должны искать их в наших представлениях о вещах. Поэтому не будем далеко ходить и задумаемся о вещах вокруг нас. Допустим, перед вами находится что-то, скажем, комок глины или красивая чаша с причудливыми узорами. У вас есть масса идей об этой чаше, вы примерно представляете, что с ней можно делать. Какие-то ее черты, возможно, известны только вам, но что-то из известного вам, как вы считаете, известно о ней и другим людям. Я имею в виду, в частности, представление о том, что эта чаша есть некая реальная вещь, т. е. нечто существующее само по себе, независимо от того, воспринимаете ли вы это нечто, воображаете ли его и т. п. Вы уверены, что другие люди точно так же думают или подумали бы о ней. И если

так, то перед нами пример универсальной установки нашего сознания. Все люди сочли бы, что эта чаша существует сама по себе, независимо от того, воспринимается она кем-то или нет. Эта установка универсальна в плане того, что она свойственна всем людям. Нельзя, правда, исключить, что *содержание* некоторых установок такого рода партикулярно. Они не будут интересовать нас, так как их трудно вписать в онтологические контексты. Мы хотим заниматься такими универсальными установками, которые имеют онтологический смысл, т. е. которые либо нацелены на все вещи, либо конституируют большие регионы сущего, такие как физическое или ментальное. Я буду называть их «онтологическими установками». Нетрудно заметить, что обсуждаемое нами естественное убеждение именно таково. Хотя мы говорим о конкретной вещи, ясно, что она рассматривается нами не как таковая, а в том ее аспекте, который может трактоваться как нечто конститутивное для физической реальности.

Но есть ли наше убеждение в независимом от восприятия существовании этой вещи знание или просто вера? Пока это неизвестно. Однако мы сможем установить это, когда проясним данную установку. Сделать это можно примерно так. Будем понимать под знанием такую уверенность в чем-то, которая не оставляет места для сомнений (напомним, что все это говорится пока только в иллюстративных целях). Сомнение — это такая когнитивная операция, выполняя которую мы допускаем возможность того, что то положение дел, о котором мы говорим, может и не иметь места. Соответственно, если речь идет о знании, то я не могу четко представить, что то положение дел, о котором у меня есть знание, может не иметь места. И наоборот, если я могу представить, что некое положение дел может не иметь места, то убеждение относительно этого положения дел не является знанием в точном смысле слова. Обратившись теперь к убеждению в независимом существовании нашей чаши или любой другой физической вещи, мы легко обна-

ружим, что можем отчетливо представить, что такие вещи исчезают после прекращения их восприятия (мы можем отчетливо представлять исчезновение вещей, прекращение восприятия, и мы не видим никакой несовместимости между этими представлениями). Значит, убеждение в их сохранности — только вера.

Вот мы и прояснили эту установку нашего сознания. Конечно, ее прояснение на этом не заканчивается, это был лишь первый шаг. Но и его достаточно для того, чтобы продемонстрировать особенности продуктивной работы с онтологическими установками. А именно, обратим внимание, что наша процедура прояснения не имела чисто дескриптивного характера. Дескрипция есть прямая фиксация тех или иных данностей сознания. Поэтому дескриптивный подход к работе с обыденными онтологическими установками, как уже отмечалось, предполагает описание их наличного состояния, но не прояснение последних. Если оставаться на дескриптивном уровне, то мы должны были бы сказать, что рассматриваемое нами убеждение не специфицировано относительно того, только ли это вера или же знание. Конечно, дескрипции могут сказать нам и о том, что мы можем представлять исчезновение вещей и прекращение их восприятия. Но этого недостаточно, чтобы заключить, что мы имеем дело только с верой. И недостаточно этого именно потому, что для того, чтобы заключить к чему-то, надо действительно заключать к этому. А умозаключение — это уже не дескрипция, это движение мысли, связывающее результаты различных дескрипций. Именно умозаключения, точные доказательства помогают нам прояснять обыденные онтологические установки. Материал для них поставляют дескрипции, но, еще раз повторю, умозаключения, демонстрации, позволяющие добиваться искомого прояснения, есть, как мы видели, нечто большее, чем набор дескрипций.

Несложно проиллюстрировать сказанное на примерах из какой-то другой области. Допустим, мы самостоятельно

исследуем свойства прямоугольного треугольника. Мы четко представляем, что такое прямоугольный треугольник, мы также имеем перед глазами вспомогательные чертежи, на основании которых можно сделать вывод, что квадрат гипотенузы таких треугольников равен сумме квадратов их катетов. Но пока мы не сделали этого вывода, пока мы просто смотрим на чертежи и описываем их, мы не понимаем искомого соотношения или, что то же самое, не проясняем его⁸. Можно взять и еще более элементарный пример. Мы можем знать какие-то числа и можем знать, что такое сложение, но, пока мы не подсчитали результат (а это аналог умозаключения в данном случае), их сумма остается неизвестной.

Итак, чтобы добиваться реального прояснения наших онтологических установок, мы не должны ограничиваться дескрипциями, а должны прибегать также к умозаключениям и доказательствам. В этом, собственно, нет ничего удивительного, так как с эпистемической точки зрения доказательства — это рассуждения, приводящие к ясному усмотрению истинности тезисов, истинность которых изначально была неочевидна. Поскольку наши рассуждения развертываются в феноменологической плоскости, можно назвать их «феноменологическими дедукциями». Применение феноменологических дедукций в феноменалистической онтологии позволяет рассматривать ее в русле «аргументативной феноменологии», отличной от дескриптивной феноменологии Гуссерля. Элементы аргументативной феноменологии можно, впрочем, обнаружить и у Гуссерля, а еще раньше и в более определенном виде — в некоторых работах Юма⁹, хотя и у него они не получили большого развития, равно как и детализированного терминологического оформления.

В общем, есть основания говорить о принципиальной возможности аргументативной феноменологии и перспективности феноменологических дедукций как инструментов, позволяющих устранять неясности в представлениях

о наших онтологических установках. Непонимание ключевой роли умозаключений и дедукций в прояснении установок нашего сознания может очень осложнить перспективы феноменалистической онтологии. Без умозаключений мы не сможем добраться до истоков наших онтологических установок и понять отношение одних установок к другим. А это, в свою очередь, заблокирует нам выход к онтологическим конструкциям, естественным образом вырастающим из взаимодействия правильно истолкованных онтологических установок. Что же касается той онтологической установки, которую мы взяли в качестве примера, и ее отношения к другим онтологическим установкам, то мы еще вернемся к ее рассмотрению в основной части данной книги. Ведь эта книга посвящена решению именно такого рода задач, реализации намеченного выше проекта феноменалистической онтологии.

3

Нет смысла предвосхищать конкретные результаты, которые будут получены по итогам наших изысканий. Но стоит еще раз очертить то методологическое и предметное поле, в котором они будут проводиться. Мы будем отталкиваться от обыденных онтологических установок нашего сознания и анализировать их соотношение. Сама по себе идея о том, что наши убеждения определенным образом соотносятся друг с другом и могут, к примеру, предполагать друг друга, много обсуждалась в новейшей аналитической философии. Джон Сёрл в этой связи говорил даже о «сети» убеждений¹⁰. Однако подобные анализы, как правило, не затрагивали базовые естественные убеждения, онтологические установки. К немногочисленным исключениям можно отнести исследования П. Стросона и его сторонников¹¹. Им, впрочем, мешала ориентация на дескриптивные методы, увлеченность техническими тонкостями философии языка и ангажированность кантовскими схемами. И их

подходы не оказали заметного влияния на аналитическую онтологию. Неудивительно, таким образом, что, размышляя о соотношении различных убеждений, аналитические философы обычно обсуждали и обсуждают разного рода производные поверхностные убеждения. Скажем, я смотрю на часы, показывающие час дня, и у меня возникает убеждение, что сейчас час дня. Далее я замечаю, что это убеждение предполагает мое убеждение в том, что эти часы идут правильно, и т. п. Мы, однако, будем говорить именно о базовых убеждениях. Выявление их отношений позволит прояснить рисуемую ими картину реальности. Поскольку нас будет интересовать ее представимость соответственно указаниям наших онтологических установок, то ее образ будет неполным без рассмотрения онтологического статуса самих онтологических установок. Каждая из них является собой ментальное состояние, и поэтому данный онтологический проект не может ограничиваться анализом бытийных характеристик вещей вообще. Он должен включать в себя также рассмотрение сущностных черт ментального и физического, на фоне которого только и можно говорить об онтологическом статусе ментального. Одним словом, в этой книге пойдет речь не только о характеристиках вещей вообще, но и об онтологических параметрах ментального и физического аспектов реальности.

Впрочем, поскольку для реализации идеи феноменалистической онтологии требуется прежде всего прояснение понятий вещи вообще и ментального, анализ физического будет проводиться исключительно в том режиме, который позволит очертить самые общие контуры последнего, достаточные для того, чтобы послужить фоном для рассмотрения ментального.

Что же касается вещей вообще, то мы будем обсуждать не те их качества, которые присущи всему, что только может быть мыслимо. Уже отмечалось, что такие анализы можно назвать онтологией возможных миров, к числу которых относится и наш мир. Некоторые качества такого рода — са-

мотождественность, единство, сущностную сопряженность партикулярного и универсального и т. п. — и правда нельзя поставить под сомнение. Нас, однако, интересует реальная онтология, где речь идет о попытке набросать принципиальную схему устройства нашего актуального мира. Соответственно, мы будем говорить о вещах вообще не в плане того, что не может быть не помыслено в бытии, а в плане того, что не может быть оторвано от наших естественных убеждений об актуальном существе (за вычетом тех характеристик вещей, которые были упомянуты выше). Вещи вообще будут рассматриваться как концептуальные предметные корреляты наших подлинно универсальных онтологических установок. Возможно, что такие установки будут не слишком многочисленными. Не исключено даже, что их можно будет свести к одной установке. И это будет означать, что содержание понятия актуальной вещи вообще окажется не очень богатым. Но, поскольку наш онтологический проект не ограничивается анализом актуальных вещей вообще, а распространяется также на онтологические характеристики ментального и физического, это обстоятельство не должно вызывать беспокойства.

Нельзя заранее сказать, будет ли подобный анализ подталкивать нас к каким-то определенным практическим выводам. Но возможность такого развития событий тоже нельзя исключить. И чтобы разобраться в этом вопросе, у нас нет иного пути, кроме как приступить к конкретным исследованиям.

Глава 1

Вещи вообще и физические объекты

1

Начнем с какой-нибудь перцептивной ситуации. Я вижу клубок шерсти или, к примеру, мяч. Очевидно, что эта дескрипция — «я вижу мяч» — содержит три компонента: «Я», «вижу» и «мяч». Первый пока оставим без рассмотрения. Ясно лишь, что Я — это некое реальное условие видения вещей (речь здесь идет о «видении» в обыденном смысле этого слова). «Вижу» — вариативный момент, я мог бы воображать или вспоминать. Оставим в стороне все остальные вариации, так как нас пока прежде всего интересует онтология вещей вообще и физических объектов, а не онтология субъекта, в связи с которой логично было бы говорить о воображении и т. п. Именно ощущение, или восприятие, выводит нас к объектам. Третий момент — мяч. Ясно, что человек, не знающий смысла слова «мяч», не может быть уверен, что он видит мяч. Но узнать его он мог только в своем прошлом опыте. Выходит, в описании перцептивных ситуаций как-то участвует прошлый опыт. Но дело, конечно, не только в описании. Что если бы я охарактеризовал данный мне объект не как мяч, а как что-то другое, к примеру, назвав его чашей? Тогда я ожидал бы от него совсем не того, чего я ожидаю от мяча.

Определяя чувственную данность как то-то и то-то, я, стало быть, тем или иным образом структурирую свои ожидания. И мы только что отметили, что прошлый опыт помогает нам идентифицировать вещи как мячи и т. д. Зна-

чит, прошлый опыт ответствен за структурирование наших ожиданий.

Но чтобы прошлый опыт мог структурировать мои ожидания, я должен предполагать, что он значим для будущего. Иными словами, перенося прошлый опыт на будущее, я исхожу из допущения соответствия прошлого и будущего. Как в свое время показал Юм, мы не можем строго доказать истинность этого допущения. Строгое доказательство предполагает демонстрацию невозможности противоположного, но мы можем со всей отчетливостью мыслить несоответствие прошлого и будущего опыта, что говорит о его логической возможности и исключает вариант доказательства противного.

Столь же убедительно Юм показал, что это допущение не может быть основано на опыте, так как оно имеет отношение к будущему, а наш опыт всегда относится к прошлому. Исходя из этого, он предположил, что допущение соответствия прошлого и будущего опыта имеет характер когнитивного инстинкта¹². Можно, однако, показать, что рассуждения о каком-то особом инстинкте необязательны и приводят к излишнему умножению сущностей.

Сейчас мы увидим, что убеждение в соответствии прошлого и будущего вытекает из устройства наших базовых когнитивных способностей. Вернемся к нашему примеру. Глядя на мяч, я могу вообразить неограниченное множество возможных развитий событий. Я могу вообразить, что он исчезнет при прикосновении к нему, превратится в торт, изменит свой цвет и т. п. Воображая все это, я осознаю, что эти события крайне маловероятны. Другие события, однако, мыслятся мной как неизмеримо более вероятные. Я почти не сомневаюсь, что мяч откатится в сторону, если я коснусь его, что, если я возьму его в руку и брошу на пол, он подпрыгнет, а потом упадет и т. п.

События, в свершение которых я верю, представляются мной совсем иначе, чем те, свершение которых кажется мне крайне маловероятным. Для понимания специфики их

представления обратим внимание, что подобные события трактуются нами как то, что будет дано нам в ощущении. Поэтому их когнитивный статус можно обозначить термином «квазиощущения».

Следующий важный момент связан с констатацией того факта, что мы не можем произвольно придавать статус квазиощущений нашим образам. Никаким усилием воли в нормальных условиях я не могу заставить себя поверить, что лежащий передо мной мяч сейчас превратится в лед или бабочку.

Если мы не можем произвольно наделять образы будущего статусом квазиощущений, то остается признать, что некоторые образы изначально обладают им. Но что это значит? Чтобы разобраться в этом, зайдем с другой стороны. В прошлом мы были свидетелями самых разных событий, мы ощущали их. После того как ощущения прекращались, эти события откладывались в нашей памяти. Память содержит воспоминания, и мы трактуем их как указания на то, что действительно имело место, что ощущалось нами. Иными словами, воспоминания по самой своей природе имеют статус квазиощущений.

Итак, некоторые наши образы на самом деле изначально наделяются статусом квазиощущений. Заметим теперь, что ощущаемые нами события никогда не ощущаются как что-то самодостаточное и изолированное во времени. Они всегда входят в состав темпоральных рядов. Я ощущаю одно событие как то, что следует за другим событием и сменяется новым событием. Значит, наша память содержит не просто отдельные воспоминания, а воспоминания, упорядоченные в виде рядов квазиощущений. Эти ряды могут быть ясными или смутными, но они неизменно присутствуют.

Вернемся теперь к ситуации актуального ощущения. Я ощущаю некое событие, сменившее другое событие, и выстраиваю образ будущих событий. Если ощущаемое мной событие уже ощущалось ранее, т. е. если происходящее со-

бытие качественно неотлично от происходившего ранее, то я могу вспомнить прежнее ощущение. Вспоминая его, я репродуцирую не только само это событие, но и весь ряд событий, составлявший его темпоральную окрестность. Все вспомняемые события, окружающие во времени актуально ощущаемое событие, как мы знаем, даны мне в статусе квазиощущений. Таким образом, я соединяю актуальное ощущение с образами будущих ощущений. Но такое соединение дает мне веру в то, что данное ощущаемое событие сменится какими-то другими вполне определенными событиями. Я смогу структурировать свои ожидания и отделить их от фантазий о будущем.

Обратим внимание, что в данной перцептивной ситуации я не смогу при переносе в будущее удержать статус квазиощущений у рядов воспоминаний, не включающих данное ощущаемое событие. В самом деле, представим, что, ощущая событие *A*, я воспроизвел и спроецировал в будущее ряд воспоминаний, не включающих это событие. Этот ряд состоит из квазиощущений, простирающихся от моментов, предшествующих моменту «теперь», к будущим моментам. И он, разумеется, должен включать также и момент «теперь». Поскольку, согласно предположению, в этом ряду момент «теперь» не может быть заполнен событием *A*, то в момент «теперь» должно быть ощущение какого-то другого события, события *B*. Но в момент «теперь» имеется событие *A*. Событие *B* тем самым лишается статуса ощущения, который, однако, оно должно было бы иметь, если бы весь ряд был наделен статусом квазиощущений. Следовательно, и весь ряд в целом (ведь его можно рассматривать только как нечто целостное: моментальное событие — лишь абстракция и как таковое вообще необразимо) лишается статуса ряда квазиощущений, и мы не можем верить в то развитие событий, которое он изображает. Это и требовалось показать, и теперь мы можем сделать вывод, что мы способны верить лишь в такое раз-

витие событий, которое ощущалось ранее в ситуации, качественно тождественной той, которая имеет место сейчас.

Заметим, что, поскольку сделанный вывод сводится к тому, что при наличии, т. е. при актуальном восприятии ситуации, качественно тождественной той, которая имела в нашем прошлом опыте, мы будем верить лишь в то развитие событий, которое имело место в нашем прошлом опыте, его можно истолковать в контрфактическом ключе, т. е. как вывод о том, во что мы верили бы при повторении элементов нашего прошлого опыта. Т. е. этот принцип жестко не связан с актуальным восприятием и будущими событиями. Мы можем мыслить его применение в гипотетических ситуациях, относящихся, к примеру, к прошлым событиям. Скажем, если я ожидаю свершения события *C* вслед за событием *A*, так как я видел эту последовательность в прошлом, то я могу мыслить это второе событие *A* в любой временной модальности. Я верю, что если *A* произошло десять лет назад, то за ним последовало *C*. А если я к тому же верю, что *A* действительно произошло десять лет назад, то я верю и в то, что вслед за ним десять лет назад произошло и *C*. В общем, этот принцип значим не только как основа наших ожиданий, но и как основа суждений о вероятности прошлых и настоящих (актуально не воспринимаемых) событий. Иными словами, хотя на дорефлексивном уровне рассматриваемые механизмы работают главным образом в контексте порождения ожиданий, рефлексия над этими механизмами позволяет распространить их не только на будущие, но и на все невоспринимаемые события вообще. В таком виде этот принцип может трактоваться как основа заключений от известного к неизвестному. Однако, поскольку он укоренен в дорефлексивном переносе прошлого опыта на будущее, в дальнейшем я буду, как правило, называть его принципом соответствия прошлого и будущего опыта.

Продолжая уточнение характера нашего убеждения в соответствии прошлого и будущего опыта, которое, как

мы видели, является основой структурирования наших конкретных эмпирических ожиданий, подчеркнем, что, хотя, абстрактно говоря, мы могли бы верить лишь в приближительное соответствие, в то, что будущее (в плане последовательности тех или иных событий) будет всего лишь похоже на прошлое, из проведенного анализа следует, что речь идет о строгом соответствии. Само феноменологически явленное нам устройство наших способностей, и прежде всего памяти и воображения, демонстрирует, что при точном повторении ощущавшихся или воспринимавшихся (ведь сказанное справедливо и для внутренних событий, происходящих в нашем внутреннем мире, а слово «ощущение» обычно применяется по отношению к внешним объектам; впрочем, в данной работе я использую эти термины как синонимы) ранее событий у нас нет альтернативы вере в то, что за ними последуют события, имевшие место ранее.

Итак, мы верим в строгое соответствие прошлого и будущего опыта, а именно прошлых и будущих *последовательностей* событий. Из этого, разумеется, не следует, что мы верим в то, что будущее будет повторением прошлого, что мир всегда будет бежать на месте. В самом деле, из того, что мы верим, что при повторении в будущем события A , входившего в прошлом в последовательность событий ACD , повторится вся эта последовательность, еще нельзя заключить, что мы верим в повторение в будущем события A .

Оно может и не повториться, но это не отменяет веру в то, что, если бы оно повторилось, повторилась бы вся последовательность событий ACD . Или это событие может повториться не в точно таком же виде. Может произойти событие, похожее на A , но не полностью тождественное ему. Чаще всего так и происходит. Как в таком случае будут структурироваться наши ожидания? Очевидно, что чем меньше новое событие $A1$ будет напоминать событие A , тем менее сильными будут наши ожидания относительно того, что за ним последуют события C и D или даже собы-

тия, похожие на *C* и *D*. Полная убежденность распадется на множество вероятностных ожиданий.

Только что сделанные пояснения позволяют, как представляется, избавиться выявляемую нами когнитивную конструкцию от неверных толкований, которые могли бы придать ей видимость чего-то явно несообразного. Но без дальнейших уточнений все равно не обойтись. Необходимость подобных уточнений связана с некоторой размытостью ключевого понятия события. Эта размытость может стать поводом для множества различных недоразумений.

Некоторые из них выглядят как опасные доводы против излагаемой концепции. В самом деле, задумаемся еще раз над нашим убеждением в строгом соответствии прошлого и будущего опыта. Раскрывая его смысл, мы увидели, что оно сводится к убеждению, что при точном повторении события *A*, входившего в последовательность ранее воспринятых событий *ACD*, за ним последует событие *C*. Но что понимается здесь под событием?

Как отвечать на этот вопрос? Кажется, что есть два варианта. Либо надо сконструировать какое-то техническое понятие события (к примеру, трактовать событие как реализацию в некий момент какого-то свойства¹³), либо опираться на обыденное понятие и слово, используемое в повседневной речи. Первый вариант может быть полезен в плане строгости рассуждений — и ничто из сказанного ниже не противоречит данному определению. Но он расходится с нашей нацеленностью на исследование обыденных онтологических установок и выглядит несколько искусственным и произвольным. Второй ведет нас к представлению, что под событием должно пониматься что-то вроде падения мяча на пол. Между тем, отталкиваясь от этого смысла, мы обнаружим, что при таком понимании возникают определенные нестыковки с принципом соответствия прошлого и будущего опыта. Представим, что мы видим, как мяч падает на пол. Интересующее нас событие будет состоять в перемещении мяча из начальной точки его паде-

ния до момента его соприкосновения с полом. Вообразим теперь, что мы видим точно такой же мяч (раз существование первого мяча не противоречило законам природы и было реально возможным, то я допускаю, что и существование идентичного мяча реально возможно), падающий на пол из точно такого же положения и с такой же скоростью. Исходя из нашей формулировки принципа соответствия прошлого и будущего опыта, мы, казалось бы, должны заключить, что у нас нет альтернативы убеждению, что второй мяч отскочит от пола так же, как и первый.

Очевидно, однако, что мы совсем не обязаны верить в это. Допустим, мы видим, что во втором эпизоде пол намазан клеем. В этой ситуации, несмотря на качественное тождество двух событий, мы будем убеждены, что за событием падения мяча во втором случае последуют совсем другие события, чем в первом. И кажется, что наш принцип соответствия попросту не работает.

Но выход легко найти. Нестыковки можно избежать, включив в описание события не только падающий мяч, но и комнату вместе с ее полом. В таком случае два наших события будут вовсе не одинаковыми, и неудивительно, что мы будем ожидать разного развития этих событий. Впрочем, можно попробовать показать, что это лишь паллиативное решение, так как даже при расширенном описании данного события, при котором в это событие оказываются вписаны не только мячи, но и комнаты, не исключены варианты, когда тождество этих событий не будет порождать у нас веру в их одинаковое развитие. На мячи и комнаты действует гравитация, и, даже если в начальный момент тех событий ее действие (идушее в том числе и от отдаленных тел) будет одинаковым, вполне вероятным выглядит то, что оно будет иным уже в следующее мгновение, что пусть немного, но изменит конечный результат. Зная это, мы не будем ожидать от одинаковых событий одинакового исхода.

Это возражение само подсказывает ответ на него, избавляющий нас от проблем. Для избежания коллизий на-

ших конкретных событийных ожиданий и принципа соответствия прошлого и будущего, проистекающего из самого строя наших когнитивных способностей, в описание события должна быть включена вся наличная реальность, доступная в опыте в тот или иной момент или промежуток времени. И это означает, что принцип соответствия порождает у нас веру в то, что при повторении всего состава перцептивного опыта, имеющегося в тот или иной промежуток или момент времени (и при условии отсутствия дополнительных компонентов, т. е. при условии, что совокупный объем перцептивного опыта не будет чем-то расширен), он будет эволюционировать во времени и меняться именно так, как он менялся в прошлом. Эта вера такова, что другие варианты будущего, несмотря на их представимость, представляются нам чем-то совершенно невероятным.

Ясно, однако, что, хотя такой образ событий и был создан нами на основе обыденного понимания, он далеко отходит от него. Поэтому здесь нужны некоторые терминологические уточнения. Всю совокупность опытной реальности, доступную в какой-либо отрезок времени, в дальнейшем я буду называть «Событием». Любые части этой совокупной реальности будут обозначаться как «события». Такого рода «события» могут казаться чем-то произвольным, но мы увидим, что у них все же имеются реальные контуры.

При этом, говоря о Событиях как о совокупностях всех опытных данных, мы, конечно же, допускаем идеализированного индивидуального субъекта: никакому реальному Я не может быть доступна вся совокупность чувственных объектов. Но в идеализациях нет ничего необычного — до такой степени, что эта процедура не требует какого-либо специального обоснования.

Впрочем, указанная идеализация в любом случае нужна нам прежде всего для того, чтобы прояснить структуру обыденного опыта реального Я. Но ведь мы выяснили, что принцип соответствия прошлого и будущего, вроде бы фор-

мирующий наши ожидания, в действительности работает только на материале всей совокупности наличного чувственного опыта, сокрытой от нас. Не значит ли это, что он неприменим в обычных когнитивных ситуациях?

Конечно же нет, и вскоре мы сможем оценить всю глубину его проникновения в обыденное познание. А пока переключим внимание с Событий на события, такие как падение мяча на пол, и задумаемся о том, почему, несмотря на сказанное, на этом уровне все же ожидаются некие устойчивые последовательности. Ведь этого вполне могло бы не быть. В самом деле, мир постоянно меняется, и События никогда не повторяются. Возобновляются лишь компоненты Событий, да и то не точно. Но поскольку эти возобновляющиеся компоненты всегда возобновляются в новом окружении, априори недостоверно, что их обновление должно сопровождаться возобновлением тех событий, которые локально следовали за ними в прошлом. Тем не менее очень часто так и происходит. Мячи подпрыгивают, вода выливается, свет зажигается, несмотря на постоянные контекстуальные изменения.

Создается впечатление, что очень многие событийные ряды в своих сущностных чертах как бы независимы от их окружения. Оно меняется, а они остаются неизменными. Неважно, бросаю ли я мяч на пол днем или ночью, летом или зимой, он все равно отскакивает от него. Назовем эту особенность окружающего мира «автономностью» его событийных рядов. Эта характеристика известна нам исключительно из опыта — отметим еще раз, что ее нельзя дедуцировать из принципа соответствия прошлого и будущего. Подчеркнем однако, что вместе с тем она и не противоречит этому принципу.

Автономные ряды, о которых мы знаем из опыта, являются вместе с тем локальными рядами, звенья которых пространственным или иным способом совмещены в нашем опыте. Иначе мы едва ли смогли бы их заметить. Поскольку мы знаем о них из опыта, мы не можем априори

сказать, вправе ли мы разбивать весь ход Событий на множество автономных рядов.

К этому вопросу мы еще вернемся, точнее, к нему выведет сама нить нашего исследования. Пока же отметим, что автономность событийных рядов, т. е. независимость этих рядов от событийного контекста, означает, что более ранние звенья этих рядов должны быть достаточны для предсказания более поздних. Подобные предсказания, естественно, основаны на переносе прошлого опыта на будущее, т. е. на принципе соответствия прошлого и будущего. И он позволяет трактовать первые звенья подобных рядов как то, что всегда вызывает последующие. Поскольку всеобщность может интерпретироваться как проявление необходимости, а событие, с необходимостью влекущее другое, считается или хотя бы может считаться его причиной, то принцип соответствия прошлого и будущего фундирует наши поиски причин.

Составные компоненты повторяющихся автономных событий могут обладать устойчивыми связями и в плане их сосуществования. Одни событийные данности, такие как визуальный облик мяча, могут устойчиво сосуществовать с другими — определенными тактильными данностями и т. п. Если мы констатируем наличие подобных устойчивых совокупностей, то принцип соответствия прошлого и будущего говорит нам, что ощущение одного или нескольких из них предвещает ощущение других, пока скрытых.

Устойчивые совокупности такого рода, будучи выявлены нами и удержаны в памяти, составляют то, что называется нами понятиями вещей. Эти понятия вместе с принципом соответствия структурируют наши ожидания. Именно принцип соответствия дает нам уверенность в корректности применения понятий. Ведь наши понятия, объединяющие некое множество черт на основе наблюдения их корреляции, могут применяться для прогнозирования опыта лишь при предположении сохранения этой корреляции. Понятие мяча можно было бы создать и без принципа

соответствия. Но без принципа соответствия я не мог бы уверенно сказать, что вижу мяч, зайдя в детскую комнату и обнаружив в ней округлый предмет небольших размеров. Обыденный опыт соткан из множества подобных идентификаций вещей. Входя в помещение, мы за доли секунды идентифицируем находящиеся там предметы. Эта идентификация предполагает применение имеющихся у нас понятий к каким-то чувственным данностям. Такие данности обычно фрагментарны в сравнении с содержанием понятий. И указанная идентификация выстраивает сеть ожиданий вокруг наблюдаемых нами объектов. Но уверенность в их реальности предполагает перенос прошлого опыта на будущее и убеждение в неизменности связей качеств этих вещей, известных нам из опыта.

Мы, таким образом, вернулись к нашему начальному пункту. Уже вначале было ясно, что, идентифицируя вещи как мячи, клубки шерсти и т. п., мы формируем различные ожидания относительно будущего поведения этих вещей и что прошлый опыт, переносимый на будущее, ответствен за формирование этих ожиданий. Но теперь мы уточнили, почему и как это происходит.

Подчеркнем, что без переноса прошлого на будущее мы абсолютно не представляли бы, чего ожидать от вещей: мир казался бы нам совершенно бессмысленным. Заметим также, насколько сильно действие механизма переноса прошлого на будущее. Попробуем представить, что предметы, окружающие нас, через секунду пустятся в пляс. Мы можем легко справиться с этой задачей. Но мы совершенно не в состоянии убедить себя, что так будет происходить на самом деле. И это объясняется именно переносом прошлого опыта на будущее. Когда я говорю, что в этой книге мы занимаемся не вещами, как они существуют в мире опыта сами по себе, а нашими естественными убеждениями о такого рода вещах, не стоит забывать, что эти убеждения, и прежде всего убеждение в соответствии прошлого и будущего, не только не уступают по силе нашему убежде-

нию в том, что предметы через секунду не пустятся в пляс, но, будучи его основой, даже превосходят его.

2

Итак, принцип соответствия помогает нам формировать ожидания от конкретных вещей. Но участвует ли он в формировании тех ожиданий, которые связываются нами с вещами как таковыми, с вещами вообще независимо от их конкретного строения? Этот вопрос нам сейчас и предстоит выяснить.

И сначала надо понять, существуют ли вообще подобные универсальные ожидания. Ожидаем ли мы что-то от вещей вообще? Ожидаем ли мы что-то от вещи независимо от того, стол это или стул, желание или эмоция?

Осмыслив этот вопрос и проанализировав ситуацию, мы увидим, что в нашем распоряжении имеются по крайней мере кандидаты на роль универсальных ожиданий. Первым делом отметим то обстоятельство, что, когда что-то происходит, мы ищем причину произошедшего. Такие поиски предполагают уверенность, что в мире ничего не происходит без причины. Это убеждение предельно универсально и затрагивает все предметы. Кто-нибудь мог бы, правда, возразить, что на самом деле такого универсального убеждения на существует. Не все думают, что каждое событие имеет причину. Сейчас я не буду пытаться отвести это возражение. Вскоре, однако, мы увидим, что его действительно можно нейтрализовать, показав, что отрицание веры в причинность возможно только на словах. Пока же согласимся хотя бы, что у нас есть основания считать веру в причинность универсальным убеждением. Другое важное убеждение, уже упоминавшееся во введении, не обладает предельной всеобщностью, но тем не менее охватывает целый класс вещей, а именно физические предметы. Суть его в том, что от всех данных в чувствах вещей мы ожидаем, что они не исчезнут вследствие прекращения нашего восприя-

тия. Мы рассматриваем их как то, что существует и тогда, когда не воспринимается. Назовем первое из упомянутых убеждений «каузальной верой», второе — «экзистенциальной верой». Кажется, что мы просто натолкнулись на них, и можно спросить, почему мы нашли именно эти, а не другие убеждения, и где гарантия, что этот список нельзя расширять до бесконечности?

Иными словами, мы можем поставить вопросы о необходимости упомянутых онтологических установок и о полноте этого и любого другого списка аналогичных установок. У нас будут шансы ответить на них, если нам, к примеру, удастся показать, что перечисленные установки предполагают друг друга или могут быть выведены из какого-то заведомо универсального принципа. Так и окажется. Вскоре мы увидим, что как экзистенциальная, так и каузальная вера проистекают из уже известного нам принципа соответствия.

Начнем с каузальной веры. Как только что было сказано, она состоит в нашей уверенности в том, что не существует беспричинных событий. Мы уже отмечали, что под причиной можно понимать событие, свершение которого с необходимостью, т. е. всегда (необходимая связь различных событий не может быть предметом непосредственного восприятия — иначе они не мыслились бы как различные и отделимые друг от друга — и выражается через темпоральный модус постоянства, который, напротив, может быть наглядным), сопровождается свершением следующего за ним другого события, действия. Осторожность моих выражений связана с тем, что, хотя упомянутое понимание причины передает интуицию зависимости следующих друг за другом событий, характерную для обыденного понимания причины, в современной литературе можно встретить и другие трактовки этого понятия. К примеру, под причиной события C нередко понимают такое событие S , которое является необходимой частью такого события A , наличия которого достаточно для того, чтобы

за ним последовало событие C . И надо признать, что такое понимание¹⁴ еще лучше соответствует обыденному словопотреблению.

Пример пояснит сказанное. Вообразим комнату, в которой что-то происходит, например один мяч ударяется в другой и сдвигает его. Мы, естественно, скажем, что причиной движения второго мяча — события C — было движение первого мяча — событие P . Понятно, однако, и то, что движение первого мяча не вызвало бы движения второго мяча, если бы он был прикреплен к полу, если бы природные силы оказались чем-то нейтрализованы и т. п. Поэтому событие P не является достаточным для свершения события C . Достаточным условием его свершения логично считать совокупность локальных факторов. С другой стороны, при наличии этих факторов, за исключением P , событие C тоже не случилось бы. Значит, P есть необходимая часть комплексного события A , достаточного для свершения C .

У такого определения причины, однако, есть недостатки. Прежде всего, его соответствие обыденному словопотреблению вовсе не безусловно. Если мы признаем существование достаточных условий свершения события C , то мы должны также признавать существование минимально достаточных условий его свершения, исключаящих из достаточных условий разного рода избыточные элементы. Сторонники упомянутой концепции, разумеется, учитывают этот момент и говорят именно о минимально достаточных условиях. Но проблема в том, что если эти минимально достаточные условия не совпадают с P (что очень вероятно), то, помимо P , мы должны признавать и другие необходимые условия свершения события C (образующие вместе с P минимально достаточное условие его свершения, т. е. A : все компоненты минимально достаточного условия свершения события C по определению необходимы для его свершения в контексте этого минимально достаточного условия; если бы они не были необходимыми, то их можно

было бы исключить и сформулировать минимально достаточное условие без их участия). Но в таком случае — если обратиться к приведенному выше примеру — причиной движения второго мяча можно будет назвать и, к примеру, его незакрепленность на полу. Однако в обыденной речи мы не говорим о подобных фоновых факторах как о причинах событий. Другой недостаток определения причины как необходимой части достаточного условия свершения события состоит в том, что, принимая его, мы оставляем безымянным комплексное событие A , минимально достаточное для свершения C . Но оставлять его безымянным не стоит. Поэтому я буду называть «причиной события C » именно минимально достаточное событие A , т. е. такое событие, повторение которого в нашем мире в любом окружении гарантированно вызовет событие C , притом что всякое уменьшение (хотя и не замена) его компонентов приведет к тому, что событие C не будет вызываться при условии отсутствия в этот момент времени других возможных причин C . Компоненты события A будут именоваться «компонентами причины события C ». Многие из них имеют фоновый характер. Однако на этом устойчивом фоне иногда выделяется какой-то особый, «действующий» компонент. Этот компонент обычно вносит заметные изменения в общую неподвижную картину. Думаю, можно оставить за ним название «производящей причины», устранив тем самым принципиальные расхождения с обыденным словоупотреблением.

Заметим, однако, что только что данное определение производящей причины не отличалось строгостью. Это связано с объективными обстоятельствами: неясно, можно ли во всех случаях четко отделить производящую причину от фоновых факторов. Иногда это можно сделать — если, скажем, фоновый фактор Z , к примеру заполнение чем-то какого-то участка пространства, таков, что любая его замена будет порождать такой фоновый фактор, который тоже будет компонентом минимально достаточного

условия свершения соответствующего события. Но, повторю, во всех случаях такое разграничение проблематично. Из этого следует, что, хотя создание теории производящих причин и не выглядит совершенно безнадежным предприятием¹⁵, оно наталкивается на большие трудности и может даже оказаться неосуществимым. Поскольку современная литература по причинности во многом ориентирована именно на исследование производящих причин (именуемых просто причинами), то в свете сказанного неудивительно, что она демонстрирует отсутствие какого-либо консенсуса¹⁶. Предложенная выше трактовка причины как минимально достаточного условия свершения событий — совмещающая компоненты традиционной регулярностной и контрфактической теории причинности (это разновидность регулярностной теории, допускающая контрфактические обобщения) — выгодно отличается от рассмотренного выше подхода тем, что ее контуры, с одной стороны, отражают обыденные характеристики причинности, с другой, как мы увидим, очерчены нашими естественными убеждениями (которые и фундируют обыденные характеристики, хотя, абстрактно говоря, они могли бы фундироваться и другими принципами, что и создает путаницу) — и это оставляет надежду на построение точной теории, при условии что мы будем оставаться в феноменальной плоскости и не будем ставить вопрос о причинах самих по себе.

Итак, причина события C есть предшествующее ему событие A , свершение которого всегда приводит и приводило бы к свершению C , и являющееся минимально достаточным условием его свершения. Уже из этого определения (впоследствии я иногда буду записывать его в сокращенном виде), указующего на постоянство событийных связей, можно догадаться о пересечении каузальной веры с нашим убеждением в соответствии прошлого и будущего. На эту связь намекает и то обстоятельство, что, как мы видели, принцип соответствия помогает нам отыскивать конкретные причины тех или иных локальных событий. Заметим,

однако, что из участия принципа соответствия в выдвижении наших каузальных гипотез еще не следует, что этот принцип формирует универсальное убеждение в том, что каждое событие имеет причину. Но именно это мы сейчас и попробуем показать.

Будем действовать от противного. Допустим, что мы верим в то, что какие-то события не имеют причин. Иначе говоря, мы верим, что некоторые события таковы, что в предыдущем по отношению к ним моменте времени нельзя отыскать событий, появление которых неизбежно вызвало бы те самые события, от рассмотрения которых мы отталкиваемся. Если мы не верим в существование в прошлый момент времени подобных коррелятов интересующих нас событий, то точное повторение событийного содержания этого предшествующего момента времени не вызовет у нас веру, что в следующий момент времени произойдут наши исходные события.

Между тем принцип соответствия прошлого и будущего опыта, действие которого, напомним, проистекает из самого устройства наших когнитивных способностей, говорит нам, что точное повторение событийного содержания какого-то момента с необходимостью сопряжено с верой в повторение тех событий, которые следовали в первый раз за повторяемыми ныне событиями. Значит, вера в беспричинные события противоречит вере в соответствие прошлого и будущего. Поскольку вера в это соответствие не имеет альтернативы, мы должны признать, что не можем верить в существование беспричинных событий (и не можем быть безразличными в этом вопросе, как показывает такой же аргумент). Таким образом, если мы верим в соответствие прошлого и будущего опыта, мы также верим в то, что каждое событие имеет причину. Каузальная вера является следствием принципа соответствия.

Опыт, однако, определенным образом модифицирует каузальную веру. Сама по себе она говорит нам лишь то, что любое, в том числе локальное, событие имеет ка-

кой-то достаточный коррелят, существовавший в предшествующий момент времени. В принципе таким коррелятом могло бы быть все совокупное предшествующее событие, т. е. Событие. Но уже отмечалось, что опыт демонстрирует нам феномен автономности событийных рядов, их относительную независимость от событийного контекста. Иначе говоря, опыт дает основание для предположения, что для любого локального события C можно отыскать такое предшествующее ему локальное комплексное событие A , что повторение этого A будет сопровождаться C при любых реально возможных изменениях мира за пределами A .

Но как определить локальные границы A для какого-то события C ? Наш недавний пример с двумя мячами в комнате может прояснить это. Обратившись к нему, мы увидим, что все зависит от того, как мы будем описывать событие C . Чем большую продолжительность мы будем приписывать событию C , тем большим будет охват A . В самом деле, представим, что в двух местах нашего мира существуют две совершенно одинаковые комнаты K и $K1$ с одинаковыми мячами и всеми остальными локальными компонентами. Но мир за пределами этих комнат будет меняться по отношению к ним разными способами. Эти разные изменения будут влиять на положение дел в комнатах. Рано или поздно эти разные воздействия на комнаты скажутся на протекающих в них процессах. Если приписать событиям C и $C1$ (т. е. движениям вторых мячей после удара первых) большую продолжительность, то в итоге получится, что эти события будут немного разными. Но если предположение о локальности каузальных рядов верно, то всегда можно указать такую продолжительность C и $C1$, при которой разные внешние воздействия на одинаковые комнаты не успеют повлиять на них. И для любой продолжительности событий C и $C1$ можно будет найти такое локальное событие $A1$ (охватывающее, возможно, события и за пределами комнат), повторение которого будет гарантировать одинаковость событий C и $C1$.

Необходимо прояснить и еще один существенный момент, вскользь уже упомянутый при обсуждении понятия минимально достаточного условия. Из того, что мы убеждены, что каждое локальное событие имеет какую-то причину, скорее всего локальную, не следует, что мы обязаны считать, что у каждого типа события может быть только один тип причины, что качественно тождественные события не могут вызываться качественно различными причинами. Иллюзия необходимости признания взаимной однозначности соотношения причин и действий может возникнуть потому, что если говорить не о локальных, а о глобальных событиях, т. е. о Событиях, то такая однозначность действительно должна допускаться нами. В самом деле, принцип соответствия говорит нам, что мы можем верить лишь в то, что при точном воспроизведении совокупных событий произойдут те совокупные события, которые следовали за первыми событиями в прошлом. Это положение можно развернуть и в другую сторону, из будущего в прошлое. Мы не можем верить в то, что, если воспроизводится некое совокупное событие, ему предшествовало Событие, отличающееся от того, которое предшествовало данному событию ранее (разумеется, мир мог быть устроен так, что эта вера не оправдывалась бы, он мог быть совершенно хаотичным — но тогда мы просто не могли бы применять свои способности и, скорее всего, вообще не существовали бы). Механика порождения веры исключает такой вариант, так как в ином случае оказывалось бы, что это другое Событие, вспомнутое в составе ряда Событий, проецировало на момент «теперь» образ иного События, данного в качестве актуального, что сразу порождало бы противоречие.

Событие, предшествующее данному Событию, можно рассматривать как его совокупную причину. И как теперь очевидно, мы не можем верить в то, что данное Событие могло бы иметь другую совокупную причину. Однако мы говорим не о совокупных, а о локальных событиях. И здесь ситуация радикальным образом меняется. Мы вполне мо-

жем поверить, что у некоего локального события C могли бы быть разные причины — A , B и т. д. Единственным ограничением области этой веры является то, что Событие, в состав которого входит C , не должно быть качественно тождественным в тех случаях, когда появлению C предшествует A и когда его появлению предшествует B . Иначе мы увидели бы нарушение принципа соответствия: одинаковым совокупным событиям предшествовали бы разные совокупные события.

Это ограничение, накладывающее запрет на определенные событийные конфигурации, кажется несущественным, но в дальнейшем мы увидим, что аналогичное рассуждение поможет нам продвинуться вперед в разрешении одной из ключевых онтологических проблем — статуса ментального.

Еще одним важным следствием связи каузальной веры с принципом соответствия является то, что, исходя из этой связи и, соответственно, из механизма порождения каузальной веры, мы можем заключить, что все причины эмпирически данных нам событий должны находиться в сфере опыта. В самом деле, принцип соответствия работает так, что он порождает веру исключительно в воспроизведение доступных в опыте событийных рядов. Мы можем верить только в то, что доступно нам в качестве ощущений. Ведь любое ожидание работает с квазиощущениями, которые, как мы видели, таковы только вследствие привязки к воспоминаниям прежде ощущавшихся событий (в случае неточных воспроизведений этот статус ослабляется, и полная вера вырождается в вероятность, но отсылка к ощущениям все равно сохраняется — при ее утрате образы будущего становятся простыми фантазиями). И поскольку каузальная вера вытекает из принципа соответствия, эта его специфика оказывается в равной степени приложима и к каузальной вере. Иначе говоря, мы не можем верить в существование таких причин данных нам в опыте событий, которые выходят за пределы нашего опыта. В истории

философии не раз предпринимались попытки ограничить сферу применимости наших понятий областью возможного опыта. И мы только что увидели, что эти усилия — относительно одного из ключевых понятий, понятия причины — могут быть подкреплены феноменологическим анализом.

3

Выяснив истоки нашей каузальной веры, указав границы ее приложимости, совпадающие с границами опыта, и увязав ее конкретную форму с принципом соответствия прошлого и будущего, с одной стороны, и с проистекающим из опыта положением об автономности событийных рядов — с другой, мы можем теперь обратиться к другой онтологической установке — экзистенциальной вере — и попытаться установить ее возможные связи с каузальной верой, а значит, и с принципом соответствия прошлого и будущего.

Суть экзистенциальной веры — в убеждении, что воспринимаемые мной вещи существуют независимо от моего восприятия, что они не исчезают при прекращении восприятия. Но здесь, конечно, требуется ряд уточнений. Некоторые данности нашего сознания, как мы считаем, исчезают после того, как мы перестаем осознавать их. Скажем, я воображаю стол. В этом когнитивном акте мне дан некий предмет, воображаемый стол. Через секунду я уже воображаю что-то другое. Что произошло с воображаемым столом? Его больше не существует. Имевшийся у меня образ мог, конечно, остаться в памяти, и я могу легко воспроизвести его. В этом смысле воображаемый стол не исчез. Но это не значит, что не исчез тот предмет, который был дан мне. Чтобы понять, почему это так, представим, что я не воображаю стол, а воспринимаю его. Воспринимая его, я также вижу мощный пресс, который вскоре превратит его в пыль. И за мгновение до того, как это должно было случиться, я отворачиваюсь. Теперь я уверенно могу

говорить, что стол исчез, хотя его образ тоже остался в памяти и может быть легко воспроизведен мной. Таким образом, наличие воспоминания о какой-то данности сознания не равнозначно признанию того, что эта данность продолжает свое существование после прекращения восприятия. И поскольку воображаемый стол был порождением моего воображения, прекращение соответствующего акта вполне можно приравнять к действию того пресса, который уничтожил реальный стол через мгновение после того, как я отвернулся от него.

Итак, мы наделяем независимым существованием далеко не все данности нашего сознания. Но некоторые из них мы наделяем чем-то подобным. Представим, к примеру, что стол, который я вижу, не будет разрушен через секунду — рядом с ним нет ничего, что, как я думаю, могло бы разрушить его. В таком случае, отвернувшись от него, я буду по-прежнему считать его существующим, причем существующим не просто в качестве моего воспоминания. И теперь нам предстоит понять, что это, собственно, значит.

Прежде всего задумаемся над тем, чем видимый мной стол отличается от воображаемого стола. Ответ, как кажется, лежит на поверхности. Воображаемый стол есть мое собственное порождение, а реальный стол не создан мной. Но тут сразу возникает вопрос: а не иллюзия ли это? Многие философы считали, что в действительности мы никогда не имеем дело с самими вещами, что мы всегда осознаем лишь то, что было так или иначе создано нами, пусть мы и не всякий раз замечаем соответствующий процесс созидания. Они считали, что мы непосредственно осознаем не сами вещи, а в лучшем случае их ментальные образы. Ментальные — значит пропущенные через наши когнитивные способности, формирующие посредством своих механизмов итоговую «непосредственную данность». И если это так, то видимый стол должен исчезать с прекращением моего восприятия, так же как и воображаемый. Ведь ментальные данности порождаются и поддерживаются менталь-

ными актами. Если соответствующие акты прекращаются, исчезает и их контент. Можно, конечно, сказать, что, хотя стол как непосредственная данность и исчезает, стол как вещь сама по себе сохраняет свое существование. Но, во-первых, это далеко не факт, а во-вторых, рассуждая о независимом существовании, мы имеем в виду существование именно этого предмета, этого стола, данного мне в непосредственном опыте. И вот он-то, этот стол, и исчезает.

В общем указанная позиция выражается тезисом, что все непосредственные данные сознания субъективны. Это слово, однако, двусмысленно, и, как мы увидим, эта двусмысленность может породить очень важное смешение.

Откуда берется идея, что в восприятии нам даны не сами вещи, а их субъективные ментальные образы? Ведь в повседневной жизни мы думаем иначе. Если спросить любого человека, рассматривающего стол (и далекого от философии), что он видит перед собой, он, конечно же, ответит, что он видит стол. Я вижу перед собой столы, шары и т. п., а не какие-то образы.

Истоки идеи субъективности наших перцептивных данных можно отыскать еще в древнегреческой философии. Уже во времена Демокрита и Платона выдвигался такой аргумент¹⁷. Представим, что перед нами предмет, к примеру чаша с вином. Вино, взятое как совокупность определенных свойств или качеств, кажется совершенно объективным, существующим независимо от нашего восприятия. Но вот несколько человек пробуют это вино на вкус. И мы замечаем интересное обстоятельство. Одному человеку вино кажется сладковатым, другому горьковатым. Эти качества несовместимы, и вино само по себе не может быть одновременно сладким и горьким. Из этого можно заключить, что сладость и горечь вообще не присущи вину. Но ведь эти качества существуют. Выходит, они существуют не в вине, а в тех, кто воспринимает его, пробует его на вкус. Это и означает, что они субъективны.

В Новое время этот аргумент получил широкое распространение. Локк и другие философы говорили о субъективности вкусов, а также цветов, запахов и т. п. При этом Локк и его сторонники считали, что некоторые качества, такие как протяжение или плотность, не подпадают под действие этого аргумента, что они с необходимостью присутствуют самим вещам. Однако вскоре было показано (Беркли и другими авторами), что тот же самый аргумент применим и к этим, так называемым первичным, качествам. В самом деле, один и тот же предмет может, к примеру, выглядеть как круг и как овал одновременно. И это, если следовать логике данного аргумента, означает, что его форма, а значит, и протяжение, не существуют в самом предмете, а существуют лишь в восприятии. Поскольку предметы, данные нам в восприятии, представляют собой совокупности перечисленных выше качеств, то получается, что эти предметы существуют только в восприятии и по сути ничем не отличаются от заведомо субъективных продуктов нашего воображения.

Уже в XVIII в. предпринимались попытки разрушить эту теорию. Особенно настойчивыми в этом плане были шотландские философы «здравого смысла» во главе с Томасом Ридом, автором концепции «непосредственного восприятия». Однако их усилия трудно было признать успешными. Иногда они просто апеллировали в этой связи к здравому смыслу, но так проблему не решить, так как сам здравый смысл был поставлен под вопрос тем аргументом. В других случаях они приводили некоторые доводы. Рид, к примеру, утверждал, что мы непосредственно воспринимаем объективную протяженность потому, что если признать ее чем-то субъективным, то она окажется свойством воспринимающего духа, но дух, конечно же, непротяжен¹⁸. Рассуждая в таком ключе, Рид должен был бы отрицать и субъективность цвета, так как признание его субъективности означало бы, что дух окрашен. Но он не отри-

цал субъективности осознаваемых цветов. Уже одной этой непоследовательности было достаточно, чтобы обесценить его усилия.

Все эти вопросы обсуждаются и в наши дни¹⁹. Но прежде чем оценивать достижения современных философов (что, кстати говоря, не входит в круг задач, решаемых в этой книге), в любом случае надо попробовать непредвзято взглянуть на саму проблему. Задумаемся поэтому еще раз над исходным аргументом, ведущим к тезису о субъективности вкусов и т. п. Мне дан в восприятии некий предмет. Я верю, что предмет не меняется, но те качества, которые предположительно ему присущи, могут быть разными. В описываемой ситуации мы замечаем предмет и нас самих. Если предмет не меняется, а его предположительные качества меняются, то эти качества в действительности существуют не в предмете, а в нас. А это и значит, что они субъективны. А раз они субъективны, то они имеют ментальную природу.

Конечно, здесь надо было бы еще лучше прояснить понятие ментального. Но проблема в том, что если этот аргумент верен, то сделать это было бы непросто. Поэтому будем исходить из уже допущенного нами. Итак, в описываемой ситуации, с одной стороны, есть то, что считается нами физическим предметом, с другой — ментальное начало, и наш аргумент позволяет переклассифицировать мнимые физические качества в ментальные данности.

Но вопрос в том, корректно ли описывает данный аргумент исходную перцептивную ситуацию. Достаточно повнимательнее посмотреть на то описание, как мы обнаружим важный пробел. Надо только уйти от абстрактной дескрипции, такой как «я ощущаю предмет». Она может сбивать с толку, так как если опираться на нее, то может показаться, что в данной ситуации и в самом деле нет ничего, кроме ощущающего Я и предмета. Но ощущение — это всегда какой-то конкретный акт, связанный со зрением, слухом и т. п. Так что переформулируем наше описание,

к примеру, так: «Я вижу шар». Видение предполагает наличие органов зрения, света и т. п. Все вместе это можно назвать средой. Таким образом, в акте ощущения нам дано не только ощущающее Я и предмет, но также и среда, опосредующая два этих полюса.

В самой по себе среде нет ничего таинственного. Ее можно истолковать как некое множество предметов, данных вместе с тем предметом, на который мы, к примеру, смотрим. Некоторые из предметов, составляющих среду, могут или даже должны быть даны нам непосредственно, но это не касается тех предметов, для рассуждения о которых использовался этот аргумент. Важно, что все предметы, составляющие среду, изначально могут рассматриваться так, как мы рассматриваем чувственные данности, а именно как то, что является не какими-то ментальными сущностями, а физическими вещами.

Итак, что же мы видим, когда видим шар? Мы видим шар и среду. Обозначим шар как S , а среду как $N TL$. В данной ситуации, т. е. в ситуации $S + N TL$, мы говорим о восприятии, скажем, красного шара. Данность красного шара есть $S + N TL$, где все эти компоненты — физические объекты. Представим теперь, что освещение в комнате изменилось и мы видим серый шар. Очевидно, что освещение — один из компонентов среды, так что новую перцептивную ситуацию можно описать как $S + N TD$. $S + N TD$ — это данность серого шара, где все перечисленные компоненты являются физическими.

Что же мы имеем в итоге? Осознаваемая нами данность изменилась, хотя шар, по предположению, остался неизменным. Значит, изменившийся компонент этой данности не относится к шару или относится не только к шару. К чему же он относится? Ответ на этот вопрос вытекает из уяснения того, что именно изменилось в двух наших примерах. Изменилась среда. Таким образом, изменившийся компонент перцептивной данности зависит только от среды или зависит как от шара, так и от среды.

Но поскольку среда, как и шар, имеет, согласно допущению, физическую природу, зависимость данного изменившегося компонента от среды не означает его нефизического статуса.

Если бы в нашей ситуации был только физический объект и нефизический субъект и если бы физический объект оставался неизменным, то изменчивый компонент перцептивной ситуации мог бы быть только нефизическим, т. е. ментальным. Но при допущении физической среды, опосредующей ментального субъекта и физический объект, этот вывод не проходит.

Заметим, что частью среды могут быть и наши органы чувств, нейронные пути и т. п. Зависимость от них качеств можно назвать зависимостью от субъекта. Но это не зависимость от ментального субъекта. Соответственно, хотя некоторые качества вещей можно назвать субъективными, это еще не означает, что их надо называть ментальными, что и требовалось доказать.

Одним словом, если приведенный выше аргумент — или, точнее, семейство аргументов — выдвигается как единственное серьезное основание считать перцептивные данности чем-то нефизическим, т. е. ментальным, то можно констатировать, что у нас на самом деле нет оснований отрицать, что в перцептивном опыте нам даны не ментальные образы, а физические объекты.

Просчеты традиционной аргументации могут стать еще более заметными, если рассмотреть одну из вариаций только что приведенного аргумента, которую можно найти в «Исследовании о человеческом познании» Юма. Аргумент Юма²⁰ на первый взгляд кажется очень сильным. Он исходит из того, что в обыденной жизни люди считают, что в ощущении им даны сами вещи. Допустим, я вижу вещь, вижу ее такой-то и такой-то. Затем я отхожу от нее подальше. Я не сомневаюсь, что вещь не изменилась. Но я осознаю ее уменьшение в моем зрительном поле. Если бы я воспринимал саму вещь, заключает Юм, то она, оставаясь

неизменной, не могла бы уменьшаться. А это происходит. Значит, я осознаю не саму вещь, а ее ментальный образ.

На это рассуждение можно возразить так же, как и раньше. Я вижу вещь и среду. Когда я отхожу, изменение картины восприятия связано с изменением среды. Поэтому нельзя говорить, что вещь и меняется, и остается неизменной. Вещь остается неизменной, меняется же среда, а вместе с ней и итоговая картина. Из этого следует только то, что я воспринимаю вещь через какую-то среду, но поскольку она имеет физический характер, то отсюда нельзя сделать заключение о нефизической природе перцептивных данностей.

Приведенные соображения содержат один неясный момент, но именно они, как представляется, выявляют и помогают прояснить его. Речь идет о том, что введение в описываемую картину среды несколько размывает контуры самой вещи, или предмета. Что такое предмет помимо среды? Ответ на этот вопрос трудно найти, но только тогда, когда мы исходим из неверных предпосылок. Верные предпосылки состоят в том, чтобы рассматривать предмет не как строго определенный набор чувственных данных, а как определенную формулу или схему соотношения чувственных данных. Это согласуется и с обыденными представлениями о вещах. Когда я говорю, что вижу какой-то предмет, я не имею в виду, что вижу его весь. Я имею в виду, что вижу какую-то его сторону, предполагая, что у него есть и другие стороны. Более того, я не назову, к примеру, стол «столом», если я не предполагаю, что видимая часть определенным образом соотносится с той, которая в данный момент скрыта от моего взора. Таким образом, предмет — это та или иная схема соотношения определенных чувственных данных. Вариации этих данных либо исходят от изменения самой схемы, либо идут от внешних факторов, т. е. от других предметов, которые могут быть названы средой. Понимание этих обстоятельств заставляет переосмыслить тезис о неизменности предмета, игравший

ключевую роль в предшествующих рассуждениях. Утверждение «предмет остается неизменным» может быть понято как указание на неизменность схематики и соотношений каких-то чувственных данных, а не как указание на неизменность тех или иных чувственных данных. Трансформация наблюдаемой стороны предмета, таким образом, не может быть автоматически истолкована как изменение предмета — ведь речь может идти просто о том, что наблюдение одной его стороны сменяется наблюдением другой. Значит, между наблюдаемыми трансформациями предмета и убеждением в его неизменности нет противоречия. А из этого следует, что подобные наблюдения не позволяют делать онтологических выводов, в частности переосмысливать онтологический статус чувственных данностей.

В общем, не видно оснований отказываться от обычного представления о том, что в восприятии нам даны предметы, а не их ментальные образы. Ментальные образы, конечно, существуют, но провести различие между ними и вещами мы сможем именно тогда, когда допустим сами вещи в наш опыт.

Итак, говоря, что ощущаемые нами вещи существуют независимо от нашего восприятия, мы можем не беспокоиться относительно их возможного уничтожения после прекращения восприятия в силу их ментального характера: противоречия здесь не возникает, так как они не имеют такого характера. Иными словами, вещи, данные нам в восприятии, по крайней мере могут существовать независимо от восприятия и других ментальных актов, таких как воображение или воспоминание. Пространственные вещи такого рода мы и называем «физическими объектами». Но экзистенциальная вера не сводится к признанию подобной возможности. Мы считаем, что вещи не только могут существовать, но и действительно существуют при отсутствии восприятия, и теперь мы должны попытаться понять, на чем основано это наше убеждение.

Экзистенциальная вера имеет общий характер, и она особым образом характеризует чувственные объекты как таковые. Представляется, однако, что эта обобщенная картина возникает в результате генерализации конкретных убеждений относительно конкретных предметов. Рассмотрим поэтому какую-нибудь конкретную ситуацию, в которой возникает экзистенциальная вера. Представим, что передо мной лежит некий предмет. Пусть это будет воздушный шарик. Я смотрю на него, он спокойно лежит на столе. В комнате кроме меня никого нет. Я отворачиваюсь от шарика, я больше не воспринимаю его. Тем не менее я убежден, что он по-прежнему существует. Я уверен, что если бы я в данный момент смотрел в его сторону, я видел бы его. Экзистенциальная вера, похоже, предполагает эту убежденность — убежденность в том, что в любой момент я мог бы вернуться к его восприятию, притом что я осознаю, что шарик не создается в моем восприятии: когда я воспринимаю этот шарик, я не могу усилием воли поменять его ощущаемый цвет, изменить его ощущаемую форму или сделать так, чтобы он исчез.

Чтобы зафиксировать убежденность в независимости предмета от акта восприятия, надо уточнить формулу веры в существование актуально не воспринимаемого чувственного предмета так: если я верю в существование актуально не воспринимаемого предмета, то я убежден, что, (1) если бы я сейчас оказался в предполагаемом месте нахождения этого предмета, я увидел бы его, и (2) если бы некто наблюдал за моим появлением в этом месте, то он увидел бы, что предмет не возник вместе с моим появлением (разумеется, вместо видения во всех этих контекстах можно говорить о слышании, осязании и т. д.; зрение, однако, отличается большей наглядностью). Одним лишь редуцированным вторым пунктом, т. е. допущением внешнего наблюдателя, ограничиться нельзя, так как в этом случае он не отличается от первого. Нарушение же второго пункта приведет к ситуации, когда наша вера в существование не-

воспринимаемого предмета не будет возникать, хотя мы и будем в состоянии в любой момент возобновлять его восприятие. К данному обстоятельству мы еще вернемся, пока же отметим два других важных момента.

Во-первых, в предыдущих рассуждениях предполагалось, что, веря в существование какого-то прежде воспринимавшегося, но актуально не воспринимаемого предмета, я убежден, что мог бы в данный момент воспринимать его, т. е. тот же предмет, который воспринимался ранее. В экзистенциальную веру, таким образом, могут быть встроены убеждения о тождестве. Если проанализировать их, то мы увидим, что считаем предмет, концептуализируемый как специфическая сущность S и данный в локации $L2$ в момент $t2$, тем же предметом, который был дан в локации $L1$ в момент $t1$, если мы верим, (а) что если бы мы непрерывно воспринимали этот предмет с момента $t1$, то мы увидели бы его в момент $t2$ в соответствующей локации, (б) что на протяжении всего этого времени не было момента, когда мы не могли бы признать его соответствующим предметом, т. е. концептуализировать его как S . То есть, скажем, если я сейчас верю в существование воздушного шарика из приведенного выше примера, то я не только верю, что мог бы возобновить его восприятие, но также полагаю, что если бы я непрерывно наблюдал за ним, то в ходе этого наблюдения не возникло бы ситуаций, в которых я не смог бы сказать, что это шарик. Вера в тождество может, правда, давать сбои — это происходит тогда, когда предмет концептуализируется двояким способом и происходит рассогласование этих концептуализаций. Так, если во время наблюдения за столом, концептуализированным нами также как «деревянный объект», мы видим, как все деревянные части этого стола последовательно заменяются на такие же по виду, но пластиковые, мы можем оказаться в затруднении, считать ли его тем же предметом или другим. Заметим, впрочем, что эти трудности не затрагивают

бытие вещей как таковых, они говорят лишь об особенностях механизмов генерации наших убеждений.

Во-вторых — и этот момент еще более важен, — вера в существование объектов после прекращения их восприятия имеется не всегда. Допустим, я смотрю на кусочек льда, лежащий на раскаленной сковородке. Я отворачиваюсь от него, и уже через пару мгновений моя вера в его существование начинает ослабевать и вскоре полностью исчезает. Понятно, что это происходит потому, что, перед тем как отвернуться, я увидел причину его скорого уничтожения — горячую сковородку. Усмотрение подобных причин устраняет экзистенциальную веру и в других случаях такого рода. Так что мы можем заключить, что мы верим в продолжение существования тех не создаваемых нами в акте восприятия объектов, относительно которых мы в той или иной степени убеждены, что в их окружении отсутствуют причины их вероятного уничтожения в момент вынесения нами соответствующего суждения об их существовании или несуществовании. *Но как быть с возможностью их беспричинного уничтожения?* Похоже, она просто исключается нами.

Поскольку данное рассуждение применимо ко всем чувственным объектам, то из сказанного, по-видимому, следует, что каузальная вера, состоящая в допущении наличия причин у всех событий, является необходимым условием возникновения того, что мы назвали экзистенциальной верой.

Можно, правда, подумать, что мы несколько спешим с выводами. Я только что сказал, что приведенное выше рассуждение, выявляющее истоки экзистенциальной веры, подталкивает нас к выводу, что для возникновения экзистенциальной веры требуется, чтобы мы исключали возможность беспричинных событий. Но, быть может, для ее возникновения было бы достаточно уже признания всего лишь маловероятности беспричинных событий? В таком случае связь между каузальной и экзистенциальной верой

распалась бы или, по крайней мере, она не была бы столь прочной и необходимой.

На первый взгляд, это действительно так. Если я считаю беспричинные события маловероятными, то, не замечая в окружении предмета причин его будущего уничтожения, я все равно буду верить, что этот предмет продолжает свое существование после прекращения моего восприятия.

Между тем это возражение можно отвести. Но чтобы сделать это, мы должны задуматься о том, как формируются наши суждения о вероятности (или, скорее, вспомнить классические рассуждения Юма на эту тему²¹). Скажем, я считаю маловероятным, что в будущем июне в Москве выпадет снег. Я считаю так потому, что за годы наблюдений снег в июне выпадал в Москве только пару раз, потому, что в Москве обычно тепло в июне и т. п. Одним словом, рассуждая о маловероятности июньского снега в Москве, я переношу прошлый опыт на будущее. Возьмем другой пример суждений о вероятности. Я держу кубик, на шести гранях которого я вижу числа от одного до шести. Я считаю крайне маловероятным выпадение единицы сто раз подряд. Я считаю так потому, что прошлый опыт показывает мне, что при бросании подобных кубиков выпадающие числа распределяются в равной пропорции (априори это совсем не обязательно: наш мир мог бы быть устроен так, что кубики с единицей на одной из граней выпадали бы этой гранью вверх гораздо чаще, чем остальными). То есть здесь я тоже переношу прошлый опыт на будущее. Кроме того, я должен переносить прошлое на будущее просто для того, чтобы допускать, что кубик вообще будет выпадать, а не, скажем, исчезать. Думаю, нет необходимости умножать примеры. Ясно, что наши суждения о вероятности невозможны без переноса прошлого на будущее.

Но мы уже знаем, что принцип соответствия прошлого и будущего, направляющий этот перенос, с необходимостью порождает у нас убеждение в том, что каждое событие имеет причину, т. е. каузальную веру. Таким образом, убеж-

дение в маловероятности чего бы то ни было возможно лишь при условии полной убежденности в том, что каждое событие имеет причину.

В нашем же случае получается, что мы можем считать беспричинные события маловероятными лишь при условии того, что мы считаем их невероятными. Это очевидное противоречие, означающее, что вариант с маловероятностью беспричинных событий должен быть попросту отброшен. И, таким образом, экзистенциальная вера действительно нуждается в каузальной вере в качестве своего необходимого условия, что нам сейчас и надо было показать.

Этот вывод может быть даже более важным, чем могло бы казаться. Ведь кто-то мог бы сказать, что наша вера в независимое от нас существование тех вещей, которые не целиком зависят от нашей активности в акте представления или восприятия, является чем-то тривиальным. Если мы не создаем вещь в акте восприятия, то понятно, что мы будем верить, что она продолжит свое существование после прекращения нашего восприятия. Проведенный анализ показал, однако, что это не так. Чтобы действительно поверить в это, мы должны исходить хотя бы из маловероятности беспричинного уничтожения, но его маловероятность мыслима лишь при его невероятности.

Можно было бы, кстати, добиться полученных результатов и иным путем. Можно было бы показать, что наша уверенность в существовании невоспринимаемого предмета предполагает, что в прошлом у нас имелись определенные ожидания его вероятных изменений. А мы знаем, что такие ожидания не могут сформироваться без переноса прошлого на будущее и, соответственно, без допущения, что в мире не существует беспричинных событий. Но избранный путь позволил высветить ряд важных моментов, которые в противном случае могли бы остаться недостаточно акцентированными. К числу таких моментов относится и упомянутое выше различие между маловероятным и невероятным. Хотя и то и другое логически возможно, т. е.

может быть отчетливо представлено (этим невероятное отличается от логически невозможного, хотя оно совпадает с тем, что можно было бы назвать естественно невозможным), в невероятное мы не можем верить, а в маловероятное мы верим, хотя эта вера очень слаба, а возможно, даже исчезающее мала.

Граница между ними может показаться зыбкой, поэтому необходимо уточнить ее. Возьмем идеальный случай первого воспроизведения прошлого совокупного события. Конструируя образ будущих событий, разворачивающихся из этого События-2, мы можем проецировать в будущее лишь один ряд образов, обладающих статусом квазиощущений, так как Событие-1, качественно тождественное Событию-2, входит лишь в один ряд воспоминаний (каждое из которых восходит к ощущениям), ряд, воспроизводимый в настоящий момент (хотя и не изнутри воспроизводимого совокупного события, а заранее: мы не можем ожидать повторения конкретных прошлых событий при полном повторении совокупных событий, так как полное повторение предполагает повторение и наших ожиданий, которые при первом совершении возобновляемого ныне события не содержали предсказаний конкретных событий). Невозможность наделить подобным статусом другие ряды (из-за отсутствия в них События-1, качественно тождественного наличному Событию-2) и означает, что мы попросту не можем верить в наступление Событий, которые рисуют эти ряды. Такого рода События оказываются невероятными. О маловероятности мы говорим в других случаях — когда сталкиваемся с локальными событиями. К примеру, если мы нашли какого-то кандидата на роль причины того или иного локального события, то его возобновление позволяет нам ожидать это событие и говорить о высокой вероятности его свершения. Высокой — но не полной, так как мы не можем исключить, что этот кандидат на роль причины данного события все же не является таковой, — мы могли не учесть каких-то скрытых факторов: чтобы отсечь эту

возможность, нам могла бы потребоваться бесконечность повторов.

Вероятность всегда содержит в себе частицу полной вероятности. А невероятность мыслится как то, что противостоит полной вероятности. Отсутствие причины у события мы считаем невероятным, но мы никогда не можем с полной вероятностью судить, какой именно является эта причина. Не обладаем мы полным знанием и относительно причин возможного уничтожения той или иной вещи. Поэтому наша экзистенциальная вера, рассматриваемая в ее приложении к конкретным вещам, никогда не является полной. Мы всегда говорим лишь о вероятности существования тех или иных вещей, вышедших за пределы нашего восприятия. Но это, разумеется, не отменяет то, что наши рассуждения о них опираются на каузальную веру.

Итак, каузальная вера есть условие экзистенциальной веры, а сама каузальная вера проистекает из принципа соответствия прошлого и будущего. Мы, таким образом, осуществили редукцию двух наших ключевых онтологических установок к базовому принципу нашей способности представления.

Можно развернуть редукционную цепь и получить картину выведения каузальной и экзистенциальной веры из принципа соответствия. Надо только помнить, что эта дедукция не является «чистой», что она содержит эмпирические включения. Каузальная вера ориентирует нас на отыскание локальных причин событий, а экзистенциальная вера предполагает существование предметов, не порождаемых восприятием. И то и другое ограничение априори необязательно, и они не значимы для всех релевантных возможных миров.

Однако это не мешает строгости проведенных выше рассуждений, которые во вводной части книги были названы феноменологическими дедукциями. Ведь подобные дедукции, как априорные ходы мысли, можно истолковать в качестве исследований возможных структур сознания.

Опыт всего лишь показывает нам, какая из априори исследованных возможностей нашла фактическую реализацию. Пример из геометрии позволит пояснить сказанное. Допустим, мы изучаем свойства прямоугольников. Мы можем изучать прямоугольники вообще, а можем ограничить наше исследование квадратами — одним из возможных видов прямоугольников. Изучение свойств квадратов не менее априорно, чем изучение свойств прямоугольников вообще. Но если мы не знаем, существуют ли в реальности квадраты (зная при этом о существовании каких-то прямоугольников), то нам априори неизвестно, будет ли анализ природы квадратов востребован в нашем мире. А узнать о существовании фигур, напоминающих квадраты, мы можем только из опыта. Приведенный пример аналогичен нашему априорному анализу онтологических установок. Исходя из принципа соответствия, можно дедуцировать, что при полной автономизации событийных рядов мы будем допускать существование локальных причин у всех локальных событий и, в случае нередуцированности данных нашего сознания к продуктам нашей деятельности, будем считать, что некоторые из них сохраняются после прекращения их восприятия. Но лишь опыт покажет нам, будем ли мы в действительности генерировать у себя подобные онтологические установки.

И в определенной степени он показывает это. Наши выводы обретают реальность. Но реальность в особом, феноменологическом смысле. Мы действительно верим, что каждое событие имеет причину, причем, скорее всего, локальную, что предметы не исчезают после прекращения восприятия и т. п., но мы не знаем этого.

Мы уже касались этой темы во введении к данной книге. И там мы договорились, что будем понимать под знанием уверенность, не оставляющую места сомнениям. Чтобы сомневаться в какой-то пропозиции, надо допускать возможность положения дел, противоположного тому, которое утверждается в ней. О его возможности можно говорить

в случае отчетливой мыслимости последнего. Эта трактовка знания отличается от традиционного понимания знания как истинного обоснованного убеждения, но традиционное понимание в любом случае было разрушено контрпримерами Геттера в 60-е гг. XX в.²² Кажется, правда, что наша трактовка²³ расходится с обыденным словоупотреблением. Я могу сказать, к примеру, что знаю, что Эверест — самая высокая гора на Земле, хотя, строго говоря, в этом утверждении можно усомниться: можно, скажем, представить, что Эверест был разрушен десять минут назад. Однако такие случаи, возможно, говорят лишь о том, что, рассуждая о знании, люди впадают в гиперболизацию. Это можно проверить, спросив человека, утверждающего нечто подобное, действительно ли он знает то, о чем он говорит, или лишь судит об этом с очень высокой степенью вероятности. Большинство, скорее всего, ответит, что верен второй вариант²⁴. Значит, трактовка знания как несомненного убеждения²⁵ не расходится с обыденным словоупотреблением и может быть использована для наших целей.

Таким образом, все наши онтологические конструкции, развернутые на предыдущих страницах, не имеют статуса знаний, не являются несомненными истинами и не могут быть истолкованы как описание сущего как такового. На самом деле мы не знаем, соответствует ли будущее прошлому, есть ли у каждого события причина и существуют ли вещи сами по себе. И мы не можем знать этого. Поэтому строгая онтология в этом смысле невозможна.

И мы уже видели, что если строгая реальная онтология вообще возможна, то она должна принимать вид феноменалистической онтологии. Здесь мы говорим не о том, какова реальность сама по себе, а о том, какие убеждения возникают о ней сообразно устройству наших когнитивных способностей. Разумеется, не исключено, что наши когнитивные механизмы встроены в мир эволюцией и отражают его объективное устройство. Но это допущение полезно лишь в плане нейтрализации альтернативных объяснений

того, почему наши, по сути, априорные способности являются довольно эффективным средством разрешения жизненных проблем и соответствуют ходу природы. Среди этих альтернативных объяснений выделяется теория предустановленной гармонии, к которой для ответа на подобный вопрос прибегал даже Юм²⁶, и «коперниканская» позиция Канта, утверждавшего, что законы природы в буквальном смысле проистекают из самого человеческого рассудка.

Обе эти альтернативы представляются менее убедительными, чем эволюционистское объяснение соответствия онтологических установок и мира. Но оно, конечно, не дает никакой гарантии точности этого соответствия.

Такую гарантию обещает дать кантовский подход, но, как уже было отмечено, кантоведы четко показали²⁷, что трансцендентальная дедукция категорий «Критики чистого разума», в которой как раз и демонстрируется необходимая связь законов нашего рассудка и мира опыта, не достигает своей цели.

Таким образом, феноменалистическая онтология отличается не только от традиционной онтологии как науки о сущем как таковом, но и от кантовской трансцендентальной онтологии, претендовавшей на статус априорного знания о предметах опыта. Мы видим, что феноменалистическая онтология является гораздо более скромным проектом. Но скромность может приносить разного рода бонусы. И в нашем случае одним из них оказывается та самая строгость, к которой безуспешно стремились прежние реальные онтологии.

4

Прежде чем двигаться дальше, хорошо было бы соотнести методы феноменалистической онтологии с практикой концептуального анализа, который, как утверждали многие в XX в., являлся основным инструментом аналитической философии, продолжающей традиции классической мысли.

Концептуальный анализ естественно истолковать как анализ наших понятий, предельной целью которого является выяснение необходимых и достаточных условий их корректного применения к предметам (или корректного применения сопряженных с ними слов). Впрочем, даже если этот идеал и недостижим, концептуальный анализ все равно полезен, так как он в любом случае проясняет наши понятия, что само по себе ценно. Приступая к подобному анализу, мы уже располагаем какими-то понятиями, и поэтому такой анализ может проводиться априори. Понятия сплавлены со словами и так или иначе регулируют наше словоупотребление. Исторически концептуальный анализ был как раз тесно связан с разбором словоупотребления.

Для избежания натянутости получаемых выводов при его проведении логично было ориентироваться на обыденное словоупотребление, и в середине XX в. возникла целая школа так называемой лингвистической философии, практиковавшей подобные методы. При надлежащей организации такого анализа — которую мы находим, к примеру, у Остина²⁸ — можно получать весьма интересные результаты. Но влияние этой школы было серьезно подорвано усилиями Куайна и его последователей. Куайн попытался стереть границы между аналитическими пропозициями, фиксирующими результаты концептуального анализа, и апостериорными синтетическими пропозициями и истолковать первые в синтетическом и эмпиристском смысле.

Началась так называемая натурализация философии, исходящая из допущения континуальности философии и экспериментальных наук. В начале XXI в. концептуальный анализ находится в глубоком кризисе. Это может показаться странным, если учесть то обстоятельство, что куайновская критика различения аналитических и синтетических пропозиций не вызывает большого доверия в наши дни. Чтобы пояснить причины скепсиса по отношению к Куайну, можно было бы избрать разные пути. Я пойду очень коротким.

Отмечу, прежде всего, что Куайн хотел показать, что не существует интересных в эпистемическом смысле аналитических пропозиций (и, соответственно, интересных случаев концептуального анализа). Поскольку он не приводил прямых аргументов в пользу своего тезиса (аргументация Куайна представляет собой перечисление и критику попыток содержательного определения аналитических положений²⁹), можно вообще не разбирать ее, а сразу взяться за сам тезис и расшатать его. Первое, что надо сделать в этой связи, — признать, что не все слова можно корректно применять к любым вещам. Трудно оспорить это, особенно если высказать данное положение в слабой форме, достаточной для последующего аргумента: могли бы существовать вещи, к которым было бы невозможно корректно применить те или иные слова. Как бы мы ни старались, к примеру, мы не смогли бы назвать столом ручку или нитку (допуская, что они не содержат скрытых приспособлений, позволяющих им превращаться в стол). Итак, некоторые предметы точно не являются столами. А это значит, что существуют необходимые условия (назовем их X) корректного именованя предмета столом. И тогда можно построить следующее истинное утверждение: если A — стол, то A обладает свойством X . Эта истина нетривиальна, так как X еще надо найти (X может быть как элементарным, так и комплексным, к примеру дизъюнктивным, свойством; важно лишь, что у нас есть имплицитная информация о нем, иначе мы не могли бы сказать то, что сказали выше). Но уже из сказанного следует, что ни один предмет, лишенный X , не будет столом. Заметим, что на опыте это не показать — для этого пришлось бы перебрать беспредельное множество предметов, что невозможно. Значит, это априорная истина. Предположение о том, что это априорная синтетическая истина, выглядит маловероятным. Если какие-то синтетические истины и могут претендовать на звание априорных, то это математические истины (если, конечно, они и правда синтетические — здесь я просто

допускаю это для целей рассуждения), к которым наша истина явно не относится. Кажется, что если бы рассматриваемое положение было синтетическим, то оно было бы произвольным допущением, а не очевидной истиной. Значит, существуют нетривиальные аналитические истины, и тезис Куайна неверен.

Если эта минималистская критика кажется неубедительной, можно было бы прибегнуть к другим возражениям³⁰. Для нас сейчас, однако, важнее то, что если причины кризиса концептуальных подходов связаны не с куайновской стратегией, то они должны заключаться в чем-то ином. Думаю, одна из причин кризиса состоит в том, что концептуальный анализ, трактуемый как выявление необходимых и достаточных условий употребления понятий, попросту труднореализуем, в чем легко убедиться, попробовав точно определить чуть ли не любое обыденное понятие. Другая причина, возможно, состоит как раз в традиционном ориентировании концептуального анализа на разбор обыденного словоупотребления. Анализ обыденного словоупотребления неизбежно носит поверхностный характер. И совершенно неочевидно, что обыденный язык содержит скрытые рецепты решения основных философских проблем, рецепты, которые пытались отыскать лингвистические философы. Не исключено, что решение многих из них требует проведения каких-то новых, искусственных дистинкций, не замеченных обыденным языком.

Нельзя сказать, что упомянутые трудности непреодолимы. Соответственно, нельзя утверждать и того, что концептуальный анализ невозможно практиковать в его традиционном виде. Но даже если его и можно успешно защищать от критики³¹, в любом случае перед нами возникает вопрос о границах *философского* концептуального анализа. Какие понятия должен анализировать философ? Если сказать, что все, то это до такой степени размывает понятие философии, что оно войдет в противоречие с самим собой. Если философия — это концептуальный анализ

в самом широком смысле, то философии не на что рассчитывать, так как анализ самого понятия философии расхо-дится с этим представлением и, стало быть, совершенно неэффективен.

Философия мыслится как исследование фундаменталь-ных проблем и, соответственно, базовых понятий. Обы-денные понятия, как мы знаем, отражают некие устойчи-вые связи, существующие в вещах. Базовые понятия долж-ны иметь универсальный характер и поэтому вполне мо-гут возникать не из контакта с конкретными вещами, т. е. не из опыта. Они могут отражать связи, априори проеци-руемые нами на вещи. Такие проекции, как мы видели, осуществляются когнитивными механизмами, ответствен-ными за продуцирование универсальных онтологических установок. Поэтому логично было бы увязать философский концептуальный анализ с попытками прояснить структуру и соотношение наших базовых естественных убеждений.

Так и можно перевести концептуальный анализ на бо-лее глубокий уровень. Можно было бы возразить, что на этом уровне концептуальный анализ не очень похож на вы-яснение необходимых и достаточных условий применения понятий. Однако, во-первых, он может включать такого рода процедуры — в частности, одним из результатов на-шего анализа будет объяснение базового понятия причины. Во-вторых, сущностной характеристикой концептуального анализа, напомним, является априорное прояснение кон-цептуальных конструкций в самом широком смысле, а это здесь явно присутствует.

Разумеется, наши базовые убеждения, которые можно интерпретировать в качестве концептуальных схем, порожа-ющих целый ряд понятий, таких как причина, можно исследовать не только путем априорного концептуального анализа. Можно, к примеру, попробовать изучать их экс-периментальными методами. Так, можно провести опрос на тему, связана ли вера в существование внешнего мира с верой в причинность, экзистенциальная и каузальная ве-

ра. Можно попробовать придумать эксперименты, подтверждающие, скажем, врожденный характер каузальной веры. Подобные эксперименты проводились Э. Спелк и другими психологами³². Они конструировали разные схемы взаимодействия вещей, а затем смотрели на реакцию детей в случае кажущегося нарушения каузальных связей. Индикатором представлений детей о каузальности служило их удивление в тех или иных ситуациях.

В итоге Спелк и ее коллегами было показано, что даже маленькие дети обладают комплексом представлений о причинности, часть которых, вероятно, имеет врожденный характер. Но хотя такие эксперименты и возможны, врожденность веры в причинность можно показать и априори (увязав эту веру с врожденным принципом соответствия прошлого и будущего). Ведь и математические соотношения можно изучать экспериментальным путем, можно измерять длины сторон геометрических объектов и прийти к вполне правдоподобным выводам об их соотношении. Но вместо этого трудоемкого и, по сути, мало полезного исследования можно доказать ту или иную теорему.

Так же обстоит дело и в данном случае. Хотя упомянутые эксперименты любопытны и хотя экспериментальная психология в целом приносит громадное множество интереснейших результатов, в данном случае вопрос может быть более эффективно решен анализом и априорными доказательствами. Собственно, концептуальный анализ в области фундаментальных когнитивных схем, онтологических установок и работает с помощью подобных доказательств. Задача любого анализа — прояснение, но здесь реальное прояснение может быть достигнуто только посредством демонстраций, тех самых демонстраций, которые ранее были названы «феноменологическими дедукциями». Феноменологические дедукции — инструменты концептуального анализа, работающего с концептуальными схемами онтологических установок. В частности, они помогают уяснить отношение одних установок к другим.

Разумеется, термин «феноменологическая дедукция» был выбран неслучайно. Он должен указывать на родственность проводимых исследований изначальному проекту феноменологической философии. Мы работаем с естественными убеждениями как феноменами и проясняем их состав. Напомним, однако, что классическая феноменологическая философия не содержит в своем методологическом арсенале аппарата доказательств, ограничиваясь чистыми дескрипциями, которые могут лишь зафиксировать неясность, но не устранить ее. Обогащение феноменологических методов доказательствами особого типа, феноменологическими дедукциями, позволяет продвигаться в глубины наших онтологических установок и реально прояснять их.

Но теперь мы увидели, что к этой же самой задаче подталкивает нас и корректно истолкованный концептуальный анализ, главный традиционный ресурс аналитической философии, всегда шедшей параллельным курсом с феноменологией. И аналитическая философия, в отличие от феноменологии, активно пользовалась инструментом доказательств. В этой проблемной области может, таким образом, произойти своего рода объединение изначально философских программ феноменологии и аналитической философии.

Кто-то мог бы сказать, что аналитическая философия сознания принципиально не может быть объединена с феноменологией, так как она по большей части подчеркнуто натуралистична, т. е. исходит из фактичности природного существования, тогда как феноменология заключает природу в скобки и говорит о чистом сознании. Однако во введении уже отмечалось, что феноменология не обязана приравнять заключение в скобки к элиминации. А это значит, что даже классическая феноменология допускает анализ природного существования в качестве коррелята наших убеждений. Что же касается аналитической философии сознания, то, несмотря на догматический натурализм некоторых ее представителей, формально она при-

знает, что природное существование рассматривается нами через призму наших когнитивных способностей, т. е. опять-таки в качестве коррелята наших убеждений.

Таким образом, не существует принципиальных препятствий для объединения феноменологической и аналитической программ исследования сознания. Подобное объединение приносит пользу обеим программам. Феноменология обогащает свой методологический набор, превращаясь в аргументативную феноменологию, а аналитическая философия находит здесь ту область, в которой она может адекватно использовать свой излюбленный метод.

Вопрос о возможном объединении традиций³³, впрочем, не столь радикален, как может показаться. Ведь само их разделение несколько искусственно — оба этих направления продолжают линию классической философии. В этом плане данный проект существенно отличается от идеи объединения континентальной и аналитической традиций. Учитывая вес современных континентальных философов, представленных в основном французскими авторами, кажется, что такое объединение могло бы принести пользу всем. Однако идея слияния этих течений мысли, на мой взгляд, утопична, и утопичность ее можно пояснить простой аналогией. Представим две ситуации. В одной мы видим две конкурирующие группы. Между ними в принципе возможно продуктивное взаимодействие. А теперь представим, что кто-то снял художественный фильм с прекрасными актерами про вторую группу, и некто заводит речь о налаживании контакта между участниками первой группы и актерами, сыгравшими роли участников второй. Ясно, что идея такого диалога близка к абсурду. Но она очень похожа на рассуждения о сотрудничестве аналитических философов и игроков, представляющих континентальную мысль. Аналитическая философия должна искать себе других попутчиков.

Одним из них и может быть феноменология. Впрочем, главное, повторюсь, не их объединение само по себе,

а то, что внутри феноменологической проблематики нам удалось локализовать сферу, в которой можно эффективно пользоваться концептуальным анализом и решать онтологические проблемы со всей надлежащей строгостью. Так что можно надеяться на возрождение концептуального анализа и угасание куайнианских настроений.

5

Аргументы в пользу указанного выше понимания концептуального анализа кажутся настолько прозрачными, что можно было бы счесть, что какое-то серьезное возражение против них едва ли возможно. Между тем один из влиятельных критиков концептуального анализа, Тимоти Уильямсон³⁴, оспорил указанный подход³⁵. Он утверждал, что анализ соотношения концептуальных схем онтологических установок совсем не обязательно имеет какое-либо отношение к концептуальному анализу. Если мы говорим о соотношении тех пропозиций, в которые мы верим вследствие этих установок, то наш анализ имеет чисто логический характер. Если же мы рассматриваем сами наши убеждения, то этот анализ относится, скорее, к психологии.

Оценивая это возражение, начнем с констатации того, что в нашем случае речь явным образом идет не только об анализе пропозициональных содержаний наших онтологических установок. Так, содержанием каузальной веры является пропозиция «все события имеют причины», содержанием экзистенциальной веры — «чувственные объекты существуют и тогда, когда не воспринимаются». Никакой формальной связи между этими пропозициями нет. Вещи могут существовать при отсутствии восприятия и при этом время от времени беспричинно исчезать, и вещи могут подчиняться закону причинности, но при этом исчезать при прекращении нашего их восприятия. К тому же мы не знаем об истинности этих пропозиций. Зато мы знаем об истинности таких утверждений, как «я верю, что

каждое событие имеет причину» и «я верю, что вещи существуют при отсутствии восприятия». И можно показать, что истинность второго имплицитно подразумевает истинность первого. Почему это можно сделать здесь, но нельзя сделать в первом случае?

Потому что здесь мы можем поставить вопрос об истоках и условиях наших убеждений. И первое из них оказывается необходимым условием второго. Необходимые условия в строгом смысле импликации не могут быть удостоверены опытным путем, но их можно попробовать определить априори. Психология, работающая с убеждениями и другими ментальными состояниями, трактуется современным научным сообществом как экспериментальная наука, наука, ориентированная на опыт (в прежние времена можно было бы сослаться на «рациональную психологию»; но рациональная психология считалась частью метафизики). Поэтому то прояснение связей между онтологическими установками, о котором мы говорим, не имеет отношения к психологии: она не может решить эту задачу со всей надлежащей строгостью. Поскольку ни психология, ни логика не могут решить эту задачу, она по силам только философии с ее концептуальным анализом.

Защитники рассматриваемого возражения, впрочем, могли бы попробовать показать, что только что сделанный вывод был поспешным. В частности, выше я допускал, что необходимые условия наших убеждений не могут быть удостоверены опытным путем, и на этом основании заключил, что соответствующая задача не может быть решена экспериментальной психологией. Между тем одним из важных достижений эпистемологии последних десятилетий некоторые считают доказательство реальности так называемой апостериорной необходимости. Этот результат, полученный Солом Крипке³⁶, вроде бы показывает, что необходимые отношения могут выявляться и в рамках экспериментальной науки. Я, однако, не думаю, что рас-

суждения Крипке об апостериорной необходимости могут быть истолкованы в таком ключе.

Возьмем в качестве образца один из самых знаменитых примеров апостериорной необходимости — пропозицию «вода есть H_2O ». Трудно спорить, что это необходимая истина: во всех возможных мирах водой мы будем считать лишь то, что обладает структурой H_2O , а необходимо то, что истинно во всех возможных мирах. Столь же трудно сомневаться, что данная структура воды была выявлена в результате экспериментов, т. е. на опыте. Таким образом, перед нами апостериорная истина, имеющая необходимый характер.

Данный вывод кажется неизбежным, и тем не менее это иллюзия. Чтобы понять, в чем тут дело, задумаемся, что именно было установлено на опыте. Была выявлена структура воды. Но что понималось под водой? Ответ очевиден — под водой понималось вещество, обладающее рядом наблюдаемых свойств. И на опыте было показано, что этот ряд наблюдаемых свойств связан с определенной химической структурой. Заметим, что из проведенных экспериментов не следовало, что подобный ряд свойств может порождаться только такой химической структурой. Следовало лишь то, что этот ряд свойств в нашем окружении, по-видимому, сопряжен с такой структурой. Таким образом, если пропозиция «вода есть H_2O » означает, что определенный ряд свойств в нашем окружении связан с указанной химической структурой, то из нее, конечно, не следует, что такая связь должна иметься во всех случаях наличия данного ряда свойств, т. е. во всех возможных мирах. А если мы тем не менее считаем, что вода есть H_2O во всех возможных мирах, то это означает, что пропозиция «вода есть H_2O » понимается нами в другом смысле. H_2O рассматривается нами как сущность воды, и данная пропозиция выражает это положение дел. Вещь не может существовать без своей сущности. В данном случае вода не может существовать, не будучи H_2O . Если существует что-то, похожее

на воду, но имеющее другую химическую структуру, то мы никогда не назовем это нечто «водой». Иначе говоря, наличие химической структуры H_2O является необходимым условием именованя вещи «водой». Именно этот смысл мы вкладываем в пропозицию «вода есть H_2O ».

Подчеркнем, что только что указанный смысл пропозиции «вода есть H_2O » существенно отличается от того, о котором мы говорили вначале. И это значит, что речь идет о двух пропозициях с одинаковым вербальным выражением. Ясно, что они связаны друг с другом. Экспериментальное установление корреляции ряда внешних свойств и определенной химической структуры позволило расширить понятие воды и включить в него предикат «иметь химическую структуру H_2O ». После этого вода по определению стала H_2O . Говоря привычным техническим языком, синтетическая пропозиция превратилась в аналитическую. Но, несмотря на генетическую связь между этими пропозициями, они различны, и мы не имеем права автоматически присоединять характеристики первой пропозиции, в частности ее эмпирическое происхождение, к характеристикам второй. Более того, у нас есть все основания утверждать априорный характер пропозиции «вода есть H_2O », трактуемой в качестве необходимой истины. Ведь априорными обычно признаются пропозиции, истинность которых может быть удостоверена независимо от опыта. Отвлекаясь от опыта, мы остаемся с понятиями (по происхождению эти понятия вполне могут быть и эмпирическими; этот момент, возможно, и упускает Крипке — ссылаясь на Канта³⁷, он, однако, смешивает кантовские понятия априорного и чистого: априорные суждения, по Канту, в отличие от чистых, могут включать эмпирические компоненты³⁸). Эти понятия могут быть проанализированы логическими средствами. В результате такого априорного анализа мы эксплицируем компоненты этих понятий, среди которых могут быть и такие компоненты, отсутствие соответствия которым в вещах не позволяет применять к ним данные

понятия. Так и обстоит дело с понятием воды и предикатом H_2O . Таким образом, пропозиция «вода есть H_2O », трактуемая как необходимая истина, есть априорное аналитическое утверждение, эксплицирующее сущностный компонент понятия воды и указывающее на необходимое условие правильного употребления слова «вода».

В ответ на это сторонники Крипке обычно замечают, что большинство людей пользуются словом «вода», не зная о ее химическом составе. Значит, продолжают они, предикат «быть H_2O » вовсе не есть необходимая часть понятия воды, и утверждение «вода есть H_2O » не является аналитическим. На это следует сказать, что данное замечание имело бы смысл, если бы это большинство людей правильно пользовалось словом «вода». Если кто-то правильно пользуется словом, то относительно него нельзя сказать, что он пользуется им неправильно. Представим теперь, что упомянутое большинство смотрит подробный репортаж с патнэмовского Двойника Земли³⁹, где жидкость, очень похожая на воду, имеет другую химическую структуру, и в этом репортаже упоминается ее химическая структура. Нет сомнений, что это большинство будет ошибочно называть данную жидкость водой, т. е. неправильно употреблять слово «вода». Значит, нельзя говорить, что люди, не знающие, что вода есть H_2O , правильно пользуются словом «вода». Признание этого факта означает, что предикат «быть H_2O » все же входит в состав понятия воды и что соответствующее утверждение может быть аналитическим.

Если все это так, то мы должны расстаться с иллюзией апостериорной необходимости — как в случае воды, так и в других аналогичных случаях. Здесь стоит заметить, что данная трактовка пропозиции «вода есть H_2O » не предполагает так называемого аппарата двумерной семантики, созданного Д. Чалмерсом⁴⁰ для ограничения приложимости идеи апостериорной необходимости. Чалмерс утверждал, что, хотя пропозиция «вода есть H_2O » действительно выражает апостериорную необходимость, понятие воды может

быть источником и разного рода априорных истин, связанных с его «первичным интенционалом» — «прозрачная, пригодная для питья жидкость, преобладающая в нашем окружении» («вторичный интенционал» воды — H_2O).

На мой взгляд, надо идти дальше и вообще отрицать существование апостериорной необходимости, а значит, и различие между первичными и вторичными интенционалами понятий, если брать его в синхронном аспекте. То, что Чалмерс называет первичным интенционалом воды, можно истолковать как прежний интенционал этого понятия, вторичным — нынешний. Соответственно, надо признать, что понятие воды просто изменило свой интенционал, или обрело новое значение. И тогда от апостериорной необходимости не останется и следа. Правда, чтобы окончательно избавиться от призрака апостериорной необходимости, надо разъяснить и некоторые другие случаи.

Речь идет о ситуациях, когда мы на опыте узнаем об истинах, которые непросто интерпретировать в качестве априорных экспликаций понятий. К примеру, я обнаруживаю, что произведения внешних и внутренних отрезков двух или большего числа линий, пересекающих некую окружность, исходящих из одной точки за ее пределами и заканчивающихся во второй точке касания, равны. Так посредством опыта я узнаю истину, которая, по общему мнению, является необходимой. Не свидетельствует ли это о существовании апостериорной необходимости? Нет, потому что хотя я на опыте открываю соотношение отрезков, само по себе это еще не дает основания утверждать, что его можно распространить и на другие подобные отрезки. Это утверждение нуждается в подкреплении доказательствами, которые, как нетрудно убедиться, будут носить априорный характер, так как добавление новых опытов к уже имеющемуся у меня ничего не изменит — эти опыты все равно не будут исчерпывать все возможные случаи, что нужно для необходимости. Таким образом, хотя на опыте я могу узнать о данной необходимой истине, я не могу узнать саму

эту истину при помощи опыта. И это значит, что знание таких необходимых истин доступно все же только априори.

Разумеется, все эти вопросы требуют гораздо более подробного рассмотрения, но оно далеко увело бы нас от нашей главной темы. Приведенные доводы служили лишь для того, чтобы показать, что у нас имеются серьезные основания не принимать идею апостериорной необходимости и держаться традиционных представлений о том, что необходимость жестко связана с априорностью. И если это действительно так, то мы можем быть уверены, что установление необходимых связей между нашими концептуальными схемами нельзя осуществить в рамках экспериментальных изысканий экспериментальной психологии. Это задача концептуального анализа.

Однако если мы признаем, что выявление таких необходимых связей осуществляется на концептуальном уровне, не означает ли это, что мы неизбежно будем пользоваться логическими средствами — и, соответственно, в конечном счете будем проводить все же логические, а не философские исследования? Выше я отмечал, что наш анализ выходит за границы рассмотрения соотношения пропозициональных содержаний наших убеждений. Но, быть может, мы просто анализируем более сложные пропозиции, включающие разного рода субъективные составляющие? С этим сложно спорить, но нетрудно убедиться, что это не делает наши исследования сугубо логическими.

В самом деле, логический анализ — это просто инструментарий, который может быть использован в самых разных областях. Использование этого инструментария само по себе не делает нас логиками, так же как, к примеру, использование машины не делает нас машиностроителями. Занявшись самим этим инструментарием, мы стали бы логиками. Но пользуясь им для прояснения наших базовых убеждений о мире, мы остаемся философами.

Оппонент мог бы настаивать, что прояснение соотношения убеждений отличается от прояснения понятий,

которым занимался традиционный концептуальный анализ. Но, как уже отмечалось, сами эти убеждения могут быть истолкованы как концептуальные схемы, порождающие ряд понятий. А это означает родственность соответствующих аналитических процедур. Кроме того, традиционный концептуальный анализ сам, разумеется, основывается на применении законов логики, так что замечания Уильямсона, если бы они были верными, можно было бы обернуть и против этой формы анализа.

В общем, возражение Уильямсона не достигает своей цели. Но не может ли достичь цели другой критический выпад в адрес нашего концептуального анализа? Можно сказать примерно так: все это хорошо, концептуальный анализ того типа, о котором мы рассуждаем, возможен, он может даже давать какие-то результаты, однако они не имеют большой философской ценности.

6

В самом деле, трезво оценим, к примеру, наши достижения. Мы выяснили, что вера в существование внешнего мира связана с верой в причинность, а вера в причинность связана с верой в то, что будущий опыт соответствует прошлому. Мы также показали, что вера в это соответствие с необходимостью возникает у нас при нашем устройстве когнитивных способностей. Кроме того, было показано, что причины событий можно искать только в сфере опыта. Эти выводы сопровождались прояснением наших представлений о вещах вообще и о физических объектах. Вещи вообще как предметы актуального мира должны мыслиться в законосообразном ключе, причем основу этой законосообразности задает закон причинности. Мы также высказали гипотезу о локальности причинных рядов. Причинность оказалась сущностно связанной и с представлением о физической реальности. Глубину этой связи нам еще предстоит увидеть. Пока же мы пришли к заключению, что физи-

ческая реальность должна представляться в виде совокупности каузально сопряженных пространственных объектов, существующих независимо от нашего сознания. Нам, впрочем, еще неизвестно, должна ли физическая реальность мыслиться как что-то каузально замкнутое, или же физические объекты могут испытывать влияния со стороны ментального.

Нельзя сказать, что эти результаты совершенно неинтересны, но может показаться, что они сводятся главным образом к систематизации общепринятых вещей. И хотя в такой систематизации есть определенная польза, трудно спорить, что полученные выводы не позволяют говорить о решении какой-либо из ключевых философских проблем. Более того, еще во введении отмечалось, что предложенный метод оставляет за бортом анализ таких универсальных характеристик сущего, отсутствие которых вообще немислимо у него, а также тех его общих черт, наличие которых можно было бы предположить на основе осмысления экспериментальных научных данных.

Таким образом, оценивая полученные выводы, в лучшем случае можно утверждать, что, намеренно сузив круг онтологических тем, в итоге мы всего лишь уточнили некоторые из традиционных вопросов и показали пути их возможного обсуждения для получения значимых результатов. Однако если наш метод концептуального анализа не позволит получить сами результаты такого рода, его едва ли можно будет считать эффективным. В последующих главах этой книги я, впрочем, постараюсь показать, что высказанные опасения были напрасными. Действуя тем же методом, который применялся ранее, мы сможем приступить к рассмотрению центральных философских проблем — проблемы соотношения ментального и физического, свободы, сознания и бессознательного. Если удача будет сопутствовать нам, то нам удастся реально продвинуться на пути решения этих трудных вопросов.

Глава 2

Ментальное и его каузальные возможности

1

В первой главе мы в феноменологическом ключе рассматривали некоторые характеристики вещей вообще и физических объектов. Вначале мы отвлекались от ментального, хотя наш анализ был анализом не бытия вообще, не физических вещей самих по себе, а того образа вещей, который диктовался нам нашими онтологическими установками, порождаемыми взаимодействием наших когнитивных способностей, которые очевидным образом относятся к сфере ментального. Сами характеристики ментального, однако, пока не задействовались, за исключением эпизода перед методологическим отступлением, когда речь зашла об экзистенциальной вере и о том, какие объекты даны нам в непосредственном восприятии. Этот шаг предвещал ход дальнейших исследований — но для целей, актуальных для той ситуации, нам достаточно было исходить из интуитивно данных обыденных понятий.

Исходя из этих обыденных понятий, мы пришли к более точным представлениям о физическом. Теперь мы можем развернуться от вещей к условиям их представимости, к когнитивным способностям и к ментальному вообще. Надо попробовать понять специфику ментальной реальности, уяснить, как она встроена в противостоящую ей физическую реальность и в вещный мир.

Разумеется, слова о противостоянии ментального и физического имеют сугубо предварительный характер. Не исключено, что при ближайшем рассмотрении окажется, что

они вовсе не противостоят друг другу. Но уже обыденное словоупотребление заставляет нас избрать именно такое начало.

Вспомним наши характеристики вещей и то, как они давались. Речь шла, к примеру, о том, что мы верим, что каждое событие имеет опытную причину или что будущий ряд событий должен соответствовать прошлому. Ожидание того или иного развития событий — пример того, что мы будем называть ментальным. Это ожидание является частным случаем убеждения и включает представление событий и определенный способ их переживания, а именно переживания их в качестве таких событий, которые вскоре произойдут.

Представленные и ожидаемые события могут нравиться или не нравиться нам. Одобрение их может вызвать желание их осуществления. Желание — еще один типичный пример ментального. Желание предполагает наличие представления о событии, включающего переживание его приятности, а также наличие особого переживания, специфичного именно для желания.

Приятные или неприятные качества представляемых вещей, совмещаясь с различной вероятностью их появления, порождают не только желания, но и множество разнообразных эмоций, таких как предвкушение, надежда, беспокойство и т. п., тоже относящихся к ментальной жизни. Часть этих эмоций и желаний можно объяснить чисто физиологически, часть — культурологически, а какие-то из ментальных данностей, к примеру моральное чувство, подталкивающее нас к альтруистичному поведению и улучшению нашей жизни, хорошо объясняются эволюционными механизмами. Рассмотрение их состава и взаимосвязи, очевидно, выходит за пределы общей онтологии. Но от общей онтологии можно было бы ожидать прояснения тех отношений, которые уже на обыденном уровне мыслятся как отношения между ментальным и физическим. Так, я считаю свое тело чем-то физическим, а свои

желания — ментальным. И я считаю, что мое телесное поведение определяется в том числе и моими желаниями. Я считаю, что мои желания выступают в качестве причин моего поведения. Естественно спросить, насколько оправданно это представление? И мы вправе ожидать от онтологии ответа на этот вопрос.

Посмотрим, нельзя ли извлечь ответ на него из уже полученных результатов. Мы знаем, что наши когнитивные способности с необходимостью порождают убежденность в том, что каждое событие, данное нам в опыте, имеет причину, которая тоже должна быть дана в опыте. Механизм порождения этого убеждения не конкретизирует, о каком опыте идет речь, внешнем или внутреннем. Он лишь побуждает нас к тому, чтобы искать локальные причины событий, причем под локальными причинами можно понимать те, которые могут быть даны в непосредственной смежности с исходными событиями. Этому образу не противоречит представление о том, что движение, к примеру, моей руки могло бы по крайней мере отчасти вызываться моим желанием двинуть ею, так как подобные желания явно скоррелированы с указанными движениями и могут представляться в непосредственной смежности с этими движениями (они мыслятся вне пространственных отношений, но темпорально совмещены с соответствующими событиями в опыте субъекта, кроме того, мои желания и другие ментальные состояния кажутся частями единого конгломерата с телом). Мы верим также, что причиной события *C* является такое событие *A*, повторение которого всегда приводит к повторению события *C*. Но мы убеждены еще и в том, что обнаружение в опыте устойчивой корреляции *B* и *C* не может породить полной веры в то, что *B* — это причина или даже хотя бы компонент причины *C*, если мы не исключили возможность влияния на событие *C* каких-то скрытых факторов.

Вообразим, к примеру, что вы купили новый телевизор с весьма необычным таймером. Поставив его на определен-

ное время, вы обнаруживаете, что он издает резкий свист, после чего телевизор включается. И это повторяется всякий раз. Можете ли вы заключить, что свист включает телевизор? Конечно же нет. Более логичным выглядит предположение, что устройство, вызывающее свист, в следующий момент включает телевизор. Включение вызывается не свистом, предшествующим ему, а какими-то электрическими импульсами, посылаемыми внутри телевизора. Заметим, однако, что телевизор все же мог бы включаться именно свистом, если бы в него был вмонтирован микрофон и другие устройства, включающие телевизор от свиста. Не разбирая телевизор, мы не можем узнать, как обстоит дело. Но если бы мы могли поэкспериментировать с ним, мы бы выяснили, что является действительной причиной. Мы могли бы сломать свисток и посмотреть, будет ли телевизор по-прежнему включаться. Проблема, однако, в том, что этот метод применим далеко не всегда — мы не всегда знаем, как разобрать вещи.

В случае влияния наших желаний на поведение речь, похоже, идет именно о такой ситуации. Мы не можем исключить, что наши действия вызываются вовсе не скоррелированными с ними желаниями, а какими-то нейронными процессами в мозге, онтологически реально отличными от желаний. Поэтому, наблюдая за корреляцией наших желаний и поведенческих актов, мы не вправе делать общий вывод о каузальном влиянии ментального на физическое. И мы не знаем, как отключить желания, чтобы проверить это. Что-то мы, конечно, можем отключить. Мы можем отключать, т. е. как бы выносить за скобки, сознание, и мы видим, что бессознательные поступки людей порой мало отличаются от сознательных. Но выключение сознания не равнозначно выключению ментального: не исключено, что подобные поступки все же сопровождаются ментальными процессами, бессознательными желаниями. К этому различию мы еще вернемся, пока же мы можем только констатировать, что, если обсуждение этого вопроса

не выйдет на какой-то другой уровень, перспективы онтологии ментального будут очень туманными.

В самом деле, о какой онтологии ментального можно будет говорить, если мы не в состоянии прояснить вопрос о его каузальной действительности. Каузальные характеристики имеют ключевое значение для понимания онтологического статуса любой вещи, и хотелось бы все же разобраться в них.

К счастью, мы действительно можем выйти на другой уровень и придать рассмотрению нашего вопроса подлинно концептуальный характер. Возможность такого выхода связана с одной из важнейших черт ментального. Эту черту нередко именуют «приватностью». В непосредственном опыте мы могли бы и не замечать ее, потому что данность нам физических объектов не слишком отличается от данности нам наших ментальных состояний.

Но в этом самом опыте среди физических объектов нам встречаются живые существа. Допустим, мы видим шар-рыбу. В отличие от ситуации, когда мы, к примеру, рассматриваем мяч или воздушный шарик, мы будем склонны предположить наличие у этого ядовитого и опасного существа каких-то, пусть и самых примитивных, желаний и образов. Характерно, однако, что мы не можем быть уверены в их существовании. Дело в том, что мы не можем непосредственно наблюдать их в опыте — так, как мы можем непосредственно наблюдать окраску этой рыбы или почувствовать укол ее шипов. И даже если мы твердо верим в существование ментальных состояний у какого-то существа, мы далеко не всегда можем конкретно представить их, далеко не всегда можем вообразить, «каково это», по словам Т. Нагеля⁴¹, быть им.

Конечно, если мы говорим о существах, подобных нам самим, о людях, то мы можем вообразить, каково это быть тем или иным человеком. Но из этого не следует, что мы непосредственно наблюдаем ментальные состояния этого человека, его убеждения, образы, эмоции и желания. Они

все равно сокрыты от нас и являются предметом веры, а не непосредственного опыта.

Одним словом, мы *допускаем* существование ментальных состояний у других людей, непосредственно они не даны. Но из того, что они непосредственно не даны нам, не следует, что они вообще непосредственно не даны. Мы считаем, что они непосредственно даны их обладателю. В этом состоит важное отличие ментальных данностей от физических объектов: физические объекты, т. е. пространственные вещи, существующие независимо от нашего восприятия, могут, как мы верим, быть непосредственно даны многим людям, тогда как ментальные объекты — только кому-то одному. Это и означает, что они приватны: они существуют, но скрыты от глаз других людей.

Вера в приватность ментального, как можно попробовать показать, встроена в наши обыденные представления о самих себе, хотя ее характеристики, как уже отмечалось, могут и не быть рефлексивно осознаны. Вспомним рассуждения о структуре экзистенциальной веры в предыдущей главе. Мы видели, что моя вера в существование невосприимчивого физического объекта предполагает, во-первых, допущение того, что я мог бы сейчас воспринять его, и, во-вторых, что некий наблюдатель мог бы констатировать, что мое появление в его окрестности не сопровождалось бы появлением этого объекта. Если представить, что второе условие не может быть удовлетворено, то эта вера не возникнет без содействия каких-то других факторов. И наоборот, если экзистенциальная вера автоматически не возникает при наличии первого условия, то логично предположить, что не соблюдается второе условие.

Именно это, судя по всему, и происходит с нашими убеждениями о собственных ментальных состояниях. К примеру, если я чувствую радость от чего-то, а затем на что-то отвлекаюсь, то, хотя я верю, что могу вернуться к радостным переживаниям и мог бы испытывать их в этот самый момент, я далеко не уверен, что радость про-

должна существовать в тот момент, когда она не ощущается мной. И уверенность не возникает именно потому, что я исключаю возможность наличия какого-то стороннего наблюдателя моей радости. Но это и значит, что я считаю ментальные данности приватными.

На этом можно было бы и остановиться, тем более что рассуждения о приватности ментального распространены в философской литературе, однако противник приватности ментальных состояний может попытаться выявить ошибочность подобных убеждений. Тонкость в том, что, хотя действительно невозможно отрицать, что ментальные состояния других людей непосредственно не даны нам, эта констатация не равнозначна утверждению, что они не могут быть даны нам. А ведь если они могут быть даны и лишь труднодоступны, то о приватности можно говорить исключительно в условном смысле, и приватным тогда вполне может быть и физическое.

В самом деле, нельзя ли, к примеру, было бы получить доступ к ментальным состояниям других людей, подключившись к их мозгам? Сейчас, конечно, нам трудно представить, как именно это можно сделать, но в будущем нейронаука и нейрохирургия, возможно, решат эту проблему. Присоединившись к нейронным сетям другого, я смогу непосредственно наблюдать внутренний мир этого человека⁴². И значит, ментальные состояния не приватны.

Это рассуждение может показаться правдоподобным, но оно, похоже, ошибочно. Задумаемся сначала о схеме обсуждавшегося подключения. Есть я и мой мозг и другой с его мозгом. И есть некая соединяющая их физическая среда, скажем, нейронные окончания, идущие от одного мозга к другому. Допустим, другой человек воображает красный шар. Наличие этого образа сопровождается определенного рода активностью каких-то коалиций нейронов его мозга. Соответствующие паттерны этой активности передаются от его мозга по соединяющим нас нейронам в те участки моего мозга, которые отвечают за наличие субъективного

осознания форм и цветов. Предположим (хотя дальше мы увидим, что есть основания уточнять этот тезис), что индуцирование таких же процессов в моем мозге приводит к появлению у меня образа красного шара. Но можно ли сказать, что я воображаю тот самый шар?

Чтобы ответить на этот вопрос, подумаем о том, что соединительные устройства между нашими мозгами могут быть и другими, и неясно, чем одно соединительное устройство лучше другого. Почему бы не мыслить в качестве такого устройства, скажем, электрические провода? Или электромагнитные волны? Или воздушную среду? В последнем случае описанный выше процесс приобретет такой вид. Другой человек воображает красный шар, соответствующие паттерны передаются в его речевые центры и преобразуются в колебания воздуха — фразы, описывающие свойства шара. Эти колебания достигают моих органов слуха и преобразуются в нейронные паттерны, достигающие участков моего мозга, ответственных за субъективное осознание цвета и формы. В результате у меня возникает образ красного шара.

Только что описанный процесс аналогичен предыдущему. Все, что происходит в первом случае, происходит и во втором. Сущностного различия нет. Разница лишь в том, что процессы речевой трансляции происходят каждый день и что ответ на вопрос, воображаю ли я тот же шар, т. е. наблюдаю ли я то, что происходит внутри другого человека, кажется здесь очевидным — нет. В результате такой трансляции я получаю свой образ красного шара. Этот воображаемый шар может быть очень похож на тот, который воображает другой человек, но это не отменяет их численного различия. Чтобы подтвердить это, достаточно задуматься над тем, что, воображая красный шар, созданный по описаниям другого, я всерьез могу сомневаться, воображает ли на самом деле этот другой человек красный шар и вообще есть ли у него хоть какие-то образы, а не толь-

ко описательные слова и соответствующие им нейронные процессы. Значит, мне непосредственно даны только мои собственные образы и не даны образы другого. Естественно предположить, что сказанное об образах должно быть применимо к ментальному в целом.

Можно, впрочем, сделать более радикальный шаг и говорить не о ситуации, когда два мозга внешне связаны нейронными или обычными путями, а о ситуации, когда они срастаются, скажем, своими зрительными частями. Тогда не исключено, что я действительно буду непосредственно наблюдать и воображать то, что наблюдает и воображает другой человек. А в предельном случае мой мозг мог бы полностью сливаться с его мозгом, отождествляться с ним. Тогда все ментальные состояния другого человека становились бы доступными мне. Этот вывод может показаться интересным, а между тем он предполагался с самого начала: если я, к примеру, верю, что другой человек в данный момент что-то воображает, то я верю, что если бы я был им, то мне были бы даны те образы, которые, как я считаю, витают перед его умом. Так что этот вывод, скорее, подтверждает тезис о приватности ментальных состояний. Ментальные состояния другого человека могут быть непосредственно доступны мне, если он *перестанет* быть другим для меня — полностью или частично. Но пока мы говорим не обо мне, а о другом человеке именно как о другом, отличном от меня, мы не можем допускать, что его ментальные состояния могут непосредственно даваться мне в моем собственном опыте.

Конечно, в каком-то смысле можно признать, что, когда кто-то рассказывает о своих фантазиях и переживаниях, он раскрывает нам свой внутренний мир. Но это только фигура речи. На самом деле мы прекрасно понимаем, что в результате таких рассказов мы создаем свой собственный образ того, что происходит в сознании другого и непосредственно не дано нам.

2

Эти умозаключения кажутся мне решающими, и я буду исходить из них в дальнейшем. Образы и иные ментальные данности других людей не даны и не могут быть даны мне в моем непосредственном опыте. Они приватны.

Приватными по отношению к другим мыслящим существам являются, стало быть, и мои собственные ментальные состояния, ментальные процессы и способности. Можно, правда, спросить, а почему я решил, что другие люди вообще имеют внутренний мир? Непосредственно он не дан, я лишь заключаю к нему. Но насколько надежно это заключение, и на чем оно основано? Эти вопросы могут показаться достаточно хорошо изученными⁴³. Да к тому же едва ли не самоочевидными. В конце концов, другие люди сами говорят о своем внутреннем мире. Впрочем, даже если бы они не говорили о нем, я все равно считал бы, что у них есть этот внутренний мир. Животные не говорят, но я почти не сомневаюсь, что, к примеру, собаки или обезьяны не лишены его.

Я сужу о наличии ментальных состояний у других людей и сходных с ними живых существ, основываясь на их поведении. Они ведут себя так, что я усматриваю сильную аналогию между ними и собой. И, зная о том, что мое поведение сопровождается различными ментальными феноменами, я допускаю наличие подобных приватных феноменов и у живых существ такого рода. Не надо думать, конечно, что все эти выводы предполагают развитую способность мышления. Скорее, они имеют инстинктивный характер⁴⁴. Когда мы улыбаемся малышу, он улыбается в ответ. Это значит, что перцептивный образ улыбки жестко связан с моторными импульсами, вызывающими улыбку. И не только саму улыбку, но и соответствующую эмоцию. И эта эмоция естественным образом переносится на того или тому, кто улыбается.

Все это так, но сейчас мы увидим, что, несмотря на естественность только что упомянутых действий, т. е. приписывания частных состояний другим людям и живым существам на основе поведенческого сходства, они не являются беспроблемными и могут быть источником настоящих парадоксов.

Проще всего можно обнаружить эти парадоксы, оттолкнувшись именно от поведения других людей и от того, как мы должны его мыслить. Поведение людей, в отличие от их эмоций, желаний, образов и т. п., может быть непосредственно дано мне в перцептивном опыте. И мы уже знаем, что любые события, совершающиеся в нашем перцептивном опыте, мыслятся нами как небеспричинные. Мы верим, что всякое событие имеет причину. Причем, как было показано ранее, — и этот вывод приобретет сейчас ключевое значение — возможные причины событий с необходимостью мыслятся субъектом так, что они тоже должны быть доступны в перцептивном опыте этого субъекта.

Такова механика порождения каузальной веры, таковы следствия ее связи с принципом соответствия прошлого и будущего опыта, гласящим, что при повторении части ряда данных в прошлом опыте событий повторяется весь ряд. Этот принцип по своей природе работает с опытными данностями, и если каузальная вера проистекает из него, то область ее применения не может отличаться от области действия данного принципа. И поскольку принцип соответствия ограничен предметами, которые могут быть даны в опыте субъекта, то и наше убеждение в том, что каждое событие имеет причину, должно быть истолковано так, что оно имеет силу только в этой сфере.

Итак, мы верим, что каждое событие имеет причину, которая может быть дана нам в непосредственном опыте. Посмотрим, как можно применить этот вывод к поведению других людей. Поведение других людей, данное нам в непосредственном опыте, представляется нами как последовательность событий. Скажем, я вижу, как человек

наносит удар по мячу. Я вижу движение его тела, его рук и ног. И я уверен в том, что эти движения имеют причины. Какого рода могут быть эти причины? Если бы я говорил о самом себе, я мог бы предположить, что в состав причины моего поведения, удара по мячу, входит мое желание ударить по мячу. Это желание непосредственно осознается мной, и оно может быть причиной или частью причины моего поведения.

Но ситуация радикальным образом меняется, когда мы рассматриваем поведение других людей — чем мы сейчас и занимаемся. У меня нет оснований утверждать, что удар другого человека по мячу является результатом моего желания, чтобы он ударил по мячу. Так могло бы быть, но опыт опровергает наличие подобных зависимостей. Значит, причиной этого удара должно быть что-то другое. Но я не могу представлять в качестве причины этого поведенческого акта желание другого человека, так как оно не может быть дано в моем непосредственном опыте, а причина должна быть доступна в нем. Следовательно, я вынужден допустить, что причиной удара по мячу как физического события является какое-то другое физическое событие, такое как нейронные процессы, протекающие в мозге человека, играющего в мяч.

Этот вывод естественно распространить на все поведение всех людей. Все, что они делают, должно объясняться физическими причинами. Но как быть с самим собой? Ранее мы видели, что опыт не дает однозначного ответа в пользу того, что мои убеждения и желания играют каузальную роль в моем поведении: хотя они скоррелированы с ним, но коррелируют не обязательно причина. А теперь под давлением вывода, что поведение других людей определяется физическими причинами (т. е. что я не могу верить иначе), и под давлением факта моего сходства с другими людьми я едва ли могу избежать заключения, что и мое собственное поведение зависит от физических причин.

И если это так, то мои убеждения и желания и правда кажутся только коррелятами поведения (т. е. сопутствующими факторами, не входящими в состав минимально достаточного условия поведенческих событий и не являющимися другими минимально достаточными условиями). Даже если бы их не было, я бы вел себя так же, как веду себя сейчас, в их присутствии. Это значит, что убеждения, желания и другие приватные данности напоминают эпифеномены, т. е. такие феномены, которые являются продуктом мозга, но не оказывают никакого обратного влияния на его процессы и на поведение.

Я говорю, что они напоминают эпифеномены, а не являются эпифеноменами, потому что, согласно стандартному пониманию эпифеноменализма, восходящему к Т. Гексли, для того чтобы утверждать последнее, надо показать еще кое-что, а именно надо показать, что ментальные данности не тождественны процессам в мозге, с одной стороны, и что они порождаются мозгом — с другой. Если они онтологически тождественны процессам в мозге, то они, естественно, будут входить в состав причин поведения. А если они не тождественны процессам в мозге, но и не порождаются мозгом, а, скажем, являются состояниями особой духовной субстанции, души, то их тоже нельзя будет назвать эпифеноменами, потому что эпифеномены — это побочные продукты какой-то деятельности, в данном случае деятельности мозга.

Этих вопросов мы еще коснемся. Пока же отметим, что второй момент не так уж принципиален. Об эпифеноменальности ментальных состояний можно все же говорить и тогда (это вопрос соглашения), когда они не порождаются мозгом — лишь бы они не оказывали каузального влияния на него и, соответственно, на продуцируемое мозгом поведение организма. Что же касается возможного онтологического тождества ментальных состояний с состояниями мозга, то, не говоря уже о том, что тезис о возможности такого тождества выглядит довольно странным в свете имеющих-

ся у нас представлений о природе нейронных процессов, с одной стороны, и ментальных данностей — с другой, даже если они тождественны, все равно можно будет говорить об эпифеноменальности ментального качества нейронных процессов, т. е. о несущественности этого их аспекта для генерации поведения людей.

Теперь я буду пользоваться термином «эпифеноменальное» именно в этом, слабом смысле, учитывающем указанные альтернативные возможности, которые, впрочем, в дальнейшем будут отвергнуты как несостоятельные.

Итак, создается впечатление, что наши ментальные данности, а также сознания других людей все же мыслятся нами как эпифеномены. Кажется, что такая картина диктуется нашими базовыми онтологическими установками. И если это так, то мы сделали важный шаг на пути построения онтологии ментального: мы знаем, что должны мыслить его как что-то эпифеноменальное. Это важная онтологическая характеристика ментальной реальности.

Проблема, однако, в том, что выводы об эпифеноменальности ментального преждевременны. И вот почему. Сейчас мы увидим, что тезис об эпифеноменальности ментального других людей вступает в конфликт с другой онтологической установкой, а именно с тезисом, что у них есть ментальное.

Мы, таким образом, возвращаемся к классической проблеме «других сознаний». Совместима ли эпифеноменалистская позиция с их допущением? Предположим, что я исхожу из идеи эпифеноменальности ментального. Это означает, что я считаю, что ментальные состояния не играют никакой роли в продуцировании поведения. Если бы я считал, что поведение, демонстрируемое людьми, могло бы демонстрироваться ими только при наличии у них убеждений, желаний и других ментальных состояний, т. е. если бы я рассматривал ментальное как необходимое условие определенного поведения, то от факта демонстрации такого поведения я мог бы уверенно заключать к наличию

у людей, демонстрирующих такое поведение, ментальных состояний.

Но такая позиция прямо противоположна эпифеноменализму, утверждающему, что люди могли бы демонстрировать специфически человеческое поведение и без наличия у них ментальных состояний. Значит, эпифеноменализм по меньшей мере подрывает основания для вывода о том, что люди обладают ментальными состояниями. Можно, правда, сказать, что мы предполагаем наличие у других людей ментального потому, что мы (1) видим корреляцию нашего поведения с ментальными состояниями (пусть и каузально бесплодными) и (2) замечаем сходство поведения других с нашим поведением.

Это возражение выглядит правдоподобным, но оно тем не менее может быть нейтрализовано. Нельзя отрицать, что мы видим сходство поведения других людей с нашим собственным поведением. Однако это сходство, равно как и сходство нашего физического строения с устройством других людей, никогда не является полным. Если бы оно было полным, если бы мы сталкивались со своими физическими и поведенческими двойниками, то нам трудно было бы избежать вывода о наличии у них внутреннего мира. В самом деле, здесь неизбежно срабатывал бы принцип, который может быть истолкован как одно из следствий фундаментального принципа соответствия. Точное повторение части опытного многообразия заставляет нас верить в повторение всей его совокупности. Но тот же самый принцип запрещает нам автоматически ожидать такого повторения в случае неточных совпадений.

В случае неточных совпадений мы должны обращать внимание на другие факторы, которые могут иметь решающее значение. И одним из факторов такого рода может быть еще один принцип, связанный с принципом соответствия: фактор простоты. Принцип соответствия указывает нам на необходимость избавления от излишних усложнений при рассмотрении вещей: повторение прежних собы-

тий не будет сопровождаться новыми вариациями. Иными словами, он запрещает нам без необходимости умножать сущности. Связь принципа простоты с принципом соответствия, ориентированным на предсказание развития событий, позволяет истолковать его так, что он требует от нас такого количества допущений, которые минимально необходимы для предсказания: чем меньше элементов, тем в общем проще система.

Посмотрев в этом свете на проблему других сознаний, мы увидим, что допущение бесчисленного множества каузально бесплодных ментальных состояний у других людей и живых существ иного рода является прямым нарушением принципа простоты: допуская у них ментальное, т. е. утверждая, что им действительно присущи ментальные состояния, мы безо всякой необходимости умножаем сущности, населяя мир чем-то бесполезным и поэтому никак реально не содействующим предсказанию хода событий. Я не могу отрицать наличие бесполезного доведка ментального у самого себя, но пусть лучше я останусь какой-то аномалией, чем аномальным будет весь мир.

Чтобы лучше прочувствовать ситуацию, приведем аналог только что описанного случая. Я знаю, что компьютеры (будем говорить о настольных компьютерах) собирают информацию о своем собственном состоянии и сообщают о каких-то неполадках пользователям. Представим теперь, что я приобрел компьютер — в чем-то внешне похожий на остальные, но в чем-то и отличающийся от других. Подобное можно сказать об очень многих компьютерах. Работа этого моего компьютера не отличается от работы других машин. Заглянув внутрь системного блока, я случайно замечаю в укромном месте (к примеру, в блоке питания) удивительное устройство — проектор, отбрасывающий на невидимый никому экранчик данные о состоянии компьютера, получаемые от беспроводного передатчика на материнской плате. Я с полной уверенностью могу утверждать, что это устройство не оказывает никакого влияния на ра-

боту компьютера, что оно бесполезно растрчивает энергию. В других компьютерах я не замечал таких устройств, но я, конечно, не могу исключить, что в них имеется нечто подобное. Я не могу этого исключить, но смогу ли я поверить, что во всех них имеются подобные устройства, причем не только в них, но и в более простых калькуляторах и т. п.?

Отрицательный ответ очевиден. Видя полную бесполезность этого устройства, я буду склоняться к тому, что оно отсутствует в других компьютерах, за исключением абсолютно одинаковых с моим. И даже если моя убежденность не будет полной, в такой ситуации я совершенно точно не буду непоколебимо верить, что оно имеется во всех настольных компьютерах.

Аналогия этой ситуации с ситуацией других сознаний очевидна. Я не замечаю сознания у других людей, о его наличии не свидетельствуют и их фразы о нем, так как они вызваны физическими причинами (при условии истинности эпифеноменализма), а не фактом существования сознания⁴⁵. Мое сознание, внутренний мир — бесполезный ментальный дубликат информации о процессах, протекающих вне и внутри моего организма. При таких условиях я просто не могу непоколебимо верить в существование других сознаний.

Наличие у меня ментального, конечно, связано с какой-то причиной. Но она неизвестна мне. Если ментальное — продукт мозга, то, возможно, мой мозг обладает каким-то особым свойством, порождающим его. Конечно, оно может встречаться и у других людей, и, если бы я знал, что это за свойство, я мог бы с уверенностью говорить, кто наделен ментальным, а кто — нет. Но раз это свойство неизвестно мне, я, следуя соображениям простоты, буду воздерживаться от приписывания другим ментальных состояний, по крайней мере до того момента, когда я обнаружу, что это за свойство. Впрочем, никто не запрещает мне и дальше использовать по отношению к другим ментальный язык убеждений и желаний — так же как мы используем его,

к примеру, по отношению к приставкам, играющим с нами в футбол. Но мы используем его по отношению к приставкам без каких-либо онтологических обязательств. Я могу сказать, что футбольный симулятор хочет провести атаку на том или ином фланге, но при этом я убежден, что у него нет настоящих желаний. Так же я могу говорить и о людях. Будучи эпифеноменалистом, я могу говорить, что они хотят сделать то-то, но я не могу верить, что они обладают действительными аналогами моих частных убеждений и желаний.

Одним словом, эпифеноменализм несовместим с моей верой в реальное существование других сознаний, в то, что люди действительно наделены ментальными состояниями, что они желают, фантазируют и любят. И поскольку эта вера не подлежит устранению, что говорит о ее глубинной природе, позволяющей трактовать ее как одну из онтологических установок, то это означает, что мы изначально верим в действенность сознания.

Обратим внимание, что демонстрация связи веры в реальность других сознаний с верой в каузальную действенность сознания является еще одним примером феноменологических дедукций, дедукций, которые не раз проводились нами в предыдущем разделе книги. Мы рассуждаем здесь не о бытии самом по себе, а о соотношении наших убеждений. Если говорить о самом бытии, то из существования других сознаний невозможно заключить к их казуальной действенности. В конце концов, мир мог бы быть таким, что в нем не было бы особой простоты и допускались бы бесполезные сущности. Но если мы говорим о наших убеждениях, то вывод от одного к другому проходит. Если бы я не верил в каузальную действенность сознаний, я был бы убежден в их бесполезности, а вера в бесполезность противоречит моей вере в простоту, из чего следует, что я не верил бы в существование других сознаний с очень высокой степенью убежденности, а считал бы их существование чем-то достаточно маловероятным. А если я верю

в их существование с высокой степенью убежденности, то я верю в их каузальные возможности.

Но ведь эпифеноменализм был следствием нашего убеждения в том, что каждое событие имеет непосредственно данную в опыте причину. И это убеждение столь же непоколебимо, как и мое убеждение в реальности других сознаний. Разница между ними лишь в том, что мы так пока и не выяснили во всех деталях механизмы генерации этого убеждения, «менталистской веры».

Проблема, однако, в том, что эти механизмы настолько тонки (несмотря на видимость противоположного), что в полной мере они смогут быть раскрыты только в ходе последующих детализаций. Пока мы можем ограничиться констатацией неумолимого действия этой веры: мы не можем рассматривать других людей в качестве зомби⁴⁶, у которых «все темно внутри».

И из этой неумолимой веры вытекает столь же твердая уверенность в том, что ментальные состояния других людей оказывают влияние на их поведение. Но так же неумолимо мы верим, что поведение других людей определяется физическими причинами. И перед нами удивительное противоречие.

Его надо осмыслить. Базовые онтологические установки сталкиваются друг с другом и грозят взаимным разрушением. Это тревожная картина, заставляющая вспомнить теории об антиномичности человеческого разума. Перед нами и в самом деле какая-то глубинная коллизия. В факте ее наличия действительно есть что-то беспокоящее. Но в нем можно усмотреть и позитивные стороны. В любой антиномичности заключен вызов, который можно понять как призыв к более глубокому изучению сути вопроса. И такое изучение может открыть что-то новое в трактовке нами нашего сознания. Разрешив эту коллизия, мы сможем сделать шаг к лучшему пониманию самой природы ментального и его отношения к физическому, шаг,

который был бы труден или даже невозможен, если бы мы не натолкнулись на это противоречие.

Какой могла бы быть первая реакция на это противоречие? В голову приходят два варианта. Либо можно попробовать сказать, что здесь перед нами случай так называемой сверхдетерминации, когда одно событие имеет сразу две причины, в нашем контексте — ментальную и физическую. Либо можно объявить ментальное и физическое тождественными. Нам лишь кажется, что перед нами две несовместимые причины, на самом деле она одна.

Первый вариант, однако, не проходит. Примером сверхдетерминации является, скажем, такая ситуация. Два человека бросают два теннисных мяча в сторону большого шара, пытаясь столкнуть его со стола. Оба мяча попадают в этот шар одновременно, и он падает. У падения шара было две причины. Заметим, что и в этой, и в других ситуациях сверхдетерминации наличие второй причины не является необходимым. Даже если бы второй мячик и не попал в шар, тот все равно бы упал. Но такая схема неприменима к нашему случаю. Во-первых, мы знаем, что эта картина не стыкуется с требованиями каузальной веры. Во-вторых, если бы ментальные причины были не необходимыми для совершения действий и лишь дублировали физические причины, мы сталкивались бы все с той же картиной излишнего умножения сущностей. Допущение подобных ментальных причин было бы совершенно необязательным и противоречило бы принципу простоты, как и в предыдущем контексте. Так что вера в существование других сознаний тоже исключает вариант со сверхдетерминацией, и мы можем полностью игнорировать его.

Второй вариант предполагает отождествление ментальных и физических причин поведения. Мы еще обсудим его, но пока достаточно заметить, что единственный более или менее перспективный способ представлять это тождество заключается в том, чтобы считать ментальное и физическое некими частями одной составной вещи и говорить,

что они как бы слеплены друг с другом наподобие двух листов бумаги, склеенных по всей их поверхности. Два таких листа могут считаться одной вещью, хотя это именно два листочка.

Пусть так, но почему один из этих листов — физическое — не может осуществлять свою каузальную роль без другого, ментального? Почему физическое нельзя оторвать от ментального? Сам по себе тезис тождества не может ответить на этот вопрос, даже если признать его истинность. А если мы не объяснили невозможность их рассоединения, притом что такая возможность выглядит вполне реальной, то мы опять же возвращаемся к ситуации, когда само наличие ментального аспекта кажется чем-то необязательным.

Нельзя, однако, отрицать, что тезис тождества заставляет нас задуматься над тем, к чему обращает нас и сама наша коллизия: он призывает углубиться в вопрос и понять, может ли ментальное быть условием возможности реализации физической причинности и в этом смысле быть неразрывным с ним.

Этим я, конечно, не хочу сказать, что разрешение противоречия между менталистской и каузальной верой невозможно без учета теории тождества. Тезис тождества туманен и в своей предельной форме, возможно, попросту лишен смысла. А его осмысленный вариант может сбивать с толку. Поэтому мы будем искать решение нашей проблемы в совершенно другой плоскости.

3

Эта плоскость — не что иное, как все тот же анализ наших онтологических установок. Если противоречие каузальной и менталистской веры заставляет нас углубить наше рассмотрение вопроса, то это означает, что мы должны постараться углубить наше понимание механизмов их порождения — в надежде, что в итоге нам удастся увидеть возможности их согласования.

Мы пока очень мало говорили об истоках менталистской веры, а лишь констатировали ее непоколебимость. Но прежде чем браться за их прояснение, уместно еще раз присмотреться к особенностям генерации каузальной веры, чтобы быть уверенными, что мы не упустили ничего существенного. Каузальная вера говорит нам о том, что каждое событие C должно иметь смежную с ним во времени причину — событие A , — непосредственно доступную в опыте. Скажем, если мы видим падение мяча на пол, то каузальная вера заставляет нас считать, что причиной его состояния C в некоторый момент времени является состояние этого мяча и других релевантных для формирования минимального достаточного условия свершения интересующего нас события предметов (состояние A) в предшествующий момент времени. Состояние A мы трактуем как событие A , состояние C — как событие C ⁴⁷. Если A причина C , то повторение A с необходимостью приводит к повторению C .

Нам также известно, что каузальная вера не запрещает наличия разных причин у одинаковых локальных событий. В нашем случае мяч мог оказаться в состоянии C не только под воздействием причины A , но и под воздействием причины B . Иными словами, переход его в состояние C реально возможен как из состояния A , так и из состояния B , а также из каких-то других состояний.

Присмотримся теперь, к примеру, к состоянию B . Сказанное о разных причинах применимо и к нему. B может оказываться каузальным результатом разных рядов, скажем, OPS или FLT . Представим теперь, что всякий раз, когда событие C вызывалось событием B , B было завершением ряда OPS . Но вот при очередном возобновлении B мы видим, что оно вышло из ряда FLT . Будем ли мы в этом случае с той же уверенностью ожидать появления C ? Мы уже отмечали, что при воспроизведении событий в воображении мы всегда воспроизводим не какое-то изолированное событие, а целый ряд событий. Ожидание C всегда было связано с воспроизведением ряда $OPS + B$.

C было встроено в этот ряд. Теперь мы видим другой ряд — $FLT + B$. И очевидно, что, поскольку C не было встроено в этот ряд, его ожидание при этом не может генерироваться с той же степенью уверенности, как в предыдущем случае.

Это означает, что возобновление B может вызывать и другие ожидания, даже если мы исходим из того, что B — это причина C . Каузальная вера работает так, что она не исключает рассмотрения B в качестве причины C лишь при условии наличия у самого B какого-то определенного ряда причин или, что то же самое, при условии признания причиной C темпорально растянутого события $OPS + B$ (его границы могут определяться эмпирически).

Здесь, однако, мы сталкиваемся с трудностью. Как можно верить, что, если B является продолжением ряда OPS , оно вызовет C , а если оно является продолжением ряда FLT , оно может вызвать что-то другое, если компоненты рядов, определяющие различия каузальных действий B , уже не существуют в тот момент, когда B производит свои различные действия? Как несуществующее прошлое может детерминировать будущие действия?

Разрешение этой трудности приходит с очень нужной стороны. Что если предположить, что прошлые компоненты рядов, предшествовавшие B , не исчезают совсем, а, скажем, откладываются в памяти субъекта, состояниями которого были $OPS + B$ или $FLT + B$? Что если эти компоненты становятся его воспоминаниями? Под воспоминаниями здесь надо понимать не какие-то физические, публичные состояния (так как, по предположению, они уравниваются в момент B и не могут выражать различия прошлых рядов), а приватные ментальные состояния, не данные в непосредственном опыте других. В таком случае прошлые различия не исчезают совсем, они лишь меняют статус своего существования, превращаясь в ментальные образы. И именно возможность такого превращения (о которой трудно было бы судить априори, но мы можем знать о ней

из непосредственного опыта самих себя) позволяет согласовать с реальностью особенности нашей каузальной веры.

Таким образом, более тщательное изучение каузальной веры приводит нас к тезису, что она вовсе не исключает допущения приватной реальности у других людей. Именно наличие у них субъективных воспоминаний как частных ментальных состояний оправдывает то, что одни физические ряды событий, приводящие этих людей к физическому состоянию B , могут вызывать у нас ожидание физического события C , тогда как другие ряды физических событий, ведущие к тому же физическому состоянию B , могут вызывать у нас ожидание какого-нибудь другого физического события.

Иными словами, из нашего анализа следует, что ментальное может считаться условием реализации физической причинности. Поэтому допущение ментальных состояний у других людей не противоречит каузальной вере.

Видимость противоречия, напомним, возникла потому, что такое допущение было несовместимо с эпифеноменализмом и, соответственно, влекло за собой признание каузальной действенности сознания, которая, как казалось, отменяется каузальной верой, заставляющей искать причины поведения людей исключительно в доступной всем физической реальности. Однако теперь мы увидели, что дело может обстоять таким образом, что сами физические причины поведения людей могут оказываться действенными лишь при условии наличия у людей ментальных состояний. Это означает, что ментальные состояния, не будучи непосредственными причинами поведения, все же могут вносить реальный каузальный вклад в ход физических событий.

Впрочем, может показаться, что в каком-то смысле ментальные состояния могут истолковываться и в качестве непосредственных причин поведения. В самом деле, ведь в момент состояния B прошлые физические события уже не существуют, и переход к новому состоянию определяется не только физическим состоянием B , но и ментальным

состоянием M . Почему не счесть его одним из компонентов непосредственной причины наступающего события D ? Это не противоречит требованиям каузальной веры, так как они удовлетворяются предположением о значимости для этого хода событий ряда FLT (я использую здесь обозначения из приведенного выше примера). Получается, правда, что она срабатывает как бы вхолостую. Впрочем, кажется, что она в любом случае срабатывает вхолостую с теми объектами, у которых нет возможности запоминать ход предшествующих событий, у которых нет никаких ментальных состояний. И, кстати, мы еще точно не знаем, не срабатывает ли она вхолостую и в случае людей: мы еще прямо не показали, что воспоминания действительно определяют наше поведение. Все, что пока удалось, — так это показать, что они могли бы делать это и что каузальная вера не противоречит менталистской вере. Конечно, этого немало, но для получения более сильных выводов требуются дополнительные изыскания.

Эти дополнительные изыскания позволят нам прояснить отмеченные выше неясные моменты и устранить шероховатости в толковании каузальной веры — в том числе избавить ее от подозрений в той самой работе вхолостую.

4

Направление этих изысканий может быть задано исходя из тех задач, которые отмечались выше, но были отложены до нужных времен. Речь идет о задаче прояснения истоков веры в существование других сознаний. Конечно, главное препятствие, стоящее на пути этой веры, теперь убрано: она не противоречит каузальной вере. И она диктует нам веру в то, что поведение других людей определяется их ментальными состояниями. Между тем она прямо не говорит нам о влиянии ментальных состояний на наше собственное поведение — именно потому, что она направлена на других людей. Конечно, мы можем взглянуть на себя глазами

других людей — и тогда окажется, что мы должны верить в то, что наши ментальные состояния влияют на наше поведение. Представим теперь, что у нас есть и независимые основания считать так. Тогда они будут выступать в качестве важных подпорок менталистской веры, усиливать ее и составлять один из моментов ее генезиса.

В самом деле, менталистская вера может возникать лишь тогда, когда мы исключаем эпифеноменализм (в ином случае мы могли бы просто ассоциировать поведение других людей с представлением о качественных ментальных состояниях, но не верить в их существование). Если она фактически существует, значит, мы исключаем эпифеноменализм. Но мы не можем исключать его *в силу того*, что она существует, так как, поскольку она не является какой-то элементарной верой, само ее существование обусловлено исключением эпифеноменализма по каким-то независимым основаниям. Таким образом, отыскание подобных независимых оснований является ключевым компонентом феноменологического исследования истоков менталистской веры.

Рассмотрим свое поведение с его физической стороны. В данный момент я нахожусь в каком-то физическом состоянии. Мы уже знаем, что я мог прийти в это физическое состояние разными путями. Одинаковые события, отражающие те или иные состояния, могут иметь самые разные причины. Состояние моего мозга в данный момент времени может быть представлено как локальная композиция громадного множества локальных событий. Трудно отрицать, что хотя бы некоторые из них могли иметь другие причины, что лавинообразно привело бы к громадным расхождениям моего прошлого. Возможность, о которой идет здесь речь, — это не просто логическая возможность, которую можно приравнять к мыслимости чего-то без противоречий. Мы говорим о реальной возможности. Мы считаем реально возможным наличие у одинаковых локальных событий (эта оговорка необходима, так как данное

положение, как мы видели ранее, неприменимо к совокупным событиям) разных причин. Под реально возможным мы понимаем здесь просто то, что не противоречит нашей каузальной вере, ее сущностным требованиям.

Итак, я реально мог прийти к своему нынешнему физическому состоянию разными путями. Пусть это будет первой посылкой нашего рассуждения. Представляется, что ее очень трудно отвести. Мало того что она вполне стыкуется с нашими базовыми убеждениями, каузальной верой — в общем виде она является общим местом при обсуждении проблемы причинности. Так, широко распространенное допущение возможности сверхдетерминации физических событий (мы касались этого выше) прямо влечет за собой признание возможности разных причин у одного и того же события. Согласуется эта посылка и с обыденными представлениями: так, мы считаем реально возможной ситуацию, при которой бильярдный шар получает одинаковое ускорение в результате самых разных предшествующих движений других шаров. Результирующее событие может рассматриваться нами на манер вектора, который может быть получен в результате сложения самых разных векторов.

Можно, впрочем, было бы попробовать усомниться в значимости приведенных выше примеров в качестве подкрепления нашей первой посылки. Можно было бы сказать, что, говоря об ускорении шаров и о других подобных событиях, которые, очевидно, могут иметь разные причины, мы рассматриваем случаи того, что можно было бы назвать «абстрактными событиями». Между тем нас интересует возможность наличия разных причин у вполне конкретного события, комплексного события, характеризующего состояние моего мозга в какой-то момент времени. Суть в том, что конкретизация описаний событий уменьшает количество возможных причин последних. В самом деле, рассмотрим два события — (1) отскакивание мяча от пола и (2) отскакивание мяча от пола на высоту полутора метров. Второе событие более конкретно, чем пер-

вое, — и интуитивно ясно, что его может вызвать меньшее количество разных причин. Соответственно, можно предположить, что еще более конкретные события могли бы порождаться только одной причиной.

С этим возражением в известном смысле можно согласиться. Но признание его справедливости, как мы увидим, скорее подтвердит правильность первой посылки нашего аргумента, чем опровергнет ее. Чтобы понять это, обратим внимание на два момента. Во-первых, хотя такие события, как подскок мяча, можно назвать абстрактными, они все же включают в себя какие-то конкретные черты, имеющие прямое отношение к реальности. Во-вторых, предельно конкретным событием можно признать лишь совокупное содержание всего чувственного опыта в какой-то отрезок времени. И мы знаем, что у такого события действительно можно допускать только одну причину.

Иными словами, можно согласиться с тем, что чем конкретнее событие, тем меньше разных причин может породить его. Но это количество может мыслиться сокращенным до одной причины только в случае совокупного события, т. е., в принятой ранее терминологии, События. И комплексное событие, отражающее состояние моего мозга в какой-то момент времени, разумеется, не совпадает с подобным совокупным событием. Его можно рассматривать как некое частичное, а значит, абстрактное событие. И если это так, то к нему применимы рассуждения, значимые для еще более абстрактных событий, таких как ускорение бильярдного шара, отскакивание мяча или формирование нормально работающего мозга. Иными словами, хотя количество причин, которые могли привести мой мозг в данное состояние, по-видимому, уступает количеству причин, которые могли бы привести к формированию нормально работающего мозга, нет оснований утверждать, что в свое нынешнее состояние он мог бы прийти одним-единственным способом. Это же справедливо по отношению

ко всему организму в целом. И этого вполне достаточно для признания правильности нашей первой посылки.

Второй посылкой будет тезис, что мои воспомина-ния, трактуемые как приватные данности, именуемые в современной литературе «квалиа», отражают мое прошлое, в том числе тот физический путь, который предшествовал моему нынешнему физическому состоянию. Этот тезис тоже выглядит вполне очевидным. Разумеется, память может изменять нам, и со временем мы можем переиначивать свои образы прошлого при помощи фантазии⁴⁸. Но трудно сомневаться, что в общем и целом наша память отражает наше прошлое. Если бы я, скажем, присутствовал на знаменитой полемике Поппера и Витгенштейна, которая состоялась в Кембридже в 1946 г.⁴⁹, то я мог бы помнить, что Витгенштейн поигрывал кочергой или же размахивал ею перед Поппером, но я вряд ли мог бы помнить, что он надувал воздушные шарики. В целом память верно отображает прошлое, а от ее ошибок можно отвлечься.

И в любом случае нет никаких оснований считать, что моя память может переиначиваться так, что если бы, скажем, Витгенштейн не брал в руки кочергу, то я помнил бы, что он поигрывал ею, и если бы он с силой размахивал ею, то я тоже обязательно должен был помнить, что он поигрывал ею. И даже если память обманывает разных людей, из этого не следует, что она рисует им одинаковый обманчивый образ, — это крайне маловероятно.

Третья посылка выстраиваемого здесь аргумента состоит в признании корреляции моих приватных состояний и поведения. Очевидно, что мое поведение скоррелировано с моими убеждениями и желаниями и что мои убеждения и желания отчасти черпают свое содержание из моих воспоминаний. Слово «корреляция» указывает здесь на то, что поведенческие различия обычно сопровождаются различием убеждений и желаний, а различие убеждений и желаний, как правило, сопровождается поведенческими различиями. Эта корреляция не является жесткой. Так, разные

желания вполне могут порождать одинаковое поведение. Скажем, если бы сейчас я хотел пить и передо мной стояла банка колы, я бы взял и выпил ее. Но точно так же я поступил бы, если бы я не просто хотел пить, а хотел пить именно колу. Разные желания породили бы одинаковое поведение. Однако в большинстве случаев различие желаний порождает разное поведение. В нашем примере одинаковость поведения возникла бы только при наличии на столе банки колы. Если бы там стоял бокал с минеральной водой, соком и т. п., поведение не совпало бы.

Корреляцию ментальных состояний и поведения признают даже эпифеноменалисты — так что эта посылка тоже не нуждается в особой защите. Впрочем, эпифеноменалисты считают, что эта корреляция не может быть приравнена к каузальному влиянию. Но сейчас мы увидим, что это совсем не так.

В самом деле, совмещение трех наших посылок показывает каузальную значимость моих ментальных состояний. Если я реально мог бы прийти к своему нынешнему физическому состоянию другим путем (первая посылка) и если, как следует из второй посылки, я обладал бы тогда иными воспоминаниями (события, благодаря которым мой организм приходит в то или иное состояние, — это события, происходящие с ним и в его окружении и отражаемые в моих воспоминаниях), то, учитывая, что мои воспоминания фундируют мои убеждения и желания и что мои убеждения и желания скоррелированы с моим поведением (третья посылка), в такой ситуации я, скорее всего, вел бы себя иначе, чем веду себя сейчас, несмотря на то что с физической стороны я был бы идентичной копией своего нынешнего физического Я.

Заметим, что я мог бы вести себя и так же, но это маловероятно и не влияет на общий вывод. В каких-то мыслимых сценариях я вел бы себя так же, но в большинстве подобных сценариев я вел бы себя по-другому. Чем же можно было бы объяснить различия в моем поведении?

Моя физическая составляющая ничем не отличалась бы от той, что имеется в наличии. Значит, различия в поведении можно было бы объяснить только различием ментальных состояний. Это означает, что они реально влияли бы на мое поведение. Соответственно, если и в данной ситуации я веду себя так, а не иначе, то особенности моего нынешнего поведения тоже должны объясняться наличием у меня именно таких, а не других ментальных состояний. А из этого следует, что мои приватные ментальные состояния влияют на мое поведение.

5

Таков аргумент, а теперь подумаем о возможных возражениях на него. Можно попробовать атаковать его посылки, можно утверждать, что, несмотря на истинность посылок, вывод не проходит. Наконец, можно попробовать сказать, что, хотя посылки по отдельности истинны и вывод формально верен, все же по каким-то причинам они не могут одновременно выполняться.

Критика посылок в том виде, в каком они сформулированы, кажется почти безнадежным делом. Если бы посылки были представлены в более сильной форме, они, конечно, были бы просто неверными. К примеру, если бы вторая посылка говорила, что память всегда отображает наше прошлое, или третья — что различие ментальных состояний всегда связано с поведенческими различиями, то их нельзя было бы принять. Но они выражены более мягко, и именно в таком виде они достаточны для окончательного вывода.

Впрочем, достаточны ли? Мы могли бы попробовать сыграть именно на том, что эти посылки допускают исключения. Память может формировать неточный образ прошлого, и корреляция ментальных состояний с поведением не является полной. К тому же, быть может, все же не все события могут вызываться разными причинами, и если

так, то я, возможно, не мог бы прийти к моему нынешнему состоянию другим путем, отличным от актуального.

И даже если бы я реально мог прийти к этому состоянию иначе, память, возможно, обманула бы меня и нарисовала именно тот путь, который она рисует сейчас. Или, если представить, что у меня есть идентичные в физическом смысле двойники, пришедшие к своему нынешнему, идентичному с моим физическому состоянию иными путями, то, быть может, несмотря на различия наших воспоминаний в прошлом, при сближении, а затем и совпадении (качественном, не нумерическом) наших физических состояний происходит исчезновение тех воспоминаний, которые отображали различные стороны наших различных путей, и после такой «частичной амнезии» мы, как предположил Д. Чалмерс⁵⁰, остаемся с одинаковыми образами прошлого?

Все эти ситуации, конечно, возможны, но априори они маловероятны, и их допущение не может ослабить выдвинутый аргумент и общий вывод о влиянии приватных ментальных состояний на поведение. Даже если бы описанные события и могли случаться, как правило, случалось бы иное, и мы должны были бы признать каузальную ответственность ментальных состояний.

Единственный шанс опровергнуть данный аргумент, как представляется, состоит в том, чтобы показать, что, хотя исключения, о которых идет речь, априори и маловероятны, фактически они необходимы в силу того, что посылки этого аргумента не являются логически независимыми, и дело обстоит так, что истинность одной из них с необходимостью приводит к тому, что в другой посылке будут реализованы именно те самые случаи исключения.

В самом деле, посмотрим еще раз на наши посылки. Первая утверждает, что я мог бы оказаться в том же физическом состоянии другими путями, отличными от того, который имел место в действительности. Вторая утверждает, что мои субъективные воспоминания, ментальные образы памяти, онтологически отличные по своей природе

от физических объектов, отражают пройденный мной путь. При такой формулировке они действительно независимы. Но что если мои воспоминания на самом деле не являются только ментальными? Что если они онтологически тождественны физическим процессам в мозге? Если это так, то физическая одинаковость будет автоматически означать идентичность воспоминаний, и аргумент утратит свою силу. Тезис о том, что память отражает прошлое, сохранит свою истинность, но с добавлением, что она делает это лишь тогда, когда изначальные физические следы в мозге, полученные от воздействий объектов на органы чувств, не претерпевают в дальнейшем больших изменений. В общем случае это добавление не обязательно, так как мы допускаем возможность перекодировки наших воспоминаний: она, вероятно, происходит при переводе воспоминаний из кратковременной в долговременную память; об этой возможности говорит и общепринятая модель множественной реализации ментальных состояний (предполагающая, что одно и то же ментальное состояние может быть реализовано на разных материальных, и в частности биологических, носителях). Но оно необходимо в рассматриваемом случае. И в самом деле, при качественном сближении двух изначально различных материальных систем хотя бы одна из них должна меняться так, что подобные следы будут трансформироваться: иначе неясно, как разные системы могут стать одинаковыми.

Это возражение, возвращающее нас к теории тождества ментального и физического, может показаться довольно сильным. Если мы исходим из тождества ментального и физического, то наш аргумент не работает. И можно предположить, что для создания видимости работоспособности мы должны исходить в нем из чего-то такого, что, собственно, и надо доказать. Но тогда он заключает в себе некий логический круг и вообще не имеет никакой силы.

Чтобы разобраться в ситуации, рассмотрим вначале одну аналогию. Вообразим, что окна нашего дома выходят

на соседний коттедж. Мы любим смотреть в окно, и вот мы замечаем любопытную закономерность: каждый день к дому подходит худощавый человек и заходит в него. Через несколько минут из него выходит полный субъект примерно такого же роста и отправляется куда-то. Позже толстый возвращается и худощавый уходит. В последующие дни картина повторяется. Приход худого человека и уход толстого (и наоборот) явно скоррелированы. И мы решаемся на допущение, что это один и тот же человек. Конечно, второй человек толстый, а первый худой. Но, может быть, дело просто в разных костюмах? Хотя мы не можем доказать нашу гипотезу, она нравится нам, так как она очень хорошо объясняет выявленную на опыте корреляцию. Но вот в один прекрасный день мы видим, что при приближении худощавого человека к дому из него выходит знакомый нам толстяк, жмет руку худому и отправляется по своим делам.

Наша гипотеза рушится. Попробуем, однако, спасти ее путем следующего рассуждения. Можно сказать, что выявленный нами факт показывает нумерическое различие этих двух людей только в том случае, если мы уже исходим из этого различия. В самом деле, если мы исходим из их тождества, то наблюдаемая картина будет свидетельствовать лишь о том, что какой-то другой человек загримировался так, что стал похож на того толстяка. Иными словами, можно попробовать показать, что аргумент о нетождестве худого и толстого человека заключает в себе порочный круг: он приводит к нужному выводу только тогда, когда мы уже исходим из того, что требуется доказать.

Разумеется, это софизм. Если бы аргумент предполагал то, что требуется доказать, вывод следовал бы с логической необходимостью. В реальности же мы видим, что, наблюдая совместное появление тех двух людей, мы делаем лишь вероятностное заключение (пусть вероятность и высока), что люди, которые наблюдались нами ранее, не являлись одним и тем же человеком. Стало быть, структура нашего рассуждения не содержала в себе круг и была иной. Эту

структуру можно выразить так. Мы сочли вероятным, что эти люди — один и тот же человек, но эта вероятность была не слишком высокой. Чем выше она была бы, тем в большей степени мы склонны были бы интерпретировать новый факт как то, что не свидетельствует об их различии. А если бы мы знали об их тождестве, мы должны были бы интерпретировать его так. И наоборот: чем меньше мы верили бы в это, тем больший вес обретал бы тот новый факт в плане свидетельства в пользу их реального различия.

Таким образом, тот новый факт может быть основанием аргумента лишь в том случае, если мы не знаем о наличии или отсутствии тождества.

Теперь вернемся к нашему аргументу в пользу влияния ментального на физическое. Начнем с того, что даже если сформулировать его так, что в нем будет допускаться реальное различие ментального и физического, то это еще не будет означать, что в нем заложен круг. Ведь промежуточной целью этого аргумента является не демонстрация отличия ментального от физического, а демонстрация отсутствия корреляции между моим физическим состоянием и моими качественными ментальными состояниями: даже если ментальное и физическое отличны друг от друга, они могут быть скоррелированы.

Тем не менее здесь могла бы возникать видимость круга, так как поскольку из отсутствия жесткой корреляции ментального и физического, доказываемого на основе допущения об их различии, следует их различие (поскольку одинаковые состояния мозга могут быть связаны с разными ментальными состояниями, то в случае их тождества мы получили бы самопротиворечивый вывод о тождестве этих по определению разных ментальных состояний; напомним, что речь идет о качественных состояниях, а не, скажем, о каузальных ролях), то может показаться, что допущение различия ментального и физического все же логически эквивалентно допущению отсутствия жесткой корреляции между ними. На самом деле это не так, так

как вывод от различия ментального и физического к отсутствию жесткой корреляции проходит лишь при дополнительных допущениях о специфике работы памяти. Причина, по которой аргумент был сформулирован именно так, скоро прояснится, но пока, в свете сделанных возражений, заметим, что он сохраняет свою действенность и при отсутствии допущения различия ментального и физического и, соответственно, при устранении даже видимости круга.

При его переформулировке его структура будет напоминать структуру рассмотренного выше аргумента о различии двух людей. Мы будем исходить не из знания о реальном различии ментального и физического, т. е. не из истинности тезиса «ментальное отлично от физического», а из того, что нам неизвестно, являются ли они тождественными или различными. Аргумент не действовал бы, если бы мы знали об их тождестве. Но если мы не знаем об этом тождестве, то сила этого аргумента будет пропорциональна нашей уверенности в отсутствии такового. Чем меньше мы уверены в тождестве, тем больше данный аргумент ослабляет эту изначальную уверенность, демонстрируя отсутствие корреляции между воспоминаниями и мозгом.

Итак, мы видим, что для оценки убедительности нашего аргумента мы должны оценить весомость наших оснований принимать тезис тождества. Одним из таких оснований могло бы быть требование простоты. Мир, в котором помимо физической реальности есть и какая-то другая реальность, кажется сложнее того мира, в котором есть только физическое. Мы знаем, однако, что этот довод проходит только при эпифеноменалистском взгляде на ментальное. При допущении его каузальной действенности могло бы оказаться, что чисто физические системы не могли бы порождать такие процессы, которые они могли бы порождать совместно с ментальным, и фактор простоты перестал бы работать. Другим, уже эмпирическим, основанием могло бы быть опытное обнаружение *совершенной* корреляции состояний мозга и ментальных состояний. Хотя ее

обнаружение и не доказывало бы их тождества (так как тождество отлично от корреляции), оно хотя бы повышало его вероятность, так как корреляция является прямым следствием тождества. Впрочем, если бы такая корреляция (одинаковые мозги — те же квалиа) была обнаружена, это само по себе подорвало бы наш аргумент. Но она не обнаружена, и наш аргумент говорит, что ее и нельзя будет обнаружить. Мы не сможем в нее поверить, так же как мы не можем поверить в беспричинные события, хотя они, в принципе, тоже могли бы даваться нам в опыте.

Но, быть может, можно напрямую узнать о тождестве ментального и физического? В нашем недавнем примере мы могли бы напрямую узнать о тождестве. Если бы стены дома, в который входит худышка, были прозрачными, мы могли бы увидеть, как он переодевается, гримируется и выходит из дома уже в образе толстяка. Может, это применимо и к нашей ситуации?

На деле наша ситуация радикально отличается от предыдущей. Можно показать, что тезис о тождестве ментального (квалиа) и физического неверифицируем и поэтому должен быть отброшен как бессмысленный или ложный.

Мы уже видели, что в принципе можно представить верификацию тезиса о *корреляции* ментального и физического. Но как верифицировать тезис об их тождестве? Первое впечатление таково, что путей к этому вообще нет. Но один путь все-таки можно испробовать. Попробуем оттолкнуться от соображений о воздействии среды на восприятие объектов, которые были изложены в первой главе книги. Вообразим какой-нибудь предмет, скажем, лимон. Допустим, что наличие этого образа сопровождается какими-то вполне определенными процессами в мозге. Могут ли эти процессы быть тождественны воображаемому лимону? Кажется, нет, ведь они совсем разные. Но не объясняется ли их различие тем, что мы видим их сквозь разную среду? Нельзя ли представить дело так, что различия между этими предметами — воображаемым лимоном

и нейронными процессами — создаются исключительно средой, и если сделать поправку на среду, то они окажутся одинаковыми?

Но как я могу подтвердить это? Для этого надо избавиться от среды, т. е. взглянуть на этот предмет непосредственно. Но непосредственно мне дан именно воображаемый лимон. Он дан непосредственно, а если добавить среду (воздух, свет, зрительные органы, нейронные окончания и нейронные пути), то он будет выглядеть как какой-то процесс в мозге. Это может показаться чуть ли не очевидным, и если это так, то мы уже верифицировали наш тезис.

Это, однако, иллюзия. Во-первых, кажется верным то, что никакие поправки на среду при восприятии пространственного предмета не могут лишить этот предмет его пространственности. Пространственность мыслится как сущностное качество физических объектов. Изменения среды могут менять воспринимаемую форму предмета — как, к примеру, когда мы смотрим на цилиндр сверху или сбоку, — но они не могут отменять его протяженности. Но в рассматриваемом случае такая ситуация оказывалась бы вполне возможной, так как многие наши образы отображают непространственные предметы, такие, к примеру, как эмоции, а процессы в мозге, разумеется, являются пространственными. Поэтому данная схема попросту не работает.

Во-вторых, если рассматривать среду как то, что обеспечивая доступ к объекту, в то же время отвечает за его вариативные характеристики, то логично допустить, что если бы предмет мог быть дан помимо среды, непосредственно, то он предстал бы нам в своем сущностном облике. Однако непосредственно нам даны именно ментальные состояния, и в частности ментальные образы, о которых мы говорим и которые, как мы предполагаем, при их опосредованной данности оказываются процессами в мозге. Тогда приходится признать, что мой мозг на деле являет собой собрание лимонов, людей и городов, мозгов, планет и кон-

тинентов — всего, что я могу вообразить. Он есть реальное собрание прошлого и будущего, бывшего и небывшего.

Большой абсурд трудно представить. И этот абсурд говорит о том, что в нашем рассуждении была допущена какая-то критическая ошибка. И состояла она в том, что мы забыли о приватности образа лимона. Мозг дан нам как публичный, физический объект, лимон — как приватный объект. Никакие поправки на среду не могут компенсировать это различие. Поскольку игнорирование этого обстоятельства приводит к абсурду, предложенный метод верификации не является работоспособным и должен быть отвергнут.

А раз так, то тезис о тождестве качественных ментальных феноменов и каких-то процессов в мозге следует признать неверифицируемым, так как других путей его верификации просто нельзя представить. Из неверифицируемости этого тезиса можно заключить к его бессмысленности или ложности. Следовательно, теория тождества неработоспособна, и поэтому можно не принимать ее в расчет при формулировке посылок нашего аргумента, что, собственно, и было сделано, хотя мы в некотором смысле опережали события.

Конечно, сторонник теории тождества может все еще надеяться на успешный исход. В частности, он может сказать, что непредставимость верификации еще не означает невозможность верификации. И в самом деле, в общем случае мы не можем заключать от непредставимости к невозможности. Вообразим, к примеру, человека, выросшего среди снегов и никогда не видевшего зеленого. Если спросить его, может ли он представить какие-то другие цвета, кроме тех, которые он видел, он, очевидно, ответит нет. Но следует ли из этого, что другие цвета невозможны? Если он скажет да, то мы предъявим ему зеленый предмет, и он сразу поменяет свои взгляды.

Этот пример, однако, не релевантен для нас⁵¹. Суждения о тождестве обычно легко верифицируемы, и те-

зис тождества ментального и физического явно выбивается из общего ряда. И это означает, что непредставимость его верификации, скорее всего, свидетельствует о ее принципиальной невозможности. Можно, правда, настаивать, что рассуждения о неверифицируемости тезиса тождества не представляют большой опасности для теории тождества, так как сам принцип верификации давно уже дискредитирован. В третьей главе этой книги мы увидим, так ли это, а пока просто допустим, что критика этого принципа не распространяется на наш случай, и продолжим анализ.

6

Чтобы продолжить анализ, уместно провести различие между полученными выводами, говорящими о влиянии ментальных состояний на поведение, и внешне сходными тезисами, выдвигаемыми сторонниками экстерналистского взгляда на ментальное. Мы видели, что одинаковые в физическом плане люди могут вести себя по-разному и что эти различия могут быть обусловлены различием их прошлого, откладывающимся в их ментальных состояниях. Очень похожие вещи можно услышать от экстерналистов — Хилари Патнэма, его последователей и многих других аналитических философов.

Но при внешнем сходстве их соображений они говорят совершенно о другом. Чтобы прояснить ситуацию, возьмем типичный пример экстерналистского рассуждения на интересующую нас тему. Мысленно перенесемся в Бразилию. Бразильцы любят футбол, и рассказывают, что бразильские мальчишки иногда используют вместо мяча свернувшихся в шар броненосцев. Представим теперь, что в Бразилии (где говорят по-португальски) и в Португалии есть два совершенно одинаковых человека. Они не только физически одинаковы, совпадают и их качественные ментальные состояния. И оба они ничего не знают о привычках бразильских мальчишек. И вот представим, что оба они берут

в руки броненосца. С внешней, а также с качественной стороны их действия совершенно одинаковы. Тем не менее можно сказать, что они совершают разные действия. Португалец берет в руки животное, а бразилец берет в руки не только животное, но и спортивный снаряд.

Как объяснить это различие? Его можно объяснить различием их истории и их окружения. Бразилец вырос в Бразилии, где броненосцы, помимо прочего, являются футбольными мячами, а португалец — в Португалии, где на броненосцев смотрят только как на животных в зоопарке. Даже если наш бразилец ничего не знает о привычке играть в футбол броненосцами, он принадлежит лингвистическому и культурному сообществу, в котором сформировано такое представление о броненосцах, и он, не ведая об этом, разделяет его.

Итак, особенности истории и окружения индивидов могут быть причиной различия их действий, несмотря на их физическое и качественное тождество. Несмотря на их качественное тождество, эти различия можно связать с различием ментальных состояний этих людей, если принять, что ментальные состояния не ограничиваются качествами, а включают в себя их внешние отношения, параметры которых определяются культурным сообществом.

В нашу задачу сейчас не входит оценка этой теории. Важно лишь отметить, что она не имеет ничего общего с той картиной влияния ментального на поведение, которая была нарисована выше. Хотя экстерналист тоже может сказать, что при физическом тождестве людей они могут обладать разными ментальными состояниями и вследствие этого по-разному вести себя, понимание этих тезисов экстерналистом радикально отлично от моего. Я пытался показать, что физическое тождество людей может совмещаться с различием именно качественных состояний и это различие оказывает влияние на поведение, которое в таком случае тоже оказывается реально различным: у экстерналиста поведенческие различия не видны невооруженным глазом.

Иными словами, говоря техническим языком, мы отрицали тезис о локальной супервентности квалитативного на физическом, подразумевающий, что физическая одинаковость организма с необходимостью (хоть и не логической) означает одинаковость сопряженных с ним квалитативных данностей (к обсуждению супервентности мы еще вернемся⁵²), и делали из этого вывод о влиянии квалитативных состояний на поведение. Экстерналист же признает локальную супервентность квалиа на мозге, но отрицает локальную супервентность ментальных состояний (не являющихся чисто квалитативными, так как в них интегрированы те моменты, которые могут репрезентироваться последними) на мозге и отсюда заключает к их каузальной действительности.

Еще раз подчеркнем, что решающее отличие этих позиций состоит в том, что экстерналистский интеракционизм (под «интеракционизмом» я понимаю такой взгляд на ментальное, который, признавая влияние физического на ментальное, дает нам право допускать каузальную значимость ментальных состояний по отношению к поведению) не позволяет наблюдать реальных поведенческих различий у физически одинаковых людей, тогда как наш интерналистский интеракционизм говорит, что одинаковые организмы могут продуцировать реально различное поведение, различия которого могут быть схвачены в непосредственном опыте. Представляется поэтому, что только интерналистский интеракционизм, интеракционизм квалиа, может рассматриваться как позиция, позволяющая говорить о возможности реального влияния ментальных состояний, сознания на поведение человека.

Итак, у меня есть все основания полагать, что мое поведение реально зависит не только от моего физического состояния, но и от моих квалитативных данностей. Эпифеноменализм ложен. Но ведь именно опасность эпифеноменализма сдерживала веру в существование других сознаний. Теперь она устранена. Мы можем уверенно приписы-

вать качественные ментальные состояния другим людям. Люди, наделенные качественными ментальными состояниями, будут демонстрировать тот же тип поведения, что и я сам. Но остается один важный вопрос, отрицательный ответ на который мог бы ослабить действие менталистской веры. Этот вопрос состоит в следующем: необходимо ли такое положение дел? Могло ли быть так, что то же самое поведение, которое демонстрирую я и другие люди, генерировалось бы исключительно физическими процессами? Могут ли роботы, лишенные внутреннего мира, вести себя точно таким же образом, каким ведут себя люди?

Если да, то где гарантия, что люди, ведущие себя аналогично мне, не являются роботами-зомби, лишенными качественных состояний? Не опрометчиво ли я приписываю им состояния такого рода?

Чтобы ответить на эти вопросы, воспользуемся еще раз нашим главным аргументом в пользу интеракционизма. Присмотримся к поведению робота-зомби. Оно обусловлено исключительно его нынешним физическим состоянием — неважно, как он пришел к нему: мы убеждены, что физические системы могут по-разному приходить к своим наличным состояниям. Люди тоже могут приходить к своим наличным состояниям разными путями. Но эти пройденные ими пути откладываются в их субъективных воспоминаниях. Таким образом, реально возможно, что одинаковые в физическом смысле люди обладают разными субъективными воспоминаниями. Эти воспоминания фундируют содержание их убеждений и желаний. А из опыта мы знаем, что наши убеждения и желания скоррелированы с нашим поведением. Стало быть, реально возможно то, что совершенно одинаковые в физическом плане люди будут вести себя по-разному. А вот одинаковые в физическом плане роботы не могут вести себя по-разному, потому что кроме физического плана у них, согласно сделанному предположению, ничего нет. Значит, зомбиоподобные роботы не могут вести себя так же, как ведут себя люди. А это

равносильно тому, что если некий робот ведет себя как человек, то можно уверенно заключать, что ему присущи квалитативные ментальные состояния.

Этот вывод мог бы поставить точку в данном вопросе. Но ставить ее все же рано. Дело в том, что ему, как кажется, противоречат следствия одного из интереснейших мысленных экспериментов, придуманных философами XX в., — Китайской комнаты, сконструированной Джоном Сёрлом в 1980 г.⁵³

7

Мысленный эксперимент Сёрла и основанный на нем Аргумент Китайской комнаты как раз и призваны были показать, что воспроизведения человеческого поведения материальной системой самого по себе недостаточно для заключения о наличии у этой системы внутреннего мира ментальных состояний. Поэтому мы должны внимательно посмотреть на его рассуждения.

Изначально Сёрл говорил не о поведении вообще, а о вербальном поведении, речи, симулируемой компьютером. Он исходил из знаменитого теста Тьюринга⁵⁴, согласно которому при невозможности отличения вербального поведения компьютера от поведения человека мы вправе утверждать, что компьютер мыслит — как человек. Но действительно ли это так?

Человеческое мышление, о котором мы судим по собственному опыту, сопровождается субъективным пониманием того, о чем мы мыслим и говорим. И Сёрл попробовал показать, что компьютер, симулирующий внешние проявления осмысленной человеческой речи, в действительности может быть лишен какого-либо субъективного понимания того, о чем он говорит. Чтобы доказать это, он предложил человеку встать на место компьютера. Представим, к примеру, что у нас имеется программа, позволяющая компьютеру осмысленно, т. е. по-человечески, отвечать на во-

просы на понимание какого-то рассказа. Программа — это алгоритм, позволяющий преобразовывать данные, поступающие на вход системы, в которой она инсталлирована. Преобразование осуществляется исключительно на основе формальных характеристик этих исходных данных. Допустим также, что данные, поступающие на вход этого компьютера, это китайские иероглифы. То есть вопросы на понимание рассказа задаются на китайском языке. На китайском языке записан и сам рассказ. Наша программа на понятном нам языке позволяет ставить в соответствие входящим иероглифам (вопросам) другие иероглифы, которые являются внешне осмысленными ответами на поставленные вопросы.

Итак, мы занимаем место компьютера. Теперь мы сами будем исполнять программу. Мы будем смотреть, какие иероглифы поступают к нам (для наглядности и для соответствия условий мысленного эксперимента тесту Тьюринга Сёрл предлагает нам представить, что мы находимся в изолированной комнате и общаемся с окружающими через специальный терминал), с помощью программы находить им соответствия (в конечном счете программа и сводится к указанию разного рода соответствий между иероглифами) и передавать полученный результат на выход, т. е. за пределы нашей комнаты.

Допустим также, что мы не знаем китайского языка, т. е., в частности, не знаем, какие вещи, свойства и отношения обозначают различные иероглифы. В таком случае, несмотря на то что мы будем выдавать внешне осмысленные, т. е. «правильные», ответы на поступающие вопросы, мы не будем иметь представления, о чем идет речь в этих вопросах, в наших ответах и в самом рассказе. Ведь наши ответы будут определяться исключительно формальными характеристиками поступающих на вход иероглифов. Таким образом, если мы, став компьютерами, внешне осмысленно отвечающими на вопросы, не обретаем того понимания сути беседы, которое присутствовало бы у нас,

если бы мы знали китайский язык и вели человеческий разговор, то логично заключить, что подобное понимание отсутствует и у самих компьютеров. А из этого следует, что внешне осмысленное речевое поведение компьютеров не свидетельствует о наличии у них специфически человеческого понимания.

Этот вывод, по-видимому, невозможно оспорить, но здесь возникает важный вопрос о границах его применимости. Будет ли он действовать по отношению к такому речевому поведению, при котором мы в принципе не сможем внешне отличить поведение компьютера от поведения человека (в ситуации с тем рассказом мы легко могли бы зафиксировать такое отличие, если бы задали компьютеру вопрос из какой-то другой области)? Будет ли он действовать в тех случаях, когда компьютер сможет проходить тест Тьюринга?

Сёрл считал, что ничто не мешает истолковать его аргумент именно так. Но подобное толкование может быть принято, лишь если будет показано, что описанная им система могла бы проходить тест Тьюринга. В самом деле, если Китайская комната не может проходить тест Тьюринга, т. е. если ее ответы, несмотря на их осмысленность, всегда можно будет отличить от ответов человека, то нет ничего удивительного в том, что мы не сможем с необходимостью приписывать ей специфически человеческого понимания.

Между тем доказательство того, что Китайская комната в ее изначальном виде не может проходить тест Тьюринга, отыскать несложно. Для демонстрации ее неработоспособности достаточно задать человеку в Комнате какой-нибудь индексикальный вопрос, т. е. вопрос, правильный ответ на который зависит от фактуального контекста. Можно, к примеру, заранее принести какой-то предмет в эту комнату и спросить, есть ли он в ней (условия эксперимента не запрещают этого). Или можно спросить: «Сколько сейчас времени?» Ясно, что в программе, имеющейся у человека-компьютера в этой комнате, не может быть заранее прописан правильный ответ на такой вопрос. Программ-

мист не может заранее знать, когда мы зададим его. Можно, правда, предположить, что такой ответ все же мог бы быть прописан, если бы программа была составлена всезнающим программистом. Но даже в этом случае нельзя было бы говорить о прохождении устройством, на котором она инсталлирована, теста Тьюринга, так как оно *не смогло бы* дать правильные ответы при других вопросах, отличных от тех, которые фактически задавались. Иными словами, оно давало бы правильные ответы случайно, тогда как прохождение теста Тьюринга предполагает, что правильные ответы даются неслучайно. Если игнорировать этот критерий, то можно будет утверждать, что тест Тьюринга может, к примеру, пройти и лототрон с иероглифами.

Если отбросить ситуацию с всезнающим программистом, то остается такой вариант: в программе может быть прописан какой-то осмысленный уход от ответа. Например, там может быть прописана такая реакция на вопрос о том, сколько сейчас времени: «У меня нет часов». Но дело в том, что тогда мы зададим другой вопрос: «Какой сейчас день недели?» и т. п.⁵⁵ Постоянные отклонения от прямых ответов на подобные вопросы вскоре со всей очевидностью покажут, что мы говорим с компьютером, а не с человеком.

Итак, Китайская комната в ее изначальной конструкции не может пройти тест Тьюринга. Можно, однако, внести в ее конструкцию некоторые изменения, которые сделают прохождение ею этого теста более вероятным. Можно поместить в Китайскую комнату робота. Этот робот будет снабжен специальной программой, которая позволит ему с помощью телекамеры и других устройств распознавать предметы, узнавать, сколько сейчас времени и т. п., и переводить полученные результаты в китайские иероглифы. Увидев иероглифы, означающие: «Есть ли в комнате воздушный шарик?» — человек-компьютер узнает с помощью своей программы, что этот вопрос надо переправить через особый терминал роботу (при этом он может и не знать, что он перенаправляет их именно роботу, и может не знать

о его присутствии). Робот переводит вопрос на язык операционных команд, сканирует комнату, распознает воздушный шарик и выдает иероглифический ответ. Испытуемый перенаправляет этот ответ за пределы комнаты — он справился со своей задачей, хотя по-прежнему не понимает, о чем его спрашивали.

Хотя Сёрл специально не обсуждал возможность ответа Комнаты на индексикальные вопросы, он рассматривал вариант дополнения Комнаты роботом, полагая при этом, что мысленный эксперимент с Китайской комнатой ничем принципиально не отличается от мысленного эксперимента с Китайским роботом⁵⁶ (т. е. с Китайской комнатой, в состав которой входит робот).

Между тем два этих мысленных эксперимента существенным образом отличаются друг от друга. Главное отличие состоит в том, что человек в Китайской комнате знает всю ее программу, а человек в Китайском роботе — нет. В самом деле, человек в Китайском роботе не знает той части программы Китайской комнаты, которая позволяет входящему в ее состав роботу распознавать предметы. Но почему он не может знать ее? Согласно изначальным условиям мысленного эксперимента человек в Комнате знает всю ее программу — иначе эксперимент просто не имел бы смысла (ведь идея была в том, что человек полностью заменяет собой компьютер). Если Китайская комната действительно эквивалентна Китайскому роботу, то испытуемый должен знать всю программу и в Китайском роботе. Но представим, что он действительно узнает всю эту программу. В таком случае он узнает, с какими именно предметами (представленными в своих визуальных и других сенсорных характеристиках) соотносятся те или иные иероглифы. Если в программе это не прописано, робот не сможет распознать эти предметы. Понятно, что робот распознает предметы по каким-то формальным чертам их облика. Но, в конце концов, и люди распознают предметы, ориентируясь на их внешний вид.

Значит, узнав всю программу Китайского робота, человек в Комнате придет к уяснению семантических аспектов иероглифов, которые как раз и задаются через отношение последних к вещам. Но, узнавая эти семантические аспекты, он неизбежно начнет понимать китайский язык в человеческом смысле: одной из особенностей человеческого понимания является то, что оно не ограничивается синтаксисом и является семантически нагруженным.

Таким образом, корректное истолкование Китайской комнаты приводит к выводу, противоположному тому, к которому ведет нас Сёрл: если у Китайской комнаты вообще есть шанс пройти тест Тьюринга, то человек в этой Комнате неизбежно начинает понимать китайский язык. А поскольку человек в этой Комнате просто подменяет компьютер, то можно сказать, что из мысленного эксперимента Сёрла вытекает, что и компьютер, который в принципе мог бы пройти тест Тьюринга, должен мыслить в чем-то как человек.

Осторожность моих выражений связана с тем, что, хотя мы можем уверенно говорить о наличии у Китайского робота семантического понимания, характерного и для человека, мы не можем говорить о том, что этот робот с необходимостью должен обладать субъективным осознанием семантических отношений. Между тем субъективное осознание этих отношений составляет не менее, если не более, важный момент человеческого понимания. Мысленный эксперимент с Китайской комнатой не позволяет ответить на вопрос, будет ли у робота, проходящего тест Тьюринга, субъективное осознание семантики. Дело в том, что эвристических ресурсов Китайской комнаты недостаточно для решения этой проблемы. Ее главный прием — заступление на место компьютера — здесь не срабатывает. Хотя человек, находящийся в Китайском роботе, и обретает субъективное понимание китайского языка, из этого нельзя делать вывод, что его обретает и Робот без человека, так как субъективный аспект понимания изначально

был присущ испытуемому и поэтому можно сомневаться, порождается ли он в Роботе или только привносится туда.

Мы, однако, уже разрешили этот вопрос, используя наш аргумент в пользу интеракционизма. Он, правда, был выстроен так, что речь шла не об одинаковости вербального поведения и, соответственно, не о стандартном тесте Тьюринга, а об одинаковости поведения вообще, а значит, о прохождении тотального теста Тьюринга⁵⁷, но это не имеет большого значения (если робот-зомби не может пройти тотальный тест Тьюринга, то он не сможет пройти и стандартный тест: он не сможет описывать человеческое поведение так, как его может описывать человек, — иначе он мог бы и вести себя как человек). И мы заключили, что прохождение тотального теста Тьюринга гарантирует наличие у материальной системы качественных состояний.

Итак, мы видим, что корректно истолкованная Китайская комната никак не противоречит нашим выводам. Более того, она содействует им. Хотя она и не говорит о том, что прохождения теста Тьюринга достаточно для заключения о наличии качественных состояний (ее возможностей просто не хватает для этого вывода, как, впрочем, и для противоположного), она показывает, что системы, которые проходят его, обладают важными чертами специфически человеческого мышления. Дополнив Китайскую комнату нашими аргументами, мы увидели, что они обладают всеми такими чертами.

8

Прояснив, насколько это было возможно, истоки и структуру менталистской веры, мы можем вернуться к каузальной вере. Напомним, что мы столкнулись с некоей странностью в ее функционировании. Она связана с верой в то, что некое событие *C* может происходить под влиянием тех событийных рядов, которые вели к нему, но которые уже не существовали в момент времени, предшествовавший тому моменту, в который оно произошло. Это может показаться

необычным и даже самопротиворечивым. Если каузальная вера допускает возможность влияния на актуальный ход вещей уже несуществующих событий, то не равнозначно ли это допущению беспричинных событий? Если причина не существует, то ее нет. Но ведь каузальная вера как раз и убеждает нас в том, что всякое событие имеет причину.

Конечно, мы использовали эту странность для того, чтобы ввести в каузальные ряды приватные ментальные состояния, замещающие уже несуществующие события. Сам по себе такой шаг вполне законен, но тут возникает новая проблема, уже вкратце отмечавшаяся выше. Она состоит в том, что при таком замещении, спасающем каузальную веру от самопротиворечивости, под угрозой оказывается другая ее важная характеристика. Мы видели, что каузальная вера говорит нам о том, что каждое событие имеет причину, которая может быть дана в нашем непосредственном опыте. Если в состав причин поведения других людей входят их приватные ментальные состояния, то это требование нарушается: они не могут быть прямо даны нам.

Но и эта трудность может быть разрешена. Вспомним, что принцип соответствия прошлого и будущего, из которого вытекает каузальная вера, говорит нам о том, что при полном повторении совокупных событий должны повторяться и те совокупные события, которые предшествовали им и следовали за ними в прошлом. Рассмотрим в этом свете отмеченные выше странности работы каузальной веры с локальными событиями. Мы видели, что если некое событие C было встроено в состав ряда $OPS + B$ как его последнее звено так, что B могло рассматриваться в качестве его непосредственной причины, то появление B в составе другого ряда, например $FLT + B$, может и не вызывать веру в появление C и, соответственно, вызывать веру в то, что произойдет какое-то другое событие. Таким образом, каузальной силы самого B может в наших глазах быть недостаточно для порождения какого-то определенного события. Она должна дополняться чем-то. Обратим теперь

внимание, что совокупное состояние мира в момент события *B* в случае встроенности его в ряд *OPS* не может быть совершенно одинаковым с тем состоянием мира, которое имелось бы в случае встроенности его в ряд *FLT*. Если бы они были одинаковыми, то им должны были бы, как мы верим, предшествовать одинаковые совокупные события, а это, по предположению, не так. Значит, в этих состояниях мира должны иметься какие-то отличия. Допустим, что те ряды связаны с моей индивидуальной историей, а указанные отличия состоят только в различии моих частных ментальных состояний, в частности в различии воспоминаний. Но тогда для другого наблюдателя, которому недоступны мои частные состояния, эти мировые состояния казались бы совершенно одинаковыми, и с позиции этого наблюдателя события должны были бы развиваться одинаково. Следовательно, эти состояния должны отличаться еще чем-то, что будет доступно мне и другим в непосредственном опыте, т. е. это должны быть физические отличия.

Еще раз напомним, что каузальная вера требовала от нас признания того, что прошлые, уже несуществующие ряды событий могут влиять на актуальное развитие событий. Чтобы не впасть в противоречие, мы замещали эти несуществующие ряды событий актуальными ментальными состояниями. Но при такой замене получалось, что составные части причин наступающих событий не могут быть даны в нашем непосредственном опыте, что опять-таки не стыковалось с требованиями каузальной веры. Сейчас мы видим, как можно обойти эту трудность. Несуществующие ряды событий, влияющие на их актуальный ход, могут быть замещены не только частными ментальными состояниями, но и некими физическими данностями, выражающими отличие того мира, в котором события будут развиваться одним способом, от того, в котором они развивались бы каким-то другим способом.

Чтобы понять природу этих данностей, набросаем картину их возможного участия в порождении тех или иных

событий. Представим, что я нахожусь в комнате, на столе в которой лежат конфеты и апельсин. Если я хочу перекусить, то постараюсь взять то или другое. Допустим, я беру апельсин. Между тем мы верим, что я мог бы прийти к тому же самому физическому состоянию, в котором я находился, потянувшись к апельсину, и другими путями, отличными от того, которым я действительно пришел к нему. И в таком случае я вполне мог бы — находясь в точно такой же комнате и в точно таком же физическом состоянии — предпочесть апельсину конфеты. Как только что было отмечено, мое предпочтение можно было бы объяснить не только различием моих частных ментальных состояний, которое имелось бы у меня вследствие разности путей, приведших меня в эту комнату, но и какими-то физическими факторами, отличающими данный мир от того мира, в котором я сделал бы иной выбор. Но теперь мы видим, что эти физические факторы не входят в состав материальной системы, в которой происходят интересующие нас события. Эти физические факторы находятся за пределами этой системы. Поэтому их влияние должно иметь нелокальный характер.

Чтобы в справедливости этого вывода не оставалось сомнений, формализуем тезис о том, что каждое физическое событие имеет локальную физическую причину. Если каждое физическое событие имеет такую причину, то для любого физического события, т. е. заполнения в момент времени t_2 места L объектами, находящимися в состояниях $S_1 \dots S_n$, можно исчерпывающе описать причину этого события указанием на состояния, присущие объектам, находящимся в этом месте в предшествующий момент времени t_1 , а также на состояния прилегающих к данному месту объектов. Обратив эту дефиницию на предыдущий пример, мы увидим, что описанные в нем физические события не могут быть охарактеризованы в качестве частных случаев локального причинения. И если у них есть физические причины, то они нелокальны.

Итак, мы наконец избавились от трудностей, связанных с трактовкой каузальной веры. Ее требование учитывать при оценке будущего развития событий уже несуществующие каузальные ряды равносильно требованию учета актуально существующих нелокальных физических факторов, влияющих на эти события. И хотя это требование кажется несколько неожиданным, оно по крайней мере не содержит каких-либо очевидных нелепостей.

Между тем оптимизм, высказанный в предыдущем абзаце, может показаться явно преждевременным. Мы пришли к выводу, что поведение людей все же может объясняться физическими причинами. Полная физическая причина той или иной поведенческой реакции должна, правда, включать как локальные, так и нелокальные физические компоненты, но сути это не меняет. Но не приводит ли признание физической детерминированности человеческого поведения к возобновлению вопроса об эпифеноменальности частных ментальных состояний, вопроса, казалось бы, уже разрешенного нами?

В самом деле, если мое поведение вызывается физическими причинами, то зачем тогда вообще нужны частные ментальные состояния? Может показаться, что они не играют никакой роли. Но тогда они — эпифеномены.

Создается впечатление, что мы вращаемся в каком-то заколдованном круге. С трудом избавившись от опасности эпифеноменализма и, соответственно, от нестыковок наших онтологических установок, мы столкнулись с трудностями в интерпретации каузальной веры. А решив их, мы опять пришли к эпифеноменалистическому взгляду на ментальное. Это и правда похоже на круг.

К счастью, это лишь видимость круга. Ведь тот вариант эпифеноменализма, который мы сейчас обсуждаем, радикально отличается от прежнего. Раньше мы говорили о таком эпифеноменализме, при котором поведение людей могло объясняться действием локальных физических причин. Теперь же мы рассматриваем возможную

эпифеноменальность качественных ментальных состояний в контексте влияния на поведение нелокальных факторов. Это различие едва ли можно игнорировать. Дело в том, что, как отмечалось ранее, мы склоняемся к допущению, что физические события вызываются локальными причинами. Это убеждение генерируется опытом, показывающим автономность событийных рядов, т. е. то, что, несмотря на постоянное изменение мира, в нем все время воспроизводятся одни и те же локальные связи. Иными словами, опыт дает нам основание для предположения, что в случае одинаковости локальных систем они порождают одинаковые действия. Допущение нелокальных влияний противоречит этому предположению. Но этого противоречия можно избежать, включив в состав локальных систем приватные ментальные состояния. При этом мы можем сохранить тезис об автономности событийных рядов. Если рассматривать какого-то субъекта как систему, включающую как физические, так и ментальные компоненты, то из наличного состояния этого субъекта может вытекать только одно действие.

Поскольку, однако, ментальные состояния такого субъекта, как мы видели, скоррелированы с актуально наличными нелокальными физическими факторами, мы можем говорить также и о том, что эти физические факторы оказывают нелокальное влияние на его поведение и входят в состав его полной физической причины. Говоря так, мы отдаем должное требованиям каузальной веры. Однако это не означает признания эпифеноменальности ментальных состояний, так как само их существование будет необходимым условием допущения нелокальной физической причинности. Нелокальные физические причины просто не могут действовать без приватных ментальных состояний. И если это так, если приватные ментальные состояния являются необходимыми онтологическими условиями реализации нелокальной физической причинности, то они вносят существенный вклад в нее и не могут быть

названы эпифеноменами. Эпифеномены по определению не влияют на каузальные процессы. Ментальные же состояния составляют их условие. Хотя они, говоря техническим языком, и не обладают каузальной эффективностью, мы с полным основанием можем говорить об их каузальной релевантности⁵⁸. И этого достаточно для устранения угрозы эпифеноменализма.

Устраняя угрозу эпифеноменализма и тем самым отдавая должное требованиям менталистской веры, мы вместе с тем удовлетворяем все требования каузальной веры. И мы делаем это, не впадая в противоречия. Таким образом, нам в итоге удалось согласовать предписания наших онтологических установок и построить когерентный образ их совместного действия.

Можно, правда, настаивать, что в этих рассуждениях есть одно не очень прочное звено. Речь идет о принципе автономности событийных рядов. Только признание верности этого принципа позволяет говорить о необходимости ментальных состояний как условий реализации нелокальной физической причинности. Ментальные состояния локальны, т. е. непосредственно сочетаются в опыте с физическими аспектами некоторых систем (что связано, как мы еще увидим, с тем, что они порождаются последними, — локальность ментальных состояний лучше всего доказывать не прямым указанием на их смежность с определенными пространственными данностями, так здесь можно найти контрпримеры, как в мысленном эксперименте Д. Деннета «Где я?»⁵⁹, а отсылкой к фундирующему эту смежность порождающему отношению: ментальные состояния локальны по отношению к материальной системе P , образованной прилегающими друг к другу в пространстве объектами $O_1 \dots O_n$, если данные состояния порождаются этой материальной системой), и поэтому в случае истинности принципа автономности событийных рядов они могут рассматриваться как необходимые элементы локальных систем, трансформация которых может быть объяснена также

нелокальными влияниями. Но так ли очевидна истинность принципа автономности событийных рядов? Мы знаем, что он имеет эмпирическое происхождение, и именно это обстоятельство может дать повод для сомнений. Насколько опыт может быть надежным руководителем в данном вопросе? Мы и впрямь видим, что какие-то событийные ряды воспроизводятся в разных контекстах, но можем ли мы, исходя из этих неизбежно частичных наблюдений, гарантировать универсальную значимость этого принципа? Отрицательный ответ кажется весьма вероятным. Но тогда почему бы не допустить, наряду с автономными, и какие-то неавтономные событийные ряды, последующие по отношению к некоему моменту t звенья которых не могут быть объяснены локально связанными с ними предшествующими ему звеньями? И почему бы не принять, что к классу таких рядов относятся те, в которых раскрываются поведенческие акты людей? И если это так, то мы вновь столкнемся с ситуацией, когда можно будет говорить об эпифеноменальности ментальных состояний.

Это возражение — похоже, последнее серьезное препятствие на пути нашего анализа интересующих нас онтологических установок. И хотя оно выглядит достаточно серьезным, его можно обойти. Дело в том, что попытка оспорить универсальность тезиса об автономности событийных рядов, похоже, приводит к результатам, подрывающим само это начинание. Проследим еще раз ход подобных рассуждений. Мы принимаем, что опыт дает основания считать, что событийные ряды автономны. С этим трудно спорить. Но мы утверждаем, что мы не вправе обобщать это на все ряды. В частности, мы сомневаемся, что таковыми являются поведенческие ряды. Но если поведенческие ряды не автономны и не локальны, приватные ментальные состояния, связанные с ними, будут эпифеноменами. А если они эпифеномены, то их вообще могло бы не быть. Между тем мы признали необходимость допущения нелокального физического воздействия на поведение, несовмести-

мого с представлением об автономности событийных рядов, именно потому, что при локальном рассмотрении поведения оказывалось, что оно детерминируется в том числе приватными ментальными состояниями. При отсутствии ментальных состояний или в ситуации, при которой их наличие не влияло бы на поведение, мы лишились бы оснований допускать реализацию здесь нелокальной причинности, поскольку, как мы признали, опыт в общем и целом свидетельствует в пользу именно локальной причинности.

Таким образом, попытка вывести событийные поведенческие ряды из класса автономных рядов приводит к тому, что мы возвращаемся к этой идее. Попытка отрицания автономности поведенческих рядов ведет к ее утверждению. Поэтому она несостоятельна и не имеет шансов на успех. Мы вправе допускать автономность наших поведенческих рядов, из чего следует, что мы имеем право говорить о необходимости приватных ментальных состояний для реализации влияния на эти ряды нелокальных физических факторов.

Итак, наш анализ соотношения каузальной и менталистской веры можно считать в целом завершенным. Мы видели, что они хорошо сочетаются друг с другом. В результате проведенного согласования этих установок мы к тому же получили некий бонус — определенную картину того, как следует мыслить отношение ментального и физического, сознания и мозга. И теперь было бы естественно повнимательнее рассмотреть этот бонус, суммировать детали этой картины и оценить онтологические характеристики ментального.

Эту задачу можно было бы решать по-разному. Но поскольку мы вышли к традиционной проблеме, а именно к проблеме «сознание — тело», подведение наших итогов лучше осуществлять именно под этой рубрикой. Не исключено, что в процессе этого подведения итогов мы выйдем на какие-то дополнительные вопросы и, ответив на них, еще более ясно осмыслим онтологический статус сознания. Всему этому и будет посвящена следующая глава.

Глава 3

**Проблема
«сознание — тело»**

1

Представим, что после долгого похода в труднодоступный регион мы оказались в шумном городе. Общаясь с местными жителями, мы обнаруживаем, что чуть ли не у каждого есть свое мнение об исследованной нами местности. Даже домоседы уверенно судят о том, что там есть и как оно выглядит. Не побывав в тех местах, они склонны упрощать реальное положение дел.

Эта картинка в чем-то напоминает ту ситуацию, в которой мы сейчас находимся. Проблема «сознание — тело» является одной из ключевых тем аналитической философии, доминирующей в интеллектуальном пространстве начала XXI в. В последние десятилетия было предложено немало решений этой проблемы. Мы видим множество концепций, порой весьма экзотичных. Так, элиминативисты говорят, что сознания вообще не существует⁶⁰, теоретики тождества⁶¹ утверждают, что оно существует, но тождественно нейронным процессам в мозге, а панпсихисты и панэксперименталисты⁶², напротив, уверяют, что оно является чем-то фундаментальным и разлито по всей природе.

Слышны голоса и тех, кто считает, что проблема «сознание — тело» выходит за границы познавательных возможностей человека и не может быть решена⁶³. Другие, наоборот, доказывают⁶⁴, что представление о трудности этой проблемы является результатом неких концептуальных просчетов и что на самом деле философская часть проблемы «сознание — тело», по сути, тривиальна.

Мы уже сталкивались — прямо или косвенно — с некоторыми из этих концепций. Другие еще будут затронуты в дальнейшем обсуждении. Сейчас же стоит обратить внимание на одно любопытное обстоятельство, характеризующее большинство современных дискуссий по проблеме «сознание — тело». При анализе этих дискуссий нередко возникает ощущение, что их участники исходят из предположения — по-видимому, неявного для них самих, — что проблема «сознание — тело» может быть, так сказать, разрешена одним ударом. Так, они могут считать, что если мы, к примеру, утверждаем, что сознание порождается процессами в мозге или, наоборот, фундаментально, то это и есть решение проблемы «сознание — тело». Между тем в подобном понимании — в трактовке проблемы «сознание — тело» как одношаговой проблемы — заключена опасность путаницы. И суть ее в следующем. Нельзя отрицать, что если проблема «сознание — тело» вообще может быть решена, то ее решение будет выражено в некоей формуле: «Сознание относится к телу так-то и так-то». Но из того, что решение данной проблемы (если, повторим, она решаема) должно быть возможно свести к относительно простому тезису, не следует — и в упущении этого момента как раз и состоит источник путаницы, — что отыскание этого тезиса может быть столь же элементарным, как и он сам. В общем, из прямолинейности ответа не следует элементарность вопроса.

Иначе говоря, вся тонкость в том, что проблема «сознание — тело», как мы увидим, не может быть истолкована как один-единственный вопрос: как сознание относится к телу? При такой формулировке она едва ли может быть решена. Чтобы у нее появились перспективы решения, надо уяснить, что под рубрикой этого общего вопроса заключено некое множество подчиненных ему вопросов, вопросов, последовательные ответы на которые позволяют нам продвигаться в решении данной проблемы. Такое понимание существа проблемы «сознание — тело»⁶⁵, если

вдуматься, прямо следует из самой ее постановки. Ведь определяя отношение сознания к телу, к мозгу, мы так или иначе уточняем онтологический статус сознания. Собственно, самым главным для нас является именно этот момент, уточнение онтологического статуса сознания. Само собой понятно, что такое уточнение не только не обязано, но, скорее всего, и не может быть чем-то одномоментным. Гораздо более естественно мыслить его как некий процесс: сначала мы уточняем один момент, затем другой и т. д. Каждое такое уточнение может быть связано с ответом на какой-то вопрос. И каждое такое уточнение продвигает нас в решении интересующей нас проблемы. Понятно также, что список уточняющих вопросов, скорее всего, не будет неограниченно большим. Вполне вероятно, что это всего лишь несколько принципиальных вопросов. Если допустить, что на все эти вопросы можно дать ответ, то исчерпание всего списка позволит исчерпывающе (в пределах наших познавательных возможностей) решить проблему «сознание — тело» и выразить это решение в итоговой формуле.

Еще раз подчеркнем, что, хотя такое понимание подходов к решению проблемы «сознание — тело» представляется вполне естественным и чуть ли не самоочевидным, реальная практика обсуждения этой проблемы в аналитической философии далеко не всегда соответствует этой схеме. И это подчас ведет к несообразностям. Приведу лишь три примера. Как уже отмечалось, среди современных философов есть те, кто считает, что проблема «сознание — тело» не может быть решена. Лидером этого «мистерианского» движения является, по общему мнению, Колин Макгинн. Но если мы присмотримся к его теории, то мы увидим, что он, скажем, не отрицает, что сознание является продуктом мозга⁶⁶. Он считает, что мы можем принять это положение. Но поскольку, с его точки зрения, мы не можем объяснить, как именно мозг порождает сознание, проблема «сознание — тело» нерешаема. Рассматривая позицию Макгинна в свете предложенной методологии обсуждения пробле-

мы «сознание — тело», мы обнаружим, что поскольку он признает порождаемость сознания мозгом и поскольку это признание содержит позитивный ответ на один из вопросов, уточняющих онтологический статус сознания, то он должен был бы говорить о том, что данная проблема поддается хотя бы частичному решению. Говоря о ее общей нерешаемости на основе частичного решения, он впадает в непоследовательность или даже в противоречие.

Другой пример — концепция сознания Джона Сёрла. Сёрл считает, что для решения проблемы «сознание — тело» достаточно констатировать, что сознание порождается мозгом и реализовано в нем, несмотря на свою субъективность⁶⁷. Очевидно, что в этих констатациях заключены ответы на некоторые вопросы, позволяющие уточнить онтологический статус сознания. Но естественно было бы спросить, почему в список этих вопросов не входит, к примеру, вопрос о том, почему мозг порождает сознание и т. п.? Подобная избирательность кажется чем-то произвольным при истолковании проблемы «сознание — тело» в указанном выше ключе. То же самое можно сказать и о трактовке проблемы «сознание — тело» Дэвидом Чалмерсом. Чалмерс полагает, что эта проблема содержит три вопроса: о том, как мозг может быть основой мышления, о том, как он может быть основой сознания, и о механизмах влияния сознания на поведение. Ядром проблемы «сознание — тело» он называет второй из перечисленных вопросов⁶⁸. При оценке его позиции трудно удержаться от вывода, что и она предполагает недостаточную проясненность обсуждаемой им проблемы. В самом деле, почему Чалмерс, к примеру, не включает в список вопросов вопрос о том, является ли сознание чем-то супервентным на мозге? Почему он не включает в этот список вопрос о том, порождает ли мозг сознание, а заранее исходит из положительного ответа на него? Почему он считает второй вопрос ядром проблемы?

Последний момент Чалмерс так или иначе разъясняет. Но другие упомянутые метавопросы вообще не рассматриваются им. Поэтому, кстати, и не вполне корректно критиковать его, так же как и Сёрла с Макгинном, упрекая их в непоследовательности. Ведь этот упрек становится уместным лишь при том понимании проблемы «сознание — тело», которое было сформулировано выше. А они его не разделяют. С другой стороны, если это понимание вытекает из самой сути проблемы «сознание — тело» и является тем, что диктуется самой ее природой, то отсутствие методологической ясности в концепциях упомянутых мыслителей (и, конечно, не только у них) все же может рассматриваться как основание для критики предложенных ими решений.

Но главным здесь должна быть не критика. Используя преимущества предложенного подхода и результаты, уже полученные нами в предыдущих разделах книги, мы должны попытаться реально продвинуться в разрешении тех частных вопросов, ответ на которые позволит нам уточнить онтологический статус сознания и приблизиться к решению проблемы «сознание — тело».

И в этой связи надо задуматься о списке уточняющих онтологический статус сознания вопросов. Отправной точкой может послужить то, что рассмотрение онтологического статуса сознания ведется на фоне уже имеющихся представлений о телесной реальности. Естественно будет начать с вопроса, является ли сознание физическим. Правда, чтобы сделать этот первый шаг, мы должны договориться о том, что мы будем понимать под сознанием.

В контексте нашего исследования эта задача может выглядеть странной. Ведь по крайней мере в предыдущей главе мы постоянно говорили о сознании — в том смысле, в каком оно может быть отождествлено с квалиа. Соответственно, мы уже исходили из определенного понимания сознания и поэтому можем не задерживаться на этом моменте. Это верно, но композиция данной главы — в которой мы исходим не из феноменологических очевидностей,

а из актуального положения дел в философии сознания и поэтому должны искать общую точку отсчета — заставляет вновь поставить эту задачу.

Поставив задачу дать определение сознания, мы, естественно, не должны будем включать в него указание, к примеру, на нефизическую природу последнего — иначе, помимо прочего, наш первый вопрос станет излишним.

Задачу определения того, что понимается под сознанием, иногда пытаются представить как какую-то большую проблему. Подчас можно слышать голоса, убеждающие, что без точного определения сознания мы не сможем сделать ни одного уверенного шага в установлении его природы. Такие мысли основаны, однако, на явном недоразумении. Ведь если бы мы могли сразу дать точное и полное определение того, что понимается под сознанием, дальнейшие исследования были бы излишними — разумеется, если иметь в виду реальное определение, отражающее порядок вещей. Если же говорить о детально прописанном номинальном определении, которое в данном случае было бы произвольно установленным правилом употребления слова «сознание», то оно, конечно, возможно, но такая дефиниция скорее отвлекала бы нас от изучения самого феномена, чем продвигала в его понимании.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что хотя нас действительно очень интересует полное реальное определение понятия сознания, но оно может быть получено лишь в конце пути, по результатам исследования. Начинать же надо с как можно более беспрепятственного и бессодержательного рабочего определения сознания, вся роль которого будет сводиться к тому, чтобы, так сказать, подцепить интересующий нас феномен. Сделать это проще всего остенсивным способом, и сейчас мы осуществим эту процедуру.

Тут, правда, надо заметить, что даже остенсивное определение сознания или сознательного состояния не лишено трудностей. Остенсивно можно указать на какое-то кон-

кретное проявление или на конкретную данность сознания. Но указывать лучше на такую данность, которая может быть истолкована как образцовая и не вызывающая вопросов относительно ее принадлежности. И здесь не все варианты одинаково хороши. Можно ли, к примеру, сказать, что ощущение является образцовой данностью сознания, примером того, что мы будем считать сознательным, или ментальным, состоянием? Едва ли. Не говоря уже о том, что в понятии ощущения присутствуют различные неясности, то, что философы называют ощущением и часто рассматривают как ментальную данность, например данный стол как ощущение, в обыденном опыте не считается ментальной данностью, а считается самим предметом. И мы уже видели, что это мнение является вполне обоснованным.

Не очень удачным выбором представляется и тот, при котором мы будем отталкиваться от каких-либо интенциональных состояний сознания, таких как желания и убеждения. Хотя некоторые по-прежнему считают интенциональность, направленность на объект ключевым свойством сознания, Дэниел Деннет и другие авторы уже давно показали принципиальную возможность их физической интерпретации⁶⁹. Было также показано, что в состав многих интенциональных состояний включены поведенческие схемы. Едва ли они исчерпывают их, но в любом случае это обстоятельство делает их не очень хорошим начальным пунктом для рабочей дефиниции сознания. Лучше поэтому взять другой пример данностей, составляющих сознание, — ментальные образы. Я неявно исходил из этого эталона ранее и вновь воспользуюсь им. Вообразим что-нибудь, скажем, апельсин. Мы представляем его, он витает в воображении. Воображаемый апельсин есть некая данность. Эта данность и будет для нас образцом того, что мы будем называть сознательным. Итак, обсуждая различные аспекты проблемы «сознание — тело», мы будем, в частности, определять отношение ментальных образов к телесности, а именно к разного рода процессам в мозге. Но, понимает-

ся, не только их. Черты, присущие ментальным образам, характерны, по предположению, и для других ментальных данностей, квалиа, совокупность которых и есть сознание.

Теперь мы можем вернуться к вопросу, с рассмотрения которого мы хотим начать решение проблемы «сознание — тело», а именно к вопросу, не является ли ментальное разновидностью физического. Если выяснится, что ответ на этот вопрос должен быть положительным, то проблема «сознание — тело» и в самом деле окажется во многом решенной и к тому же, по сути, мнимой.

Но допустим, что мы дадим отрицательный ответ на этот вопрос. Тогда перед нами встанет следующий вопрос: порождает ли физическое ментальное?

Допустим, что мы получили ответ на этот вопрос. Допустим также, что он положительный. Мы будем обладателями уже двух ответов. И наличие этих ответов позволит нам говорить о том, что проблема «сознание — тело» уже не осталась полностью нерешенной, что мы уже продвинулись в ее решении. Но список вопросов мы сможем пополнять и дальше. Тезис о том, что мозг порождает сознание, естественно позволит нам поставить новый уточняющий вопрос: имеется ли между мозгом и сознанием отношение супервентности? Иными словами, можно ли говорить о естественной необходимости того, что точное физическое воспроизведение некоего мозга приведет к точному воспроизведению ментальных данностей, сопряженных с этим мозгом?

Решение вопросов о генерации сознания мозгом позволит сменить направление анализа и задаться вопросом о собственной активности сознания и о возможном обратном влиянии сознания на мозг и на поведение. А ответ на этот вопрос — вопрос о влиянии сознания на поведение — позволит составить более полное представление о динамике взаимодействия мозга и сознания.

Более полное представление об этой динамике, в свою очередь, может открыть путь для ответа на вопрос о механизмах порождения сознания мозгом, а также о том,

почему вообще существует сознание, почему функционирование мозга сопровождается субъективным опытом. Эти вопросы составляют так называемую трудную проблему сознания (термин, придуманный Д. Чалмерсом в 1993 г.⁷⁰), и логичным было бы завершить этой темой обсуждение проблемы «сознание — тело». Если и эта часть данной проблемы окажется посильной, то все основные задачи, связанные с ней, будут решены.

Вопросы, собранные под рубрикой «проблема „сознание — тело“», выше были представлены в определенной последовательности и зависимости друг от друга — и в определенной зависимости от тех или иных решений предшествующих вопросов. Это, однако, было сделано в дидактических целях, а также в плане предвосхищения последующего изложения. В действительности эти вопросы можно задавать в любом порядке, и они могут задаваться независимо друг от друга. Вместе с тем предложенный порядок может оказаться наилучшим в том плане, что именно он, когда начинают с самых легких вопросов, позволяет надеяться на решение труднейших из них, а значит, и на полное, насколько это вообще возможно, решение проблемы «сознание — тело».

Итак, сейчас нам предстоит обсудить вопросы, указующие на серию шагов решения проблемы «сознание — тело» (для логического упорядочения я чуть изменю их последовательность): 1) Является ли сознание физическим? 2) Порождает ли мозг сознание, и если он действительно порождает его, то 3) каким образом? 4) Супервентно ли сознание на мозге? 5) Может ли сознание каузальным образом влиять на самого себя? 6) Влияет ли сознание на поведение? 7) Почему функционирование мозга сопровождается сознанием?

2

Мы начинаем с вопроса, является ли сознание физическим. Но мы уже подробно обсуждали его. Физическое должно

пониматься как то, что может быть дано в публичном опыте, а ментальное — как приватное. Это мы вообще берем здесь за аксиому. Однако можно было бы сказать, что сами по себе различия не накладывают запрета на тождество (Утренняя звезда отлична от Вечерней звезды, но это тем не менее одна и та же планета), и поэтому ментальное все же может быть де-факто тождественно физическому. Между тем ранее мы уже показали, что этот тезис не может быть верифицирован.

Из неверифицируемости тезиса о тождестве ментального (квалитативных состояний) и физического (нейронных состояний или процессов в мозге) мы сделали вывод о несостоятельности тезиса тождества и тезиса, что сознание как совокупность квалитативных состояний является чем-то физическим. Однако наш способ доказательства нефизической природы сознания мог бы натолкнуться на критику такого рода, что используемый нами принцип верификации давно уже дискредитирован философией и не имеет никакой силы.

Поэтому, чтобы быть уверенными в правильности сделанных выводов, надо посмотреть, насколько весомы эти утверждения и действительно ли принцип верификации не может быть надежным инструментом при решении определенного рода вопросов. Говоря о верификации, мы подразумеваем возможность наглядного представления тех положений дел, о которых идет речь в некоей пропозиции, причем это представление не должно совпадать с наглядными представлениями положений дел, связанных с другими пропозициями, от которых, по предположению, отлична данная пропозиция. Верификация требуется для того, чтобы такую пропозицию можно было считать хотя бы возможно истинной. Трудно понять, как можно избежать этого требования. Ведь оно вытекает из самой природы истины. Если истинность — это определенная характеристика пропозиций, указывающая на то, что они отображают реальное положение дел, то отсутствие отображаемых

предметов — о котором свидетельствует невозможность наглядно представить последние (предметы как единичные сущности могут быть даны только в наглядном представлении, в опыте; мы не можем поверить во внеопытные предметы, так как наша вера функционирует так, что она рождается только в сфере опыта) — автоматически делает их неистинными. В общем, принципиальная невозможность наглядного представления положений дел (не связанная с ограниченностью наших когнитивных способностей), выражаемых в той или иной пропозиции, означает либо то, что соответствующие пропозиции ничего не значат, т. е. бессмысленны, либо то, что отображаемые ими положения дел вообще не могут существовать, а невозможность существования этих положений дел означает необходимую ложность подобных пропозиций.

Проблема, однако, в том, что не совсем ясно, как пользоваться этим принципом в случае положений, наглядность которых не может быть чем-то непосредственным. Здесь нужна какая-то формализация принципа верификации. Можно ли, к примеру, сказать, что какое-то положение верифицируемо, если и только если его можно вывести из некоего набора опытных положений наблюдения? Приняв такую трактовку, мы не сможем ничего сказать о верифицируемости общих утверждений, таких как положение «каждое событие имеет причину», так как мы не располагаем соответствующим набором наблюдений (вывод о его верифицируемости будет проходить лишь при полном перечислении событий, но такое перечисление может оказаться невозможным). А это может подорвать сам принцип верификации, выдвигавшийся во многом для того, чтобы отсеять положения естествознания, такие как закон причинности, от бессмысленных метафизических утверждений.

Отвечая на эти вопросы, сторонники принципа верификации проводили различие между сильной и слабой верификацией⁷¹. Сильная верификация имеет место как раз тогда, когда утверждение может быть дедуцировано из ко-

нечного набора положений наблюдения. К примеру, мое утверждение, что в этой комнате кто-то что-то делает, сильно верифицируемо, так как оно может быть тривиальным следствием наблюдаемых фактов. И именно схема сильной верификации неприменима к общим тезисам. Что же касается слабой верификации, то она требует лишь того, чтобы верифицируемое утверждение вносило какие-то наглядные изменения в ожидаемый ход событий. С этой точки зрения принцип «каждое событие имеет причину» (и другие общие утверждения) оказывается в полной мере верифицируемым: без допущения этого принципа я не могу ожидать, что мне удастся находить устойчивые корреляты у событий, а с его допущением я ожидаю этого. Проблема, однако, в том, что, как утверждается, было показано, что слабый принцип верификации слаб до такой степени, что верифицируемой оказывается вообще любая пропозиция. Если так, то принцип верификации действительно не работает и не может иметь никакой ценности для аргументов.

Чтобы понять, насколько все это серьезно, рассмотрим только что упомянутое доказательство верифицируемости любой пропозиции. Оно было предложено еще И. Берлином и А. Черчем⁷², а одна из его последних версий выдвинута Скоттом Сомсом, текстом которого⁷³ я чуть позже и воспользуюсь.

Доказательство Сомса довольно сложно, но начиналось все с простых соображений. Идея слабой верифицируемости была четко сформулирована Алфредом Айером в книге «Язык, истина и логика» (1936). Пропозиция слабо верифицируема, когда из нее «в сочетании с другими посылками могут быть дедуцируемы некоторые опытные пропозиции [положения наблюдения], без того, чтобы их можно было дедуцировать из одних этих посылок»⁷⁴. И. Берлин, однако, заметил, что если O — положение наблюдения, то, каким бы ни было положение S , O следует из конъюнкции S и $S \rightarrow O$, не следуя из одного лишь положения $S \rightarrow O$ ⁷⁵. Айер, впрочем, нашел, как ответить

на это возражение. Он провел различие между прямо и косвенно верифицируемыми положениями. Положение прямо верифицируемо, «либо если оно само по себе является положением наблюдения, или же таково, что в сочетании с одним или несколькими положениями наблюдения оно влечет по меньшей мере одно положение наблюдения, которое не может быть дедуцировано из одних лишь этих других посылок»⁷⁶. Положение косвенно верифицируемо, «во-первых, если в сочетании с рядом других посылок оно влечет по крайней мере одно прямо верифицируемое положение, которое не может быть дедуцировано только из этих других посылок; и, во-вторых, если эти другие посылки не содержат каких-либо положений, не являющихся аналитическими, прямо верифицируемыми или такими, относительно которых можно независимо установить, что они являются косвенно верифицируемыми»⁷⁷.

И Айер утверждает, что всякое верифицируемое положение должно быть либо прямо, либо косвенно верифицируемо. Это позволяет отвести возражение Берлина. В самом деле, рассмотрим еще раз его аргумент. Пусть S — произвольное положение, O — положение наблюдения. Возьмем положение $S \rightarrow O$. Из него одного нельзя заключить к O . Но к O можно заключить, соединяя его с S . Однако отсюда нельзя сделать вывод, что S — верифицируемое положение, так как мы знаем, что если S верифицируемо, то оно либо прямо, либо косвенно верифицируемо. Если оно прямо верифицируемо, то $S \rightarrow O$ должно быть положением наблюдения, а если оно косвенно верифицируемо, то $S \rightarrow O$ должно быть аналитическим, прямо или косвенно верифицируемым положением. Однако это не все варианты. Что если $S \rightarrow O$ не является аналитическим или верифицируемым положением? Тогда S нельзя будет признать ни прямо, ни косвенно верифицируемым. Аргумент Берлина, таким образом, предполагает аналитичность или верифицируемость произвольной конструкции $S \rightarrow O$, т. е. (учитывая нелепость первого варианта, т. е. аналитичности

произвольного положения) предполагает то, что требуется доказать. Поэтому его нельзя рассматривать как доказательство верифицируемости произвольного положения⁷⁸, и принцип верификации сохраняет свою силу.

В рецензии на второе издание упомянутой книги Айера А. Черч, однако, показал, что даже при этих уточнениях любое положение должно оказываться верифицируемым. Айер после этого признал свое поражение⁷⁹. Как уже упоминалось, аргумент Черча был усовершенствован Сомсом, и теперь мы приступаем к его рассмотрению. Следуя Айеру, Сомс называет «прямо верифицируемым» такое утверждение S , которое либо (а) является утверждением наблюдения, либо (б) «само по себе или с одним или множеством утверждений наблюдения P, Q, R, \dots логически влечет утверждение наблюдения, которое не следует из одних лишь P, Q, R, \dots ». «Косвенно» же S верифицируемо, «если (а) S само по себе или в сочетании с другими посылками P, Q, R, \dots логически влечет прямо верифицируемое утверждение D , которое не следует из одних лишь P, Q, R, \dots ; и (б) другие посылки P, Q, R, \dots либо аналитичны, либо прямо верифицируемы, либо относительно них можно независимо показать, что они косвенно верифицируемы» (в этой дефиниции нет круга, так как последнее условие носит дополнительный характер).

Допустим теперь, что S — это произвольное утверждение, а R , $\text{не-}R$ и O — независимые утверждения наблюдения. Сочетание S с кондиционалом «если S или R , то O » влечет O . Этот кондиционал прямо верифицируем, «так как его сочетание с R влечет утверждение наблюдения O , которое не выводимо из одного лишь R ». Соответственно, если утверждение наблюдения O не следует из одного лишь прямо верифицируемого кондиционала «если S или R , то O », а следует из него в сочетании с S , то S должно быть признано косвенно верифицируемым. Если же O следует из одного лишь кондиционала «если S или R , то O », то путем логических преобразований несложно убедиться,

что оно следует из «не- S & не- R », что, в свою очередь, означает, что не- S прямо верифицируемо, а из этого, как можно показать, вытекает, что его отрицание, а именно S , должно быть косвенно верифицируемо (положение $O \rightarrow D.V.$, где $D.V.$ — произвольное прямо верифицируемое положение, а O — положение наблюдения, такое, что из $O \rightarrow D.V.$ не следует $D.V.$, является косвенно верифицируемым: из него в сочетании с O следует прямо верифицируемое положение; далее мы отмечаем, что отрицание положения наблюдения есть положение наблюдения, и, исходя из сделанных допущений, получаем, что из эквивалентного $O \rightarrow D.V.$ косвенно верифицируемого положения не- $D.V. \rightarrow$ не- O , в сочетании с не- $D.V.$, вытекает положение наблюдения не- O , т. е. прямо верифицируемое положение, что и означает, что положение не- $D.V.$ является косвенно верифицируемым⁸⁰). Эти варианты исчерпывают все случаи. Итак, при данных критериях верифицируемости любое предложение оказывается верифицируемым⁸¹. Отсюда Сомс и заключает о крахе принципа верификации. Однако это *не следует* из его доказательства.

В самом деле, если мы присмотримся к приведенному доказательству, мы увидим, что из него вытекает лишь вывод о неэффективности понятия косвенной верифицируемости, характерной для абстрактных теоретических положений: оно показывает, что произвольное положение S может быть косвенно верифицируемым. Но это еще не повод полностью отбрасывать принцип верификации как таковой и понятие прямой верифицируемости. И чтобы говорить о крахе принципа верификации, Сомс и другие его критики должны были бы доказать, что произвольно взятое положение можно истолковать в качестве прямо верифицируемого. Но неясно, как сделать это.

Более того, можно попробовать показать, что доказательство того, что любое положение может быть прямо верифицируемым, в принципе невозможно. В самом деле, любое подобное доказательство должно предполагать

следующие вещи: (1) произвольное S в сочетании с некоторыми положениями наблюдения X должно имплицитировать положение наблюдения O , и (2) упомянутые положения наблюдения X не должны делать этого. Чтобы вывод проходил для всех S , он должен игнорировать содержательную сторону S , т. е. быть формальным выводом. X при этом обязан иметь структуру $S \rightarrow O$. Причем если мы должны показать, что S является прямо верифицируемым, то указанная дополнительная формула, т. е. $S \rightarrow O$, с необходимостью должна быть истолкована как положение наблюдения (в противном случае S не будет соответствовать дефиниции прямо верифицируемого положения).

Задумаемся теперь, при каких условиях $S \rightarrow O$ может быть положением наблюдения. Оно может быть положением наблюдения, если наблюдаемым окажется отношение, выражаемое символом « \rightarrow ». Он указывает на корреляцию, а именно на то, что положение дел, констатируемое в S , вызывает положение дел, констатируемое в O , а отсутствие последнего предполагает отсутствие первого. Корреляции могут фиксироваться в наблюдении, так что в том, что подобное утверждение может быть положением наблюдения (или их совокупностью, что тоже допустимо), нет ничего удивительного. Однако корреляция, фиксируемая в наблюдении, — это всегда корреляция чего-то и чего-то, а именно корреляция одного наблюдаемого положения дел и другого наблюдаемого положения дел. Это означает, что $S \rightarrow O$ может быть положением наблюдения лишь в том случае, если не только O является положением наблюдения (по допущению), но и S также является положением наблюдения, а значит, прямо верифицируемым (по определению). Иными словами, любое доказательство прямой верифицируемости S должно исходить из его прямой верифицируемости, что указывает на очевидный круг в рассуждении. Значит, можно заключить к невозможности доказательства, что любое положение может быть прямо верифицируемым, что и требовалось показать.

Таким образом, у нас нет оснований отказываться от принципа верификации в применении к прямо верифицируемым утверждениям. Если какие-то положения должны относиться к классу прямо верифицируемых, и если они не допускают прямой верификации, то их можно смело отбраковывать.

Именно эту картину мы видим при обсуждении тезиса о тождестве ментального и физического. Он может быть истолкован как фактическая констатация, аналогичная констатации тождества, скажем, Утренней звезды и Вечерней звезды. Последняя может быть отнесена к классу прямо верифицируемых утверждений: из нее, а также из положения наблюдения о наличии в небе Вечерней звезды следует, что, если бы мы неотрывно стали следить за этим небесным телом, оно заняло бы место Утренней звезды, притом что этого не следовало бы при исключении данного утверждения. Поэтому тезис о тождестве ментального и физического тоже должен относиться к прямо верифицируемым утверждениям. И при невозможности его прямой верификации он может быть отброшен как бессмысленный или ложный.

И если это так, то мы можем лишь еще раз убедиться в том, что этот тезис прямо не верифицируем. Допустим, мы наблюдаем ментальные и физические данности и добавляем тезис об их тождестве. Кажется, что это меняет структуру наших ожиданий: теперь мы можем сделать вывод о том, что они будут жестко скоррелированы. Это действительно так, но такой же вывод следовал бы, если бы мы добавили к наблюдаемым фактам тезис о жесткой корреляции ментального и физического. Из тезиса о тождестве вытекает тезис о жесткой корреляции, но тождество есть нечто большее, чем подобная корреляция. Тождество есть жесткая корреляция и еще что-то. Таким образом, из тезиса о тождестве ментального и физического должна вытекать их жесткая корреляция и еще какие-то наблюдаемые следствия, так же как из тезиса о тождестве Утренней звезды

и Вечерней звезды следует не только то, что они скоррелированы (так, что, к примеру, при бесследном исчезновении одной исчезнет и другая), но и то, что при непрерывном наблюдении Вечерней звезды она займет место Утренней звезды. Но поскольку никаких других наблюдаемых следствий, кроме жесткой корреляции, из тезиса о тождестве ментального и физического не вытекает, этот тезис прямо не верифицируем. Поскольку он тем не менее выглядит осмысленным, приходится признать его ложным. А из его ложности следует, что ментальное реально отлично от физического. Мы получили ответ на наш первый вопрос и можем идти дальше.

3

На очереди вопрос о том, порождает ли мозг сознание. Чтобы разобраться в нем, стоит задуматься о реальных альтернативах положительному ответу на него. Одна из них — о тождестве сознания и мозга — уже отвергнута. Другая альтернатива предполагает, что сознание не порождается мозгом. Когда мы говорим, что сознание порождается мозгом, мы имеем в виду, что сознательные процессы, сопряженные с каким-либо мозгом в нашем мире, не могли бы протекать при отсутствии соответствующей деятельности мозга. А если в нашем мире сознание может существовать при отсутствии подобной деятельности мозга или аналогичных ему материальных структур, то оно не порождается мозгом. То есть этой еще одной альтернативой тезису о порождении сознания мозгом является концепция, допускающая самостоятельное существование сознания (мы выносим за скобки гипотетическое поддержание сознания божественным существом). Самостоятельное существование, согласно традиционной терминологии, — это субстанциальность. Ментальную субстанцию называют душой. Значит, для оценки этой альтернативы мы должны ответить на вопрос, есть ли у нас душа. Рассуждая о субстанциях

вообще и о душе в частности, обычно говорят не только о самостоятельности (если ограничиться этим, то душа будет пониматься в слабом смысле — как самодостаточная совокупность ментальных состояний), но и о том, что субстанция является носителем свойств и состояний, в нашем случае — ментальных состояний, причем состояния мыслятся как что-то множественное, а субстанция — как нечто такое, что объединяет это многообразие состояний.

Заметим, что попытка атаковать тезис о существовании души ссылкой на то, что процессы в мозге явным образом вызывают те или иные ментальные состояния, оказывается недостаточной, и она может быть парирована, к примеру, с помощью такой схемы: мозг воздействует на отличную от него душу, и в результате этого воздействия душа порождает ментальные состояния⁸². Корреляция процессов в мозге и ментальных состояний, таким образом, не может быть приравнена к тезису о порождении мозгом ментальных состояний. Однако если мы все же найдем доводы, показывающие неосновательность допущения души, мыслимой как единый и самодостаточный носитель ментальных состояний, а также доводы, демонстрирующие невозможность самодостаточного существования бессубстратной совокупности ментальных состояний, то мы должны будем признать, что ментальные состояния являются состояниями мозга, а значит, зависят от него и порождаются им.

Идея души имеет давние корни, но в Новое время она получила развитие благодаря метафизическим аргументам Декарта. Но прежде чем оценивать эти аргументы, отметим, что онтологическая позиция субстанциального дуализма, предполагающая допущение физических и нефизических вещей, не является особо привлекательной в наши дни. Большинство философов уверены, что в допущении души нет никакой необходимости. Ментальные явления можно объяснить и без нее. Более того, допущение единой души плохо стыкуется с экспериментально

обнаруженными фактами разделения ментальной жизни в случае, к примеру, рассечения мозолистого тела, соединяющего два полушария головного мозга⁸³. А феноменологически наблюдаемое единство сознания может быть истолковано либо как следствие функционального единства (впрочем, относительного) мозга, либо как следствие наличия в мозге одной-единственной системы мониторинга. Но, главное, субстанциальный дуализм души и тела выглядит весьма неэкономной доктриной. Проще исходить из одной базовой реальности — природы, чем из сосуществования двух типов разнородных сущностей (еще проще отождествлять ментальное и физическое, но этот вариант, как мы видели, неверен).

Можно, правда, утверждать, что в случае, когда самодостаточной мыслится не особая духовная вещь, а сознание как совокупность качественных ментальных состояний, допущение самостоятельности ментального не приведет к усложнению онтологической модели. Однако усложнение все равно произойдет, так как при таком понимании мир окажется не столь единым и интегрированным, как тогда, когда ментальные состояния мыслятся в качестве состояний физических образований, подобных мозгу.

Одним словом, если субстанциальный дуализм — в сильной или слабой версии, т. е. с допущением отдельного от сознания его носителя или всего лишь с признанием самодостаточности сферы ментального, — вообще можно отстаивать, то это можно делать лишь на основании каких-то очень сильных аргументов. За этими аргументами естественно было бы обратиться к Декарту, так как они оказали огромное влияние на многие поколения мыслителей. Главный из них состоит в том, что, поскольку мы можем помыслить бестелесное существование ментального (предположив, к примеру, что окружающая нас физическая реальность — это просто сон, продукт наших фантазий, или иллюзия, вызванная в нас действием могущественного де-

мона), ментальное реально отлично от физического, а значит, существует само по себе⁸⁴.

Сотни авторов отмечали некорректность этого аргумента. В самом деле, из того, что мы можем помыслить себя в бестелесной среде, следует только то, что мы могли бы существовать в такой среде, что сознание могло бы существовать независимо от тела, что у нас могла бы быть душа и т. п. С этим, возможно, и стоит согласиться, если только не забывать, что речь идет всего лишь о логической возможности, т. е. о непротиворечивости этой картины. Похоже, правда, что сам Декарт не имел права делать даже это утверждение, т. е. не имел права говорить, что мы могли бы существовать в полностью бестелесной среде: он полагал, что мы можем демонстративно доказать существование физической реальности, а то, что доказуемо подобным образом, таково, что его отсутствие нельзя отчетливо помыслить, и если это так, то он не мог утверждать, что мы можем отчетливо мыслить наше внефизическое существование (по крайней мере если мы рассматриваем себя в конкретности своих убеждений⁸⁵), а значит, и считать его логически возможным.

Это, впрочем, скорее, историческая деталь. Если отрицать возможность строгого доказательства существования физического мира (для чего есть все основания), то наше бестелесное существование, т. е. существование без какой-либо физической реальности, окажется отчетливо мыслимым и, соответственно, логически возможным. Но это, еще раз подчеркну, мало что дает в плане понимания фактического положения дел. Хотя наше сознание могло бы и не быть продуктом мозга, возможно, что в действительности оно таково.

Позднейшие дискуссии мало что прибавили к декартовским аргументам. Самостоятельность ментального пытались доказывать либо апелляциями к единству сознания, которое было бы невозможно, если бы оно было продуктом мозга, рассматривающегося в качестве составной, сложной

вещи, — но я уже отмечал, что это едва ли так, либо отсылками к тождеству Я, несовместимому, как утверждалось, с постоянными изменениями организма. Но и это малоубедительно, так как далеко не очевидно, что все системы мозга взрослого, осознающего свое тождество человека находятся в состоянии глубоких структурных изменений, скорее уж наоборот, да и само это тождество личности, как мы теперь знаем, весьма условно⁸⁶ (для осмысления вопроса о тождестве личности можно прибегнуть к простой аналогии: будем ли мы считать тождественным некий предмет, скажем, пластилиновый кубик, после того как мы превратили его в бесформенную массу? С одной стороны, нет, с другой — да в той мере, в какой он сделан из того же пластилина; так же и с личностью: при сильных изменениях характера мы, с одной стороны, можем сказать, что стали другими, с другой — что остались теми же в той мере, в какой наше нынешнее существование продолжает прежний поток сознания; но тождество нашей личности в этом случае не более содержательно, чем тождество пластилиновой массы в том примере). Неудивительно, что субстанциальный дуализм не пользуется сейчас большим авторитетом. Тем не менее нельзя исключить, что аргументативные ресурсы этой доктрины еще не исчерпаны. Нельзя исключить, что кто-то смог бы выдвинуть какой-то новый аргумент в пользу существования души. Более того, недавно новый аргумент такого рода был действительно предложен. Его изобрел оксфордский философ Ричард Суинберн⁸⁷, и поскольку этот аргумент еще не был отсеян самим временем, мы должны внимательно рассмотреть его.

Суинберн предлагает нам исходить из того, что наша личность является порождением мозга, и надеется показать противоречивость этого допущения. Дело в том, что оно, с его точки зрения, не позволяет ответить на вопрос, что случится с нами после серьезных изменений в наших мозгах, к примеру после хирургической операции, в ходе которой у нас будет удалена какая-то часть мозга. Между

тем с нами что-то должно случиться. Мы должны либо выжить, либо не выжить. Одно из следующих утверждений должно быть истинным: «я выживу» или «я не выживу». Если одно из них будет истинным, то что-то будет делать его истинным. Но этим «что-то» не может быть состояние моего мозга. Как бы хорошо мы ни были осведомлены о нем, мы останемся в неведении относительно того, выжил я или нет. Не могут свидетельствовать об этом и ментальные состояния. Можно представить, что человек после операции будет обладать ментальными состояниями, очень похожими на те, что были у меня ранее, но при этом не быть мной (можно ведь представить разных людей с одинаковыми ментальными состояниями). Таким образом, если данный мозг и данные ментальные состояния совместимы как с тезисом, что я выжил, так и с тезисом, что я не выжил, и при этом один из этих тезисов должен быть истинным, то истинным его делает что-то другое. Этим другим может быть только духовная субстанция, душа, являющаяся основой и объединяющим началом нашей ментальной жизни. Если душа остается связанной с мозгом, то я выжил, если нет — то нет.

Этот аргумент по-своему привлекателен, но насколько он хорош? Кажется, что в нем есть какая-то глубина, но не вызвано ли это ощущение тем, что в нем используется множество весьма неясных понятий? Впрочем, для его критики не обязательно детально прояснять все эти понятия. Достаточно заметить, что его ключевым моментом, по-видимому, является утверждение, что знания о мозге не может быть достаточно для заключения, выжил я или нет. Но разве это так? Суинберн приводит пример с разделением двух полушарий. Одно уходит в одно тело, другое — в другое. Куда ухажу я? Выживу я вообще или нет, и если да, то в каком теле я буду? Кажется, что на эти вопросы все же можно более или менее внятно ответить, опираясь на имеющиеся у нас знания о мозге. Если признать, что чувство Я скоррелировано с системой мониторинга, свя-

занной с лингвистическими модулями, которые обычно находятся в левом полушарии (для подобного допущения имеются не только экспериментальные поводы⁸⁸, но, как мы увидим позже, и достаточно весомые концептуальные основания), то можно уверенно говорить, что я останусь с левым полушарием.

Интересно, что Суинберн не отрицает, что в некоторых случаях знания о мозге может быть достаточно для заключения о том, что произойдет со мной⁸⁹. Но он считает, что всегда можно представить такие операции, проделываемые с мозгом, после которых мы не сможем ответить на этот вопрос. Но почему он делает такой вывод? Ведь если в некоторых случаях знания о мозге может быть достаточно для заключения о том, выживу я или нет и где именно я окажусь, то почему мы не можем допустить, что этого знания будет достаточно и во всех случаях? Чтобы отвергнуть это предположение, Суинберн должен был бы располагать доскональными сведениями о механизмах, скоррелированных с феноменом Я, и показать, что реализующие эти механизмы нейронные структуры можно расщепить так, что невозможно будет определить, что произошло с Я. Но пока он не располагает таким знанием, он не может говорить об этом. В конце концов, не все физические объекты можно разделить пополам. И даже если бы эти структуры можно было идеально расщепить, не исключено, что знание о механизмах, связанных с чувством Я, позволило бы сказать, что разделение этих структур неизбежно привело бы к уничтожению Я или, к примеру, к раздвоению Я.

Одним словом, аргумент Суинберна основан на излишне сильном допущении, неявно предполагающем то, что он собирается доказать, а именно предполагающем большую независимость ментальной жизни от мозга, чем та, о которой свидетельствуют имеющиеся у нас опытные данные. Соответственно, этот аргумент не может поколебать доводов, склоняющих нас к заключению о том, что сознание можно рассматривать как продукт мозга.

4

Итак, представление о том, что ментальная жизнь порождается мозгом, хорошо сочетается как с опытными данными, так и с требованиями онтологической простоты, диктуемыми нашими когнитивными способностями. Ясно, однако, что нам еще предстоит уточнить природу этого порождения. Означает ли, к примеру, в нашем случае слово «порождение» каузальную зависимость? На этот вопрос мы сейчас и попробуем ответить.

Задумаемся вначале о том, есть ли и впрямь какая-то необходимость в признании всякого порождения разновидностью каузального отношения. Возможно, что в каком-то смысле это и могло бы быть так, но если говорить об этом в широком смысле, т. е. задавать вопрос о том, является ли всякое порождающее начало A , порождающее некое B , причиной B , то уже обыденный опыт подсказывает отрицательный ответ на этот вопрос. Так, ребенок в буквальном смысле порождается матерью, но мать не является единственной причиной его рождения — для этого по меньшей мере требуется и участие отца.

Суть в том, что если порождающее начало — причина, то точное воспроизведение этого порождающего начала должно, как мы знаем, с необходимостью продуцировать порождаемое. Между тем ранее мы видели, что отношение между качественными ментальными состояниями (которые я также иногда именую «ментальными данностями») и мозгом является отношением такого рода, что точное воспроизведение мозга как физического объекта не обязательно сопровождаться воспроизведением тех же самых ментальных состояний. Одинаковые мозги могут и не быть (не только в логическом смысле, но и сообразно законам природы) носителями одинаковых ментальных состояний. И это означает, что мозг, существующий в некий момент времени t_1 , не может быть назван единственной причиной существующих в следующий момент t_2 ментальных

состояний, связанных с этим мозгом (ведь различие воспоминаний и других ментальных состояний, связанных с двумя совершенно одинаковыми мозгами, которое могло быть в момент t_1 , не исчезнет в этот следующий момент времени — значит, за это различие отвечает не только мозг в том состоянии, в каком он был в момент времени t_1). Если бы всякое порождение было каузальным отношением, то мы вынуждены были бы констатировать, что пришли к противоречию: мы допустили, что мозг порождает ментальные состояния, и одновременно признали, что это не так.

Однако, поскольку мы уже знаем, что не всякое порождение является каузальным отношением между порождающим и порождаемым, отсутствие локальной жесткой корреляции ментальных состояний и мозга не препятствует порождению мозгом состояний такого рода. Другое дело, что мы должны уточнить, какие дополнительные физические факторы участвуют в этом порождении. Но прежде чем сделать это, надо обдумать вопрос о том, можем ли мы вообще надеяться на их определение. Ведь если одинаковые мозги могут быть реально связаны с разными ментальными состояниями, то может возникнуть ощущение некоей аномальности ментального. А признание аномальности, т. е. отсутствия законосообразной связи между ментальными состояниями и их физическими основами, может закрыть возможность объяснения порождающих эти ментальные состояния физических механизмов.

Это замечание могло бы быть очень серьезным, если бы можно было доказать отсутствие не только локальной супервентности ментального на физическом (т. е. в нашем случае такого положения дел, при котором точное воспроизведение мозга гарантирует воспроизведение ментальных состояний), но и глобальной супервентности между ними. Глобальная естественная супервентность между ментальным и физическим имеется тогда, когда точное воспроизведение всего физического универсума гарантирует точное воспроизведение всех ментальных данностей,

связанных с ним (я говорю о данностях, а не о свойствах, так как со свойствами все не так ясно⁹⁰; неверно также утверждать, что в случае точного повторения совокупного состояния мира совокупность истинных высказываний о нем будет совпадать с совокупностью истинных высказываний о первом таком состоянии — в частности, о нем можно будет сказать как о повторенном, а о первом нет; все это, однако, не имеет отношения к рассматриваемым нами аспектам). Нетрудно убедиться, что отрицание локальной супервертности ментального на физическом не противоречит допущению глобальной супервертности. Противоречие возникало бы тогда, когда некий физический объект мог бы быть не связан с указанными ментальными компонентами в точно таком же материальном мире. Но принцип глобальной супервертности не отрицает возможности существования одинаковых физических объектов с разными ментальными состояниями в разных мирах с одинаковыми законами природы. Более того, а возможно и вследствие этого, он не исключает существования таких объектов и в одном мире: скажем, в нашем мире у меня мог бы быть физический двойник, обладающий другими ментальными состояниями. Все, что он исключает, — так это то, что если бы этот актуальный двойник не обладал теми ментальными состояниями, которыми он сейчас обладает, а имел другие, то мир, в котором он существовал бы, физически не отличался бы от нашего мира.

Итак, из факта отсутствия локальной супервертности между ментальным и физическим еще не следует отсутствие законосообразных отношений между ментальными данностями и их физическими основами. Но чтобы убедиться в существовании таких отношений, мы должны были бы найти доводы в пользу реальности глобальной супервертности ментального на физическом.

Посмотрим, как можно решить эту задачу. Представим, что в нашем мире нет глобальной супервертности ментального на физическом. Мы уже знаем, что ментальные со-

стояния скоррелированы с поведением, с одной стороны, и с прошлыми физическими состояниями мира — с другой. Поэтому мир без глобальной супервентности ментального на физическом должен был бы быть таким, что он мог бы приходить к своему наличному состоянию, включающему физические данности и мои приватные данности, разными путями и по-разному меняться в будущем. Ведь существование в нем непосредственно не данных мне в опыте ментальных состояний других людей, которые могли бы быть самыми разнообразными при одном и том же физическом составе этого мира, не могло бы не сопровождаться изменениями в его будущем развитии и в его истории в силу установленной выше корреляции приватных ментальных состояний и человеческого поведения. Между тем принцип соответствия прошлого и будущего, обсуждавшийся в предыдущих главах, предписывает нам веру в то, что доступный в непосредственном опыте мир может приходить к своему наличному состоянию и развиваться во времени одним-единственным способом. Значит, мы действительно должны принимать тезис о глобальной супервентности ментального на физическом.

5

Этот важный вывод позволяет прояснить ряд динамических аспектов сознания, связанных с характером его взаимодействий с физической реальностью. Но начать это прояснение лучше с вопроса, которого мы пока не касались, но который должен быть рассмотрен для получения полной картины онтологического статуса ментального. Речь идет о проблеме ментальной каузальности в аспекте влияния одних ментальных состояний или событий на другие. Могут ли одни ментальные события быть причинами других? К примеру, могу ли я внутренним усилием каузально порождать какие-то идеи? Говоря на эту тему, мы должны

исключать возможность того, что одни ментальные события являются полными причинами других: их действие в любом случае предполагает наличие фоновых физических факторов. Поэтому нас интересует, могут ли некие ментальные события считаться необходимыми компонентами комплексных причин других ментальных событий.

Чтобы ответить на вопрос, должны ли мы считать, что одни ментальные события могут входить в состав причин других ментальных событий, сформулируем его по-другому: обязаны ли мы полагать, что все ментальные события должны иметь физические причины? Может показаться, что это действительно так. Допустим, что некое ментальное событие C , свершившееся в какой-то момент времени, рассматривается нами как не имеющее физической причины. Поскольку причина события C — это такое событие A , повторение которого всегда сопровождается повторением C , то в таком случае мы должны были бы верить, что точное воспроизведение физического мира в момент времени, предшествовавший этому событию, может и не приводить к его свершению. Однако из только что принятого нами тезиса о глобальной супервентности ментального на физическом следует, что воспроизведение физического аспекта мира должно сопровождаться и воспроизведением его ментального аспекта. Поэтому воспроизведенный мир ничем не отличается от того мира, в котором произошло рассматриваемое нами ментальное событие. И из принципа соответствия прошлого и будущего опыта вытекает, что следующее состояние этого мира не должно отличаться от того, что следовало за ним в прошлом. Поэтому мы не можем верить, что точное воспроизведение физического состояния мира, предшествовавшего ментальному событию C , может и не приводить к его свершению. Но следует ли из этого, что у всех ментальных событий мы должны признавать физические причины?

Казалось бы, да, но тут есть одна тонкость. Ментальные события, о причинах которых мы говорим, могут быть да-

ны только с позиции первого лица. Поэтому и рассуждать о них можно только с позиции первого лица. Но, рассуждая с этой позиции, мы не можем игнорировать данности нам и других ментальных событий, в том числе тех, которые претендуют на роль причин. Поэтому, доказывая, что точное воспроизведение физического состояния мира, предшествовавшего в прошлом ментальному событию C , с необходимостью вызывает веру в то, что это событие вновь произойдет, мы не можем отвлекаться от того, что при таком воспроизведении воспроизводится и ментальное событие M , предшествовавшее свершению события C . Если бы речь шла о причинах физических событий, то мы могли бы отвлечься от ментального, так как физические события публичны и, если их причины не даны в публичном опыте, они вообще не даны кому-то, хотя, согласно принципу причинности, они должны быть даны всем. Но ментальные события приватны, и их причины могут включать приватные компоненты. Таким образом, хотя у любого ментального события C мы и в самом деле обязаны признавать такие его физические antecedенты F , наличие которых достаточно для его свершения, мы не можем игнорировать и его ментальные antecedенты M , также достаточные для его свершения вкупе с другими факторами. Поскольку компоненты F , скоррелированные с M , в отличие от M не могут быть только локальными (это означало бы признание локальной супервентности ментального на физическом) и поскольку мы не должны без серьезных оснований допускать нелокальную причинность, то мы вправе объявлять производящей причиной C именно ментальное событие M , воспроизводимое при воспроизведении прошлого физического состояния мира, оставляя за нелокальными физическими компонентами F роль чистых коррелятов события C .

Этот вывод заставляет уточнить наше определение причины, а также указать еще один смысл важного в данном контексте понятия коррелята. Причиной опытного собы-

тия C следует называть такое темпорально непосредственно смежное с ним и опытно данное событие A , наличия которого достаточно для свершения C при отсутствии другого темпорально смежного, локального достаточного события $A1$, также доступного в непосредственном опыте (в обоих случаях речь, конечно, идет о минимально достаточных событиях). При несоблюдении этого условия событие A превращается в коррелят. Так что, хотя у любого ментального события есть какие-то физические корреляты, в качестве его причин могут представляться и собственно ментальные события. Сознание, таким образом, все же может наделяться нами каузальной эффективностью. Оно может считаться каузально эффективным по отношению к самому ментальному, к самому себе, хотя по отношению к физическому оно, как мы знаем, обладает лишь каузальной релевантностью.

К теме каузальной релевантности сознания мы еще вернемся, пока же напомним, что важнейшим следствием вывода о глобальной супервентности ментального на физическом является то, что он дает нам полное право говорить о существовании законосообразных отношений между ними. И теперь мы можем более детально обсудить возможные механизмы порождения ментального физическим. Но сделать лучше это в несколько этапов.

6

Прежде всего, проведем различие между ментальными актами и ментальными содержаниями этих актов, такими как ментальные образы. Приватные ментальные акты — воображения, желания и т. п. могут рассматриваться в качестве необходимых условий существования ментальных содержаний, хотя некоторые из них, такие как ощущения, могут иметь в качестве своего содержания и физические данности. Эти акты, естественно, связаны с деятельностью мозга, и не видно оснований отрицать, что эта связь имеет

жесткий характер. Это наводит на мысль об их каузальном порождении мозгом. То есть можно было бы допустить, что мозг каузальным способом создает особое приватное измерение нашего существования. Словосочетание «приватное измерение» используется здесь не в буквальном смысле, а, скорее, как метафора за отсутствием лучших выражений. Я и дальше буду употреблять ее.

Это приватное измерение заполняется в основном качественным содержанием. И вот в этом отношении, т. е. в отношении того, как именно оно заполняется, мозг точно не играет каузальной роли. Если бы он играл ее, то одинаковые нейронные процессы, протекающие в мозгах, порождали бы одинаковые ментальные контенты, а это, как мы знаем, не так. Соответственно, то или иное наполнение нашего приватного резервуара зависит не только от процессов, протекающих в данный момент в мозге, но и от его содержимого в предшествующий момент времени, а в конечном счете — от особенностей нашего окружения и нашей истории, как уже доказывалось ранее⁹¹.

Но мы еще не выяснили, какие общие физические характеристики мозга ответственны за возникновение в нем упомянутого приватного измерения. Однако прежде чем взяться за рассмотрение этой задачи (которую можно надеяться решить лишь в общем плане, поскольку конкретные детали могут быть установлены только в результате эмпирических исследований), имеет смысл уточнить динамику взаимодействия ментальных состояний и нейронных процессов в мозге, взглянув на наш предмет с другой стороны, а именно со стороны возможного влияния ментальных состояний на нейронные процессы, ответственные за генерацию того или иного поведения.

Иначе говоря, мы должны сейчас коснуться еще одного вопроса, позволяющего уточнить онтологический статус сознания и продвинуться в решении проблемы «сознание — тело», — вопроса о влиянии сознания на поведение. Мы именно коснемся его, так как уже детально обсуждали

разные его аспекты. Собственно, сейчас нужно лишь суммировать полученные результаты.

Итак, мы знаем, что если рассматривать мозг и связанные с ним ментальные состояния, в совокупности образующие то, что называется «сознанием», как локальную систему, то мы имеем право на предположение, что эти состояния непосредственно влияют на поведение. Мы имеем право на такое предположение в силу двух обстоятельств: корреляции ментальных состояний и поведения, с одной стороны, и отсутствия локальной супервентности ментального на физическом — с другой. Совмещение этих моментов приводит к тезису, что поведение не может объясняться исключительно ссылками на физическое состояние мозга. Ведь поскольку один и тот же мозг может быть носителем разных наборов ментальных данностей и, в силу их корреляции с поведением, генерировать разное поведение, то эти поведенческие различия должны быть связаны именно с различием ментальных состояний. Это и означает, что мы можем допускать воздействие ментальных состояний на нейронные процессы, ответственные за продуцирование того или иного поведения, и признавать истинность интеракционистской позиции.

Между тем мы видели, что каузальная вера требует от нас признания того, что любые физические события имеют физические причины. Поскольку мы не можем допускать существования полных физических причин поведения в мозге, мы должны допускать, что на поведение воздействуют нелокальные физические факторы. В таком случае — т. е. если мы признаем, что поведение в конечном счете объясняется физическими причинами, — оказывается, что мы все-таки не можем говорить о прямом влиянии ментальных состояний на поведение, об интеракционизме в буквальном смысле. Чтобы говорить об интеракционизме, мы должны оставаться в рамках локального рассмотрения материальной системы, продуцирующей поведение. Логично поэтому назвать рассматриваемую схему влияния

сознания на поведение «локальным интеракционизмом». Локальный интеракционизм не отрицает существования полных физических причин у любых физических событий. Иными словами, он не противоречит принципу каузальной замкнутости физического, который является естественным результатом действия каузальной веры.

Не отвергая каузальную замкнутость физического, локальный интеракционизм может обезопасить себя от некоторых проблем, традиционно связываемых с интеракционизмом. Обычный интеракционизм ведет к отрицанию каузальной замкнутости физического, и некоторые считают, что это идет вразрез с требованиями экспериментальных наук о природе⁹², исходящих, как утверждается, из того, что физические явления должны получать физические объяснения. Поскольку в наши дни трудно не относиться к наукам всерьез⁹³, интеракционизм может показаться заведомо бесперспективной позицией. Локальный интеракционизм, как мы видим, избегает критики такого рода.

Другой упрек традиционному интеракционизму состоит в том, что, провозглашая прямое влияние сознания на поведение, допуская реальность ментальной каузальности, он никак не поясняет механизмы такого влияния. Можно возразить, что предельные механизмы влияний одних вещей на другие не раскрывают и естественные науки, но в них хотя бы идет речь об однородных явлениях. Здесь же мы имеем дело с совершенно разными вещами. Локальный интеракционизм свободен и от этой трудности. Ведь тут признается, что подлинные причины поведения имеют физическую природу.

Особенно важно подчеркнуть при этом, что локальный интеракционизм не может быть приравнен к некоему глобальному эпифеноменализму. Хотя при рассмотрении поведения в глобальном плане и выясняется, что ментальные состояния не оказывают прямого влияния на поведение и поэтому лишены каузальной эффективности, они тем не менее сохраняют каузальную релевантность, буду-

чи необходимыми онтологическими условиями реализации нелокальной физической причинности. Признание каузальной релевантности, или значимости, качественных ментальных состояний связано с нашим убеждением, что физические события должны иметь локальные объяснения. Таким образом, допущение нелокальных физических причин событий оказывается возможным лишь в том случае, если они дублируются какими-то локальными, пусть и нефизическими, факторами. Однако это дублирование не должно рассматриваться как типичный случай сверхдетерминации. При таком рассмотрении можно было бы сделать вывод, что нелокальные физические причины производили бы свое действие и при отсутствии соответствующих ментальных состояний. А мы только что отметили, что это не так. Поэтому ментальные состояния надо трактовать именно как необходимые условия реализации нелокальной физической причинности.

Говоря о том, что ментальное оказывается необходимым онтологическим условием реализации нелокальной физической причинности, надо подчеркнуть, что это необходимое условие не является каким-то независимым каузальным фактором. В противном случае физические факторы не были бы достаточными условиями, т. е. причинами, того или иного поведения. Но, поскольку ментальное в глобальном плане супервентно на физическом, оно действительно не может рассматриваться как независимый каузальный фактор, и его наличие не лишает физические факторы качества достаточности.

Уточняя же, что ментальное является не просто необходимым условием реализации нелокальной физической причинности, а именно необходимым онтологическим условием такой реализации, я хочу этим отличить данное условие от формального необходимого условия. Ведь даже эпифеноменалист может сказать, что эпифеномены являются необходимыми условиями порождения теми нейронными процессами, которые их продуцируют, того или иного по-

ведения: если бы их не было, не было бы и продуцирующих их нейронных процессов, а значит, и порождения ими поведения. Отличие этой позиции от нашего случая состоит в том, что эпифеноменалист должен признавать, что если бы данные нейронные процессы не продуцировали ментальные эпифеномены, они все равно порождали бы соответствующее поведение. Иными словами, эпифеноменалист должен утверждать, что в возможном мире⁹⁴, отличающемся от актуального мира только тем, что физическое в нем не порождает ментальное, поведение людей осталось бы прежним. В нашем же случае этого сказать нельзя. Необходимая связь ментальных состояний и поведения имеет более глубокий характер. На это обстоятельство и указывает характеристика ментального как необходимого онтологического условия реализации нелокальной физической причинности.

Сила этих выводов зависит от степени нашей уверенности в том, что события в локальных материальных системах объясняются локальными факторами. И хотя мы знаем, что это убеждение имеет свой источник в опыте, попытка отрицать его значимость в случае человеческого поведения приводит, как было показано ранее, лишь к восстановлению его исходного статуса.

Итак, можно констатировать, что идея локального интеракционизма является естественным продуктом наших базовых убеждений. Напомним лишь, что такая трактовка локального интеракционизма необходимым образом связана с феноменалистическим характером нашего рассмотрения проблемы «сознание — тело» и других онтологических вопросов. Мы не можем знать, как обстоит дело в действительности. Возможно, мир устроен так, что в нем есть и нелокальные причинные ряды. Не исключено, что ментальные состояния и в самом деле эпифеноменальны и т. д. Мы не знаем этого. Все, что можно утверждать, — так это то, что если мы следуем нашим естественным убеждениям, рисуящим нам такой образ мира, в который мы

не можем не поверить, и если мы последовательны в этом, т. е. если мы в достаточной мере проясняем, что именно предписывают нам эти естественные убеждения, онтологические установки, то, размышляя об отношении ментального и физического, мы не можем не прийти к локальному интеракционизму.

7

И теперь мы можем вернуться к вопросу о механизмах порождения мозгом сознания, точнее, того его аспекта, который мы назвали его приватным измерением. Вопрос о механизмах порождения мозгом сознания иногда рассматривается в контексте уже упоминавшейся «трудной проблемы сознания». И надо подчеркнуть, что методы концептуального анализа не позволяют дать исчерпывающий ответ на этот вопрос. Тем не менее они позволяют очертить принципиальную схему такого рода механизмов. Эта схема прямо вытекает из того, что было сказано выше о взаимодействии ментального и физического. А именно, мы можем утверждать, что приватное измерение, в котором располагаются наши качественные ментальные данности, должно порождаться такими локальными материальными системами, физических ресурсов которых недостаточно для продуцирования однозначного ряда их изменений. Иными словами, мы должны верить, что при наличии каузального дефицита или каузальной неопределенности в таких локальных макросистемах (нас интересуют только они, так как только относительно них у нас есть эмпирические основания допускать истинность принципа автономности событийный рядов и наделять их квалиа), т. е. при невозможности исходя из одних лишь физических параметров этих систем однозначно предсказывать их изменения, они порождают приватное измерение, где реализуется сознание.

Заметим, что нарисованная картина заставляет нас вернуться к высказанному выше предположению о том,

что приватное измерение каузально создается мозгом. Это предположение выглядело вполне естественным, но теперь мы можем увидеть, что оно нуждается в корректировке. В самом деле, предположим, что мы убеждены, что мозг каузально создает приватное измерение. Каузальное отношение предполагает предшествование причины действию. Представим теперь, что в некий момент времени появляется физическая система, обладающая параметрами, достаточными для возникновения в ней приватного измерения. В этот момент времени она, однако, еще не обладает приватными состояниями, так как действие отстает от причины. Поскольку, однако, приватные состояния требуются для реализации нелокальной физической причинности и поскольку локальных физических факторов, присутствующих в этой системе, по определению недостаточно для продуцирования строго определенного ряда ее изменений, то ее физическое состояние в следующий момент времени должно возникать без причины, что запрещается каузальной верой. Соответственно, хотя мы, похоже, можем говорить о локальной супервентности ментальных актов (совокупность которых составляет то, что мы называем приватным измерением) на мозге — но, еще раз напомним, не их содержательного аспекта (отрицая ее, мы могли бы прийти к выводу, что точное физическое воспроизведение, к примеру, моего мозга могло бы вообще не сопровождаться приватными состояниями, что, согласно приведенному доводу, ведет к противоречию), мы не должны трактовать ее в смысле каузальной зависимости. Порождение мозгом приватного измерения, тезис о котором принципиально важен для обоснования локальности сознания, лучше описывать в терминах конституирования. Мозг и другие каузально неопределенные (в локальном физическом плане) макросистемы конституируют приватное измерение (т. е. развертывают его одновременно с собственным возникновением), а не каузально порождают его.

8

Вопрос о том, как именно могла бы выглядеть каузальная неопределенность материальных макросистем, выходит за пределы возможностей философского анализа. И заполнять эти пустоты спекуляциями не имеет смысла. Лучше посмотреть, можно ли прояснить главную часть «трудной проблемы» и ответить на вопрос о том, почему вообще существует сознание, почему мы не зомби. Философские зомби — это существа, биологически и поведенчески неотличимые от людей, но лишённые сознания, внутреннего мира квалиа. Мы не верим в существование зомби, но можем задаться вопросом, почему мы не таковы. Заметим, правда, что не все подобные вопросы представляют реальный интерес. Иногда говорят, что вопрос «почему существует сознание?» похож на вопросы «почему существует время?», «почему существует энергия?» и т. п. А эти вопросы едва ли можно причислить к разряду по-настоящему реальных проблем. Ведь в них идет речь о каких-то фундаментальных данностях, из которых мы просто исходим в своих построениях, скажем, физической картины мира. Из чего-то мы в любом случае должны исходить, и задавать вопрос «почему?» имеет смысл лишь тогда, когда речь идет о каких-то производных, а не о фундаментальных явлениях.

Некоторые философы и в самом деле считают, что сознание тоже должно рассматриваться как что-то фундаментальное⁹⁵. Но мы видели, что для такого мнения нет серьезных оснований. Соответственно, вопрос «почему существует сознание?» — вполне законный вопрос. Особая острота этого вопроса связана с тем, что, как кажется многим, сознание является чем-то, без чего в принципе можно было бы обойтись. Если человеческое поведение и правда могло бы порождаться исключительно физическими причинами, то само существование сознания было бы совершенно загадочным и действительно заслуживающим

именования «трудная проблема». Между тем мы уже знаем, что человеческое поведение не может продуцироваться исключительно физическими причинами, поскольку само действие таких причин было бы невозможным без квалиа. И понимание этого обстоятельства открывает путь к определенному ответу на вопрос о том, почему мы не зомби.

Еще раз задумаемся над этим вопросом: почему функционирование мозга, порождающего человеческое поведение, сопровождается сознанием, субъективным опытом? Ответ состоит в том, что подобное функционирование мозга сопровождается субъективным опытом именно потому, что без этого субъективного опыта, без квалиа, он не мог бы породить то поведение, которое он фактически порождает. И это не просто гипотеза, мы уже показали это. Так и решается «глубочайшая» часть⁹⁶ «трудной проблемы». Краткость данного ответа, конечно же, не означает простоты вопроса. Ведь этот ответ был бы невозможен без всех предшествовавших ему изысканий.

На все это можно, правда, возразить — и изобретатель «трудной проблемы сознания» Д. Чалмерс наверняка сделал бы это, — что по-прежнему мыслима ситуация, когда сугубо телесные сущности, неотличимые в материальном плане от мозгов (и людей с ними), порождали бы точно такое же поведение, что и мозги, сопряженные с субъективным опытом. И если эта ситуация действительно мыслима, то можно подумать, что трудная проблема сознания воспроизводится на новом уровне: почему мы не такие существа, которые вели бы себя так же, как мы, но при отсутствии сознания?

Тонкость, однако, в том, что физический зомбийный мир, мыслимый в этом сценарии, будет отличаться по ряду параметров от нашего мира. В самом деле, представим, что в этом мире мы продублировали наш физический универсум в том плане, что поведение моего зомбийного двойника будет неотличимо от моего. Но мы уже знаем, что в принципе я мог бы вести себя иначе, будучи таким же физиче-

ски, — благодаря наличию у меня качественных ментальных состояний. Или, другими словами, реально возможна ситуация, когда мой физический близнец в нашем мире ведет себя по-другому в силу наличия у него отличных от моих ментальных состояний. У этого близнеца тоже есть двойник в зомбийном мире. И он тоже ведет себя не так, как веду себя я. Все это прекрасно, но теперь подумаем вот о чем: получается, что в этом зомбийном мире два совершенно одинаковых существа в одинаковом окружении могут вести себя по-разному. В нашем мире дело обстоит иначе: я и мой близнец отличаемся своими ментальными состояниями, и поэтому здесь нельзя говорить о ситуации, когда два одинаковых объекта производят разные действия. Таким образом, наш мир действительно отличается от зомбийного мира своим каузальным устройством.

Итак, зомбийный мир, совпадающий с нашим по своей каузальной конфигурации, немислим. Основное отличие в том, что — поскольку мы признаем, что различное поведение зомбийных двойников имеет физические причины при одинаковости их самих и их непосредственного окружения и объясняется различием их нелокальных физических контекстов, — в таком мире допускается локально не опосредованная нелокальная причинность, тогда как в нашем мире она недопустима. Поскольку сознание как раз и позволяет локально опосредовать нелокальную причинность, вопрос «почему существует сознание?» превращается в вопрос «почему в нашем мире события могут объясняться локальными факторами?», «почему событийные ряды автономны?». Но этот вопрос уже выходит за пределы философии сознания. Более того, он сходен с упомянутыми вопросами о времени и энергии, актуальность которых вызывает сомнения в том числе и в онтологии. Так мы и избавляемся от «трудной проблемы» в той ее вариации, которая остается при предложенном выше решении, связанном с локальным интеракционизмом.

9

В вопросе «почему существует сознание?» можно расслышать не только вопрос, почему функционирование мозга, продуцирующего специфически человеческое поведение, сопровождается субъективным опытом, но и другой вопрос: почему вообще возникло сознание? Чтобы придать ему реальный характер, надо уточнить, что речь идет, скорее, не о возникновении существ, обладающих квалиа, как таковом — потому что такое возникновение могло быть просто результатом стечения обстоятельств (как и появление многих других биологических черт и признаков), — а о том, почему эта черта закрепились в ходе эволюции, а не исчезла вскоре после ее случайного появления.

На этот вопрос тоже можно поискать ответ. Мы знаем, что наличие качественных состояний позволяет организмам учитывать свою индивидуальную историю, отображаемую в их субъективных воспоминаниях. Это позволяет им вести себя более разнообразно, чем они вели бы себя, если бы они были лишены состояний такого рода. А более разнообразное поведение в целом лучше способствует выживанию и является чем-то весьма полезным в эволюционном смысле. Это ясно уже из общих соображений, но для большей наглядности проиллюстрируем этот тезис простым мысленным экспериментом.

Представим, что в двух совершенно одинаковых природных нишах существуют две группы существ: по пять в каждой группе, причем для поддержания рода и восстановления численности популяции было бы достаточно и трех (мы берем нормальную ситуацию, при которой численность популяции заметно превышает численность, минимально необходимую для ее существования, — в ином случае популяции имеют мало шансов на сохранение). Существа первой группы в момент времени t_1 полностью идентичны друг другу, хотя они пришли к своим нынешним идентичным состояниям разными путями. При этом

у них нет никакого внутреннего мира. Существа второй группы тоже идентичны друг другу в t_1 в физическом плане, хотя у них тоже была разная история. Но у них есть внутренний мир воспоминаний и других качественных состояний, который, как мы уже знаем, будет влиять на их поведение. Допустим также, что на всех существ из первой группы в момент времени t_1 оказывается одинаковое воздействие. Одинаковое воздействие оказывается и на всех существ второй группы. В этих условиях все существа первой группы будут вести себя одинаково, а вот существа второй группы — по-разному. Существа первой группы будут генерировать поведение A , а существа второй группы — A , B , C , D , E . Наконец, предположим, что в этих природных нишах в момент времени t_2 , на который приходится продуцируемое нашими существами поведение, с равной вероятностью может произойти одно из пяти изменений, приводящих к тому, что одно из перечисленных действий — A , B , C , D или E — окажется губительным для этих существ. Мы видим, что в такой ситуации у популяции существ, обладающих субъективным опытом, стопроцентные шансы на выживание, тогда как у существ, лишенных его, они равны 80 процентам. Значит, при прочих равных условиях наличие сознания *может* давать эволюционное преимущество в изменчивой среде. Сознание — это не случайно закрепившаяся аномалия, а такое качество, которое может реально способствовать выживанию каких-то популяций и служить залогом их биологического успеха в мире.

10

Мы рассмотрели все основные концептуальные вопросы, составляющие проблему «сознание — тело», и увидели, что методика феноменологического анализа, используемая в этой книге, позволяет решать их в позитивном ключе. Решение каждого из них продвигало нас в понимании природы ментального, а решение всех их дает нам

достаточно полную картину того, каким именно онтологическим статусом обладает этот аспект реальности.

Сказанное, впрочем, не означает, что все задачи уже решены. Скорее, мы лишь создали фундамент, на котором можно выстраивать новые уточняющие конструкции. Необходимость в одном из таких уточнений особенно велика. Речь идет о следующей проблеме. Обсуждая вопрос об онтологическом статусе ментального и об отношении сознания и тела, мы исходили из такого понимания сознания, при котором оно трактовалось как совокупность частных данностей, или квалиа. И мы рассматривали вопросы, являются ли квалиа физическими (нет), порождает ли мозг квалиа (он конституирует частное измерение, где размещены квалиа), есть ли квалиа нечто локально супервентное на мозге (нет, но качественное глобально супервентно на физическом), влияют ли они друг на друга (да, в смысле каузальной эффективности) и на поведение (да, в смысле каузальной релевантности), а также вопросы о том, как мозг порождает квалиа и почему они существуют (они необходимы при функционировании мозга и имеют важное адаптивное значение).

Между тем обыденное употребление слова «сознание» трактует его как состояние, противоположное бессознательному, примерами которого может быть сон без сновидений и другие подобные явления. И возникает естественный вопрос: как связана трактовка сознания как совокупности квалиа и трактовка сознания как состояния, в котором мы «приходим в себя»? Первой реакцией на этот вопрос может быть утверждение, что это две разные трактовки. Сознание во втором смысле противоположно бессознательному, но нет ничего противоречивого в том, чтобы допустить, что бессознательные состояния имеют ментальную природу и образованы квалиа. Бессознательные желания чего-то — это именно желания чего-то, неосознаваемые воспоминания — это все-таки воспоминания, качественные частные данности и т. п.

Но, хотя в таком предположении действительно нет противоречия, может возникнуть вопрос относительно его соответствия требованию онтологической простоты. В самом деле, зачем предполагать существование бессознательных квалиа? Вера в них, как мы видели ранее, автоматически не порождается общими механизмами генерации экзистенциальной веры. Так не проще ли будет допустить, что есть осознаваемые квалиа, с одной стороны, и соотнесенные с ними состояния мозга — с другой? Так называемое бессознательное — это всего лишь определенные процессы в мозге, которые могут влиять на поведение аналогично влиянию осознаваемых ментальных состояний и при определенных условиях вызывать качественные данности. Скажем, если я сейчас не осознаю какое-то воспоминание, то это не значит, что соответствующая ментальная картинка прошлых событий все же реально существует в данный момент. Реально существуют какие-то коалиции нейронов, возбуждение которых вызовет эту картинку, — но когда это произойдет, данная картинка будет осознаваться. Так же с бессознательными желаниями и с другими состояниями, называемыми нами бессознательными. И если все это так, то нет оснований противопоставлять сознание в смысле совокупности квалиа сознанию в смысле состояния осознанности. Квалиа могут существовать только осознанно, осознанность — часть их природы.

Подобные рассуждения могут показаться основательными, и многие философы, от Декарта до Дж. Сёрла, полагали, что они верны. Другие мыслители, от Лейбница до Н. Блока, не соглашались с ними, но трудность их позиции заключается в том, чтобы найти реальные аргументы в пользу бессознательного существования качественных состояний. Многие из таких аргументов основаны на экспериментах с восприятием. Но даже если бы можно было согласиться с тем, что перцептивные данности — это квалиа, то такого рода эксперименты (в которых, к примеру, показывается, что неосознаваемые слова, быстро де-

монстрируемые испытуемым, оказывают влияние на ход их последующих ассоциаций⁹⁷) всегда можно попробовать объяснить без квази-квалитативного элемента (ощущений цвета, звука и т. п.), путем отсылки к одним лишь физическим процессам. Положение сторонников теории реальности бессознательных ментальных состояний станет еще более трудным, если мы признаем, что данные чувств имеют физическую, а не квалитативную природу, и поэтому такого рода эксперименты попросту нерелевантны. Сторонники осознанности всех квалиа кажутся в явном выигрыше.

Между тем именно их позиция должна быть отвергнута. И вот почему. Допустим, что все квалитативные состояния осознаются нами. Примем также, что квалитативные ментальные состояния оказывают влияние на поведение. Необходимость веры в такое положение дел была подробно обоснована ранее. Из этих двух тезисов следует, что мы должны верить в то, что только осознанные квалитативные состояния оказывают влияние на наше поведение. Однако опыты недвусмысленно говорят нам, что дело обстоит иначе.

Опыты, о которых я упомянул, впервые получили известность после публикаций Бенджамина Либета. И хотя тезисы Либета оспаривались, они были подтверждены последующими экспериментами⁹⁸. Поэтому нам нет нужды вдаваться в детали его методики. Суть в том, что ему удалось показать, что, к примеру, желание двинуть рукой осознается уже после того, как мозг запускает нейронные процессы, приводящие к нужному результату. И в целом можно сказать, что сознание запаздывает за поведенческими реакциями.

Если это факт (в чем трудно сомневаться), т. е. если, к примеру, осознанные желания запаздывают за скоррелированными с ними поведенческими процессами, то осознанные желания не могут быть тем, что участвует в запуске этих процессов. Но мы убеждены, что желания и другие квалитативные состояния влияют на скоррели-

рованные с ними поведенческие процессы, и мы не можем просто отбросить это убеждение (так как оно отражает нашу глубинную онтологическую установку). В такой ситуации у нас нет иного пути, кроме как отрицать нашу исходную посылку, что все качественные ментальные состояния осознаются нами и что они, соответственно, могут существовать только в осознанном состоянии. Поведение определяют не только осознанные, но и бессознательные ментальные состояния. Впрочем, это мало что меняет, и мы по-прежнему можем исходить из тезиса о корреляции осознанных ментальных состояний и поведения. Ведь осознаваемые ментальные состояния, скоррелированные с поведением, и есть те состояния, которые, пусть и бессознательно, оказывали влияние на продуцирование этого поведения. Кроме того, сам факт осознания тех или иных ментальных состояний может воздействовать на структурирование системы наших убеждений и желаний, что предопределяет характер будущих бессознательных актов. Нельзя исключать возможности и прямого влияния на поведение (в смысле прямой каузальной релевантности, а не каузальной эффективности) осознанных качественных состояний, так как некоторые осознанные состояния все же могут и не отставать по времени от соответствующих им процессов в мозге. Единственное, что нужно исключить, — так это то, что поведение определяется только осознанными качественными состояниями.

Похоже, таким образом, что мы должны признавать существование бессознательных качественных состояний. И это значит, что мы все-таки должны проводить четкое различие между пониманиями сознания: (1) как совокупности квалиа и (2) как состояния, противоположного бессознательному. Учитывая реальное различие между этими видами сознания, логично было бы зафиксировать его терминологически. Поскольку обыденное словоупотребление трактует сознание как противоположность бессознательного, термин «сознание» уместно сохранить именно

за вторым из перечисленных выше понятий. Сознание же в первом смысле можно называть просто «квалиа» или «субъективными данностями». И теперь можно попробовать уточнить природу сознания как состояния, противоположного бессознательному.

Эта задача в *концептуальном* плане может оказаться не столь трудной, как вопрос о квалиа. И для ее решения у нас уже есть важные подсказки. Мы можем отталкиваться от анализа того, чему противоположно сознание. Оно противоположно бессознательному. Примером бессознательного состояния является сон без сновидений. Сон без сновидений представляется нами как состояние, в котором мы не замечаем никаких данностей любого рода. Исходя из этого, можно предположить, что главное в том состоянии, которое мы называем «сознанием», состоит именно в том, что в нем замечаются какие-то качественные и иные (т. е. физические) данности. Если нечто замечается, то должен быть кто-то, кто это замечает. Этот кто-то именуется нами «Я». Я оказывается неким полюсом сознавания, компонентом всех сознательных актов.

Таким образом, сознание предполагает наличие Я и осознаваемого предмета, который дается в том или ином ментальном акте. Само осознание подразумевает замеченность предмета Я, а замеченность может быть истолкована как отличенность предмета от его окружения. Значит, сознание имеет место тогда, когда Я выделяет какой-то предмет из его окружения. Это первый вывод, в основательности которого можно быть более или менее уверенным.

Отметим теперь, что сознание может рассматриваться не только как состояние, но и как ментальный акт (другие ментальные акты вроде воображения или воспоминания, в свою очередь, могут представляться как ряд состояний), и мы видели, что есть основания говорить о жесткой связи таких актов с какими-то структурами мозга. Для уточнения характеристик этих структур нам могут пригодиться рассматривавшиеся выше данные о запаздывании созна-

ния за работой тех участков мозга, которые вместе с бессознательными ментальными состояниями продуцируют то или иное поведение. Это запаздывание естественно объяснить тем, что структуры мозга, отвечающие за осознание тех или иных данностей, имеют четкую локализацию — поэтому требуется какое-то время, прежде чем процессы, протекающие в тех участках мозга, повлияют на них, что и приводит к эффекту запаздывания. Итак, второй вывод, который мы можем сделать в связи с рассмотрением феномена сознания, состоит в том, что оно должно быть привязано к особым участкам мозга (его едва ли можно считать каким-то его глобальным продуктом). И если сознание связано с различением, а человеческая речь является мощным инструментом фиксации разного рода различий, то логично предположить, что структуры мозга, порождающие акты сознания, могут быть в том или ином виде сопряжены с давно известными языковыми модулями.

Это, впрочем, не означает, что языковые модули необходимы для сознания. Скорее, они играют роль усилителей различающей функции соответствующих структур и гарантируют наличие детализированного и упорядоченного потока сознания, характеризующего устройство человеческого Я. Эти структуры, по всей видимости увязанные также с механизмами внимания и рабочей памяти⁹⁹, вероятно, осуществляют мониторинг за процессами, протекающими в мозге. Для выделения наиболее важных процессов система мониторинга может быть устроена по триггерному принципу: она может не срабатывать при слабом возбуждении, но активироваться при достаточно сильном воздействии. На ментальном уровне это дает следующую картину: единая система мониторинга генерирует феномен единого Я, обнаруживающего какие-либо качественные или иные данности (и могущее обнаруживать само себя в самосознании при самоотображении этой системы), опосредованные теми или иными ментальными актами и легко доступные благодаря этой объединяющей функции для использова-

ния в самой разнообразной последующей деятельности. С феноменологической точки зрения акты сознания устроены именно так, так что данная картина представляется весьма правдоподобной. Надо только добавить, что единое Я не должно смешиваться с единым полем частных качественных данностей. Единство этого поля, которое можно назвать «единством субъекта», гарантируется функциональным единством мозга, так же как единство Я обеспечивается функциональным единством системы мониторинга. Из опыта рассечения соединительных связей между полушариями мозга, впрочем, известно, что единство субъекта может быть, хотя бы отчасти, нарушено. Можно ли нарушить функциональное единство Я при сохранении работоспособности системы мониторинга — вопрос, на который смогут дать ответ только будущие экспериментальные исследования. Для решения этой задачи нет данных.

Имеющихся данных, однако, достаточно для того, чтобы сказать, что единое Я не является центром всех ментальных процессов, порождаемых мозгом. И их достаточно для того, чтобы сказать, что оно не является центром всех принимаемых субъектом решений. Между тем осознание различных альтернатив будущих событий играет важную роль в возникновении особого чувства, которое можно было бы назвать «чувством свободы». И рассмотрением этого вопроса — вопроса о свободе Я — логично было бы завершить наш анализ, призванный уточнить онтологический статус сознания.

11

Вопрос о свободе Я иногда смешивается с вопросом о ментальной каузальности, т. е. с вопросом о том, могут ли ментальные состояния реально влиять на поведение. Но это разные вопросы. Ментальные состояния могут реально влиять на поведение, и не будучи осознанными. Свободные же

решения обычно рассматриваются как результат осознанного выбора между различными вариантами развития событий. Сам феномен выбора не может быть поставлен под сомнение, он фактичен. И если констатации этого факта достаточно для признания свободы Я, то эта свобода тоже является фактом, даже если ментальные состояния не оказывают влияния на поведение.

Если же не соглашаться с идеей эпифеноменалистической свободы, то надо будет признать, что для свободы, кроме сознательного выбора, требуется еще и реальная действенность принятых нами решений. Но может показаться, что для трактовки этих решений как действительно наших мы должны усилить тезис о выборе положением, что этот выбор не детерминирован предшествующими физическими событиями. Иными словами, мы можем склоняться к либертарианскому пониманию свободы, предполагающему отрицание каких-либо детерминирующих факторов наших действий. Надо подчеркнуть, что допущение реального влияния ментальных состояний на поведение вовсе не гарантирует такую свободу. Ведь влияющие на поведение ментальные состояния могут быть, в свою очередь, детерминированы физическими процессами. И это означает, что и наши поступки могут быть детерминированы ими. Более того, мы видели, что они должны быть детерминированы подобным образом. И понимание этого обстоятельства заставляет нас присмотреться к феноменологическим истокам представлений о том, что Я обладает либертарианской свободой: ведь мы словно бы чувствуем ее наличие.

В самом деле, почему я считаю, что я свободен? Прежде чем ответить на этот вопрос, вновь напомним о специфике и границах нашего анализа. В действительности мы не знаем, свободны ли мы в либертарианском смысле. Мы могли бы обладать подобной свободой и, возможно, обладаем ею. Но мы не сможем узнать об этом. И говорим мы не о том, как реально обстоит дело, а о том, какую картину

реального положения дел рисуют нам наши естественные убеждения. Дальше этой картины идти мы не в состоянии. Итак, истоком представления о возможности либертарианской свободы служит, судя по всему, моя уверенность, что, скажем, через три секунды я реально могу поступить по-разному. Уверенность, что то или иное событие реально возможно, основана на перенесении прошлого опыта на будущее — и в данном случае это именно так, поскольку, думая о возможных действиях, мы перебираем далеко не все варианты; в частности, я не считаю возможным через три секунды оказаться в Нью-Йорке или в Лондоне. Но перенесение прошлого на будущее, как мы знаем, предполагает веру в детерминированность событий. Это значит, что в любой конкретной ситуации мы должны допускать только одно реально возможное развитие событий. Ощущение же вероятности, а значит, и реальной возможности разных вариантов идет от ограниченности нашего знания деталей. Таким образом, чувство либертарианской свободы возникает лишь при допущении веры в детерминистическую картину мира.

Итак, наше представление о либертарианской свободе не выдерживает проверки нашими естественными убеждениями. И в каком-то смысле оно эфемерно, как мыльный пузырь. Однако в нем есть и реальная сторона. Во-первых, хотя, рассуждая последовательно, я все же не могу верить, что я реально могу поступить иначе, чем поступлю, ранее мы видели, что мы вправе допустить, что одинаковые с физической стороны люди в одинаковых ситуациях могут вести себя по-разному. Хотя признание этого тезиса, как мы знаем, не равносильно отрицанию детерминизма, тем не менее оно перекликается с либертарианскими интуициями. Во-вторых, либертарианская теория важна указанием, что мы несем ответственность за свои действия. Так и должно быть, если мы авторы собственных поступков. Правда, либертарианцам часто задается такой вопрос: если наши действия недетерминированы, то не означает ли

это, что они в конечном счете случайны? А если они случайны, то, переложив ответственность на самих себя, мы тут же снимаем ее.

Концепция локального интеракционизма, рассмотренная в данной главе, позволяет прояснить этот момент, показать, почему мы и в самом деле можем считать себя ответственными за свои действия. Эту концепцию можно назвать компатибилистской (так как из нее можно вывести, что наша свобода совместима с детерминизмом), но она позволяет избежать трудностей, обычно сопровождающих компатибилизм. Компатибилизм может претендовать на реальное признание свободы лишь тогда, когда, наряду с детерминизмом, он допускает влияние ментальных состояний на поведение. Но если принять, что ментальные состояния влияют на поведение в качестве причин, не дублируемых физическими причинами, то это означает нарушение принципа каузальной замкнутости физического, что сближает компатибилизм с либертарианством, также отрицающим этот принцип. А такое сближение нежелательно для него. Если же признать, что ментальные причины поведения дублируются физическими причинами, то над компатибилизмом нависает тень эпифеноменализма, лишаящего понятие свободы реального содержания и приводящего к самоотрицанию компатибилизма и превращению его в нелибертарианский нонкомпатибилизм¹⁰⁰. Концепция локального интеракционизма позволяет избежать этих проблем. Признавая каузальную замкнутость физического, она отмежевывается от либертарианства. Показывая же необходимость ментальных состояний для реализации физической причинности, она позволяет говорить о реальной действенности подобных состояний. Согласно этой концепции, мои намерения оказываются необходимым условием моих поведенческих реакций и поэтому не замещаются и не могут замещаться физическими причинами. Эти причины не являются тем, что автоматически порождает мои действия. Они могут делать

это лишь при участии субъекта, который, таким образом, может рассматриваться как их подлинный соавтор, несущий ответственность за то, что он совершает (в данном случае можно говорить не только о Я, но и о субъекте в целом). И думаю, что этого вполне достаточно для признания реальности человеческой свободы.

12

Мы завершаем рассмотрение проблемы «сознание — тело» и вместе с ней все наши онтологические разыскания, сфокусированные на статусе сознания. Мы видели, что проблема «сознание — тело» включает в себе как концептуальные, так и эмпирические аспекты, а также разного рода пограничные вопросы со смешанным содержанием. Концептуальная часть допускает строгие философские решения, экспериментальная не имеет отношения к философии. Пограничные же темы, которыми мы занимались в последней части главы, вывели нас к вопросу о свободе, побуждающему к размышлениям о практических следствиях проведенных в этой книге изысканий. В заключении мы обсудим некоторые из практических следствий такого рода.

Заключение

Трудно сомневаться, что онтологические построения могут оказывать влияние на наше поведение и на образ жизни в целом. Скажем, если бы нам удалось доказать существование всемогущего Бога, наблюдающего за своими творениями, то полученное знание, несомненно, повлияло бы на наши последующие действия. Или представим, что мы нашли решающие доводы в пользу существования души как чего-то отличного от тела и как того, что смогло бы поддерживать свою деятельность даже при отсутствии телесного окружения. Это тоже не могло бы не сказаться на наших умонастроениях и поступках.

Онтологические исследования, проведенные в этой книге, не обещают подобных открытий. Хотя они, к примеру, не исключают, что при наличии убедительных свидетельств мы могли бы говорить о существовании некоего мирового духа, из них следует, что мы не могли бы поверить в то, что этот дух абсолютно свободно создает мир и может нарушать естественный ход вещей. Можно тут же возразить на это, сказав, что вера людей в такого Духа не может быть оспорена и является чем-то фактическим. Но тут идет речь о другой вере. Существование абсолютно свободного Бога может быть логически возможным, и люди могут наполнять эти логические формы разного рода эмоциональным или мистическим содержанием. Религиозная вера может рассматриваться как эмоциональный аналог когнитивной веры.

Именно когнитивная вера и рисуемые ею картины реальности были предметом нашего рассмотрения. Но, хотя это и был весьма неамбициозный проект, он все же может как-то воздействовать на наше самовосприятие.

Вспомним общий план проведенных изысканий. Мы отталкивались от универсальной склонности субъектов переносить прошлый опыт на будущее. Уже сама эта склонность определенным образом структурирует наши представления о мире. Но мы выяснили, что она также порождает целый ряд более конкретных онтологических установок. В ходе их рассмотрения выяснилось, что некоторые из них вступают в столкновение друг с другом. Нам, однако, удалось показать, что это столкновение не приводит к разрушительным последствиям и что его вообще можно избежать. Отыскание условий согласования действий онтологических установок позволило детализировать продуцируемый ими образ реальности и, в частности, прояснить отношение двух ее главных компонентов — ментального и физического.

Обратим теперь внимание на то, что базовые онтологические установки могут быть истолкованы в качестве составных частей того, что с давних времен называется «здравым смыслом». Выражение «здравый смысл» калькирует немецкое *gesunder Verstand*, синонимичное *gemeiner Verstand* и генетически связанное с латинским *sensus communis*. «Здравый смысл» — это «общее чувство», но не в смысле общих восприятий, а в смысле общих убеждений о мире. Некоторые из таких убеждений могут навязываться культурой. Но в таком случае они не являются по-настоящему универсальными. Подлинно универсальные представления о мире должны исходить из универсальных характеристик когнитивных и иных способностей человека.

Поскольку мы имели дело именно с такими универсальными представлениями, можно сказать, что вся наша исследовательская программа была нацелена на прояснение базовых принципов здравого смысла. Мы показали,

что такие установки здравого смысла, как убеждение в том, что мы воспринимаем сами вещи, а не их образы, что вещи существуют независимо от нашего восприятия, что физическое объяснимо физическим, что другие люди обладают сознаниями, что в мире ничего не происходит без причины, что наши желания и чувства могут влиять на поведение, что мы можем волевым усилием самостоятельно производить и воспроизводить идеи и что мы несем ответственность за собственные действия, хорошо сочетаются между собой. Выявляя непротиворечивость онтологических установок, мы занимались оправданием здравого смысла. Наши действия были направлены на его защиту.

Заметим, что здравый смысл и правда нуждается в защите. История идей знает немало примеров, когда попытки анализа убеждений здравого смысла приводили к заключению о его внутренней несостоятельности. И от этих заключений (которые так или иначе передавались за пределы философских кругов или даже рождались за их пределами — философствуют ведь не только философы) можно было с легкостью переходить либо к скептическим тезисам и цинизму как оборотной стороне сомнения, либо к решительному разрыву со здравым смыслом и созданию экстравагантных метафизических картин мира, навевающих мистические умонастроения.

Мы видели, однако, что этих крайностей можно избежать. Утверждения о несостоятельности и противоречивости здравого смысла являются следствием поспешного анализа. При более внимательном рассмотрении от них не остается и следа. И это может дать повод для заключительных пояснений. Необходимость их связана с тем, что мы должны проводить четкое различие между предложенной исследовательской программой и «философией здравого смысла». Подобная философия просто апеллирует к здравому смыслу как к высшему арбитру, но не проясняет его внутреннюю структуру и основания. Философия здравого смысла не занимается его оправданием, она исхо-

дит из его авторитета. Однако это едва ли продуктивно — ведь мы знаем, что авторитет здравого смысла может быть поставлен под сомнение. Чтобы апеллировать к здравому смыслу, надо сначала философски оправдать его.

Необходимость философского оправдания здравого смысла указывает на жизненную необходимость самой философии. И если свести все линии предшествующих рассуждений в одну точку, то мы увидим, что практическая необходимость философии может быть обозначена как необходимость устранения скептических и метафизических иллюзий, заслоняющих от нас ту реальность, о которой нас так или иначе информирует наш здравый смысл. Философия, по крайней мере в идеале, избавляет нас от иллюзий и выводит к самой реальности, помогает нам жить не выдуманной, а реальной жизнью.

Философы иногда говорили о том, что человек должен найти себя в рефлексии, должен выбраться из мира неподлинного существования к подлинному бытию. В этой интуиции, судя по всему, есть какая-то глубина. Правда, существование, к которому подталкивает нас философия, может и не обрадовать нас своими формами. Реальная жизнь может оказаться гораздо хуже выдуманной. Однако это не повод для паники. Если вы летите на воздушном шаре в ураган, но воображаете, что сидите у себя на работе, то ваши шансы на спасение невелики. Но если вы осознаете свое реальное положение, вы можете хотя бы попробовать изменить его в лучшую сторону. Философия оставляет нам надежду на реальные улучшения. И хотя она едва ли превратит нашу жизнь в один большой праздник, она все же может вдохнуть в нее чуть больше оптимизма. И, возможно, вас будут посещать моменты, в которые можно будет сказать вместе с героями одного американского фильма: *It's hard to let go, isn't it? — Yes, it is, Bill. — Well, that's life.*

Примечания

1. См.: <http://www.ontology.co/history.htm>; Øhrstrøm P., Andersen J., Schärfe H.. What has happened to ontology // Dau F., Mugnier M.-L. & Stumme G. (Eds.): ICCS 2005, LNAI 3596, p. 425–438. Berlin, 2005.
2. См., напр.: Wolff Chr. Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. Frankfurt et Lipsae, 1730.
3. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 2. Ч. 1. М., 2006. С. 241 (В 164–165).
4. Там же. С. 401 (В 303).
5. См., напр.: Armstrong D. M. Sketch for a Systematic Metaphysics. Oxford, 2010. P. 1.
6. См. на эту тему: Smith D. W. Husserl. London, 2006. P. 184–186.
7. См., напр., последний абзац его «Философии как строгой науки», где Гуссерль прямо говорит, что феноменология обходится «без всяких косвенно символизирующих и математизирующих методов, без аппарата умозаключений и доказательств» (Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 174). См. также параграфы 59 («феноменология... чисто дескриптивная дисциплина») и 75 «Идей I» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 1999. С. 183, 223–224).
8. Ср.: Васильев В. В. Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010. С. 291.
9. В частности, в 4 и 5 главах «Исследования о человеческом познании» и в ряде разделов «Трактата о человеческой природе». См.: Hume D. Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals. 3rd ed. / Eds.

- L. A. Selby-Bigge and P. H. Niddich. Oxford, 1975. Sect. 4–5; *Idem*. A Treatise of Human Nature / Eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford, 2000. P. 53 (T 1. 3. 2. 2.), 125–144 (T 1. 4. 2).
10. *Searle J. R.* Mind: A Brief Introduction. Oxford, 2004. P. 172–174.
 11. См., напр.: *Strawson P. F.* Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London, 1964.
 12. См.: *Hume D.* Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals. P. 55.
 13. См., напр.: *Kim J.* Events as property exemplifications // Kim J. Supervenience and Mind. Cambridge, 2010. P. 33–52; *Swinburne R.* Mind, Brain, and Free Will. Oxford, 2013. P. 6.
 14. См.: *Mackie J. L.* Causes and conditions // Sosa E., Tooley M. (eds.). Causation. Oxford, 1993. P. 33–55.
 15. См., напр.: *Menzies P.* Platitudes and counterexamples // Beebe H., Hitchcock C., Menzies P. (eds.) The Oxford Handbook of Causation. N. Y., 2009. P. 364.
 16. См., напр.: *Sosa E., Tooley M.* (eds.) Causation. Oxford, 1993; *Beebe H., Hitchcock C., Menzies P.* (eds.) The Oxford Handbook of Causation. N. Y., 2009.
 17. См., напр.: *Plato.* Theaet. 159–160.
 18. *Reid T.* The Works of Thomas Reid. V. 1–2. 7th ed. Edinburgh, 1872. V. 1. P. 210.
 19. Для введения в тему см. ответы Х. Патнэма в: *Grim P.* (ed.) Mind and Consciousness: 5 Questions. AP, 2009. P. 147–154.
 20. *Hume D.* Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals. P. 152.
 21. См.: *Hume D.* A Treatise of Human Nature. P. 86–97 (T 1. 3. 11–12).
 22. *Gettier E.* Is justified true belief knowledge? // Analysis. 1963. № 23. P. 121–123.
 23. О других возможных реакциях на контрпримеры Геттера см.: *Williamson T.* Knowledge and Its Limits. Oxford, 2000.
 24. Для усиления этого вывода потребовались бы дополнительные исследования в духе «экспериментальной философии». И реальные исследования такого рода по крайней мере дают основание считать его верным (см.: *Weinberg J. M., Nichols S., Stich S. P.* Normativity and epistemic intuitions // Knobe J.,

- Nichols S. (eds.) *Experimental Philosophy*. Oxford, 2008. P. 32). Это замечание, впрочем, не означает, что и в других вопросах, обсуждаемых в этой книге, нам могла бы потребоваться помощь экспериментальной философии. И тем более оно не означает, что эти вопросы могли бы решаться только экспериментальной философией. Сами основатели экспериментальной философии признают, что их методы имеют лишь вспомогательное значение и что они могут применяться далеко не ко всем философским вопросам (см.: *Knobe J., Nichols S. An experimental philosophy manifesto* // Knobe J., Nichols S. (eds.) *Experimental Philosophy*. P. 3–14).
25. Ср.: *McGinn C. Truth by Analysis: Games, Names, and Philosophy*. N. Y., 2012. P. 42–44. Макгинн предлагает трактовать знание как истинное убеждение, истинность которого не является результатом счастливой случайности. Предложенное мной определение можно рассматривать как вариацию этой теории.
 26. *Hume D. Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. P. 54.
 27. См., напр.: *Guyer P. Kant and the Claims of Knowledge*. N. Y., 1987. P. 118; *Thöle B. Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur*. N. Y., 1991. S. 261. См. также: *Васильев В. В. Подвалы кантовской метафизики*. М., 1998. Гл. 4 (1).
 28. См. об этом в: *Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy*. N. Y., 2000.
 29. *Gibson R. F. (ed.) Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*. London, 2004. P. 31–45.
 30. См., напр.: *Chalmers D. J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. N. Y., 1996. P. 55–56.
 31. См. недавнюю попытку: *McGinn C. Truth by Analysis: Games, Names, and Philosophy*. N. Y., 2012.
 32. См.: *Pinker S. How the Mind Works*. London, 1999. P. 317–318.
 33. См. для дискуссии: *Smith D. W., Thomasson A. L. (eds.) Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford, 2005.
 34. См.: *Williamson T. The Philosophy of Philosophy*. Oxford, 2008.
 35. См. материалы круглого стола в МГУ по проблемам философской методологии 6 октября 2010 г.: <http://hardproblem.ru/events/round-table-williamson/> (дата обращения: 04.04.13)

36. См., напр.: *Kripke S. Naming and Necessity*. Cambridge MA, 1980.
37. Ibid. P. 34.
38. См.: *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. С. 53 (В 3). Ср.: *Kripke S. Naming and Necessity*. P. 39, 117 и особенно 123n.
39. *Putnam H. Meaning and reference // Journal of Philosophy*. 1973. № 70. P. 699–711.
40. См.: *Chalmers D. J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. P. 56–65.
41. См.: *Nagel T. What is it like to be a bat? // Philosophical Review*. 1974. № 83: 4. P. 435–450.
42. Ср.: *Ramachandran V. S., Hirstein W. Three laws of qualia: What neurology tells us about the biological functions of consciousness, qualia and the self // Journal of Consciousness Studies*. 1998. № 4: 4–5. P. 432.
43. См., напр., подробный анализ Гуссерля в пятой части «Картезианских размышлений» (*Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 2006. С. 182–283).
44. См. об этом, напр.: *Ramachandran V. S. Mirror neurons and imitation learning as the driving force behind «the great leap forward» in human evolution // Edge*. 2000.
45. Ср.: *Elitzur A. Consciousness makes a difference: Reluctant dualist's confession // Batthyany A., Elitzur A. (eds.) Irreducibly Conscious: Selected Papers on Consciousness*. Heidelberg, 2009. P. 43–72.
46. О рождении философских «зомби» см.: *Kirk R. Zombies and Consciousness*. N. Y., 2005. P. 25.
47. Состояния — здесь я согласен с Дж. Кимом (см.: *Kim J. Events as property exemplifications // Kim J. Supervenience and Mind*. Cambridge, 2010. P. 33–52) — принципиально не отличаются от событий.
48. См. об этом: *Шабри К., Саймонс Д.* Невидимая горилла. М., 2011.
49. См.: *Эдмондс Д., Айдиноу Дж.* Кочерга Витгенштейна: История десятиминутного спора между двумя великими философами. М., 2004.
50. Частная переписка.

51. Хотя одного этого примера могло бы быть достаточно для опровержения так называемого корреляционизма: если из непредставимости не вытекает невозможность, то из возможности сущего не следует его представимость субъектом, что предполагается гипотетическими или реальными сторонниками указанной позиции. Ср.: *Meillassoux Q. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London, 2008.
52. О супервентности см., напр.: *Kim J. Philosophy of Mind*. Cambridge MA, 2006. P. 8–11. См. также: *Chalmers D. J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. P. 32–42.
53. *Searle J. R. Minds, brains, and programs // The Behavioral and Brain Sciences*. 1980. № 3: 3. P. 417–424.
54. *Turing A. Computing machinery and intelligence // Mind*. 1950. № 59. P. 433–460.
55. См. для дискуссии: *Волков Д. Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания*. М., 2012. С. 86–88; *Смирнов Е. В. Китайская комната, китайский робот и «системный ответ»: перспективы «сильного» искусственного интеллекта // Философия и культура*. 2012. № 2. С. 101–108; *Кузнецов А. В. Может ли кока-кола показать неэффективность аргумента Китайской комнаты против теста Тьюринга // Тест Тьюринга: Сборник статей научно-практической конференции*. М., 2011. С. 92–97.
56. См.: *Searle J. R. Minds, brains, and programs // The Behavioral and Brain Sciences* 3: 3 (1980). P. 417–424.
57. Ср.: *Harnad S. Grounding symbols in the analog world with neural nets: A hybrid model // Think*. 1993. № 2. P. 12–204
58. О различии этих понятий см.: *Черняк А. З. К вопросу о каузальной эффективности ментальных свойств // Философия сознания: классика и современность*. М., 2007. С. 105–113.
59. См. обсуждение этого эксперимента в: *Волков Д. Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания*. С. 227–250.
60. Хотя Д. Деннета не всегда причисляют к сторонникам элиминативизма, упоминая в первую очередь другие имена — к примеру, супругов Черчленд, но можно не без оснований утверждать, что именно он детальнее всего обосновывает эту позицию. См., напр.: *Dennett D. C. Consciousness Explained*. Boston, 1991.

61. Такие, к примеру, как Д. Армстронг или Дж. Перри. См.: *Armstrong D. M. A Materialist Theory of the Mind*. Rev. ed. London, 1993; *Perry J. Knowledge, Possibility and Consciousness*. Cambridge MA, 2001.
62. См., напр.: *Chalmers D. J. Panpsychism and panprotopsychism*. TS, 2013. <http://consc.net/papers/panpsychism.pdf>
63. *McGinn C. The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. N. Y., 1999.
64. Прежде всего Дж. Сёрл — см., напр.: *Searle J. R. Mind: A Brief Introduction*. Oxford, 2004. P. 114.
65. О решении проблемы сознания как о многошаговой процедуре говорил Деннет — см., напр.: *Dennett D. C. Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge MA, 2005. P. 74–75. На деле, однако, он рассуждал о совершенно других шагах и о другой проблеме. Деннет пытался показать иллюзорность субъективных данностей сознания как чего-то онтологически отличного от физического, последовательно описывая конкретные когнитивные механизмы мозга. По сути, его позиция сводится к тому, что проблема сознания исчезнет вследствие прогресса нейронауки и других экспериментальных наук о сознании. Данная позиция имеет мало общего с предложенным в этой книге подходом.
66. *McGinn C. Consciousness and its Objects*. N. Y., 2004. P. 57, 59.
67. *Searle J. R. Mind: A Brief Introduction*. Oxford, 2004. P. 112–114.
68. См.: *Blackmore S. Conversations on Consciousness: What the Best Minds Think about the Brain, Free Will, and What It Means to Be Human*. N. Y., 2006. P. 41–42.
69. См.: *Dennett D. C. The Intentional Stance*. Cambridge MA, 1987; *Волков Д. Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания*. С. 65–77.
70. И «официально» представленный им в 1994 г. на конференции в Туссоне.
71. См.: *Ayer A. J. Language, Truth and Logic*. 2nd ed. N. Y., 1971. P. 13–17.
72. См.: *Ayer A. J. The Central Questions of Philosophy*. N. Y., 1976. P. 26–27.
73. *Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. V. 1. Princeton, 2003. P. 289–291.

74. Ayer A. J. Language, Truth and Logic. P. 39.
75. Ayer A. J. The Central Questions of Philosophy. P. 26.
76. Ibid. P. 26–27.
77. Ibid. P. 27.
78. Ср.: Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. V. 1. P. 285.
79. Ayer A. J. The Central Questions of Philosophy. P. 27.
80. Ср.: Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. V. 1. P. 287–288.
81. Ibid. P. 289–291.
82. Это не абстрактная схема. Сходные решения обсуждались, к примеру, в текстах Вольфа и вольфианцев.
83. См.: Sperry R. W. Hemisphere disconnection and unity in conscious awareness // American Psychologist. 1968. № 23. P. 723–733; Colvin M., Gazzaniga M. Split-brain cases // The Blackwell Companion to Consciousness / Ed. by M. Velmans and S. Schneider. Malden MA, 2007. P. 181–193.
84. Ср.: Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 17–20, 62–63, 122–123.
85. Ср.: Иванов Д. В. Природа феноменального сознания. М., 2012. Гл. 1.
86. См., напр.: Parfit D. Reasons and Persons. N. Y., 1986.
87. См., напр.: Swinburne R. Substance dualism // Faith and Philosophy. 2009. № 26: 5. P. 501–513.
88. Colvin M., Gazzaniga M. Split-brain cases // The Blackwell Companion to Consciousness. P. 185–186.
89. См.: <http://hardproblem.ru/interview/richardgswinburne/> (дата обращения: 04.04.13)
90. См.: Chalmers D. J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. P. 81–86.
91. Сходные выводы иным способом получены в: O'Regan J. K., Noe A. A sensorimotor account of vision and visual consciousness // Behavioral and Brain Sciences. 2001. № 24. P. 967. Ср. также: Fisher J. C. Why nothing mental is just in the head // Nous. 2007. № 41. P. 318–334.
92. См., напр.: Gibb S. C. Introduction // Gibb S. C., Lowe E. J., Ingthorsson R. D. (eds.) Mental Causation and Ontology. Oxford, 2013. P. 3.

93. Ср.: *Chalmers D. J.* The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. P. XIII.
94. О современных трактовках возможных миров см.: *Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Malden MA, 2001.
95. См., напр., трактовку сознания, развернутую в: *Chalmers D. J.* The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. N. Y., 1996.
96. См.: *Васильев В. В.* Трудная проблема сознания. М., 2009. С. 159.
97. См. обзор подобных экспериментов в: *Merikle P.* Preconscious processing // *The Blackwell Companion to Consciousness.* P. 512–524.
98. См., напр.: *Libet B.* Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness. Cambridge MA, 2004. P. 33–89, 123–156; *Prinz J. J.* The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience. N. Y., 2012. P. 197–198.
99. См. подборку эмпирических свидетельств в прекрасной книге Дж. Принца: *Prinz J. J.* The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience. N. Y., 2012.
100. Или «жесткий нонкомпатибилизм» — см.: *Fischer J. M., Kane R., Pereboom D., Vargas M.* Four Views on Free Will. Malden MA, 2007. P. 3–4.

Список использованной литературы

- *Армстронг Д. М.* Льюис и теория тождества // Историко-философский альманах. 2007. № 2. С. 227–231.
- *Бибихин В. В.* Витгенштейн: Смена аспекта. М., 2005.
- *Блохина Н. А.* Теория тождества в системе современных представлений о сознании // Философия сознания: история и современность. М., 2003. С. 181–188.
- *Блохина Н. А.* Двухаспектный аргумент в отстаивании дуализма свойств Дэвида Чалмерса // Вопросы философии. 2013. № 2. С. 148–157.
- *Вальверде К.* Философская антропология. М., 2000.
- *Васильев В. В.* Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998.
- *Васильев В. В.* Трудная проблема сознания. М., 2009.
- *Васильев В. В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010.
- *Величковский Б. М.* Когнитивная наука. Т. 1–2. М., 2006.
- *Вильянуэва Э.* Что такое психологические свойства? Метафизика психологии. М., 2006.
- *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
- *Волков Д. Б.* Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания. М., 2012.
- *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997.
- *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М., 1987.
- *Гаспаров И. Г.* Представимость зомби и психофизическая проблема // Философия сознания: классика и современность. М., 2007. С. 121–127.
- *Грязнов А. Ф.* Аналитическая философия. М., 2006.

- Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 1999.
- Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994; Т. 3 (1). Логические исследования: Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 2006.
- Гуссерль Э. Идея феноменологии. М., 2008.
- Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1994.
- Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М., 2004.
- Длугач Т. Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности. М., 2008.
- Днепров А. «Игра» // Знание — сила. 1961. № 5. С. 39–41.
- Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
- Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. М., 1971.
- Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007.
- Дубровский Д. И. (ред.) Проблема сознания в философии и науке. М., 2009.
- Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М., 2003.
- Жижек С. Пространство разрыва: Параллаксное видение. М., 2008.
- Иваницкий А. М. Мозговая основа субъективных переживаний: гипотеза информационного синтеза // Журнал высшей нервной деятельности им. И. П. Павлова. 1996. № 46: 2. С. 241–252.
- Иванов А. В., Миронов В. В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004.
- Иванов Д. В. Природа феноменального сознания. М., 2012.
- Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 2. Ч. 1. М., 2006.
- Касавин И. Т. Что значит быть лондонской цветочницей? О Птолеме, Пигмалионе и прочих специалистах по сознанию // Вопросы философии. 2012. № 7. С. 87–99.
- Косилова Е. В. Изучение сознания в психологии // Философия сознания: классика и современность. М., 2007. С. 324–330.
- Костилова А. А. Тест Тьюринга и современные проблемы философии языка // Тест Тьюринга: Сборник статей научно-практической конференции. М., 2011. С. 37–39.
- Кротов А. А. Мальбранш и картезианство. М., 2012.

- *Кузнецов А. В.* Может ли кока-кола показать неэффективность аргумента Китайской комнаты против теста Тьюринга // Тест Тьюринга: Сборник статей научно-практической конференции. М., 2011. С. 92–97.
- *Лекторский В. А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2006.
- *Линден Д.* Мозг и удовольствия. М., 2012.
- *Макеева Л. Б.* Философия Х. Патнэма. М., 1996.
- *Молчанов В. И.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004.
- *Момджян К. Х.* Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1. М., 2013.
- *Мотрошилова Н. В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.
- *Мур Д. Э.* Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: избранные тексты. М., 1993. С. 66–84.
- *Мур Д. Э.* Защита здравого смысла // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). М., 1998. С. 130–154.
- *Нагуманова С. Ф.* Материализм и сознание: Анализ дискуссий о природе сознания в современной аналитической философии. Казань, 2011.
- *Остин Дж.* Избранное. М., 1999.
- *Остин Дж.* Три способа пролить чернила: философские работы. СПб., 2006.
- *Патнэм Х.* Философия сознания. М., 1998.
- *Пенроуз Р.* Тени разума. Ч. 1–2. М., 2003, 2005.
- *Пинкер С.* Субстанция мышления: Язык как окно в человеческую природу. М., 2013.
- *Поппер К.* Критерий эмпирического характера теоретических систем // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М., 2006. С. 335–337.
- *Прист С.* Теории сознания. М., 2000.
- *Разеев Д. Н.* В сетях феноменологии // Разеев Д. Н. В сетях феноменологии; Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2004.
- *Райл Г.* Понятие сознания. М., 1999.
- *Рамачандран В. С.* Рождение разума. Загадки нашего сознания. М., 2006.
- *Рассел Б.* Человеческое познание, его сфера и границы. Киев, 1997.
- *Рассел Б.* Избранные труды. Новосибирск, 2007.
- *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.

- *Сакс О.* Человек, который принял свою жену за шляпу. М., 2005.
- *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
- *Серл Дж.* Открывая сознание заново. М., 2002.
- *Смирнов Е. В.* Китайская комната, китайский робот и «системный ответ»: перспективы «сильного» искусственного интеллекта // *Философия и культура.* 2012. № 2. С. 101–108.
- *Соколов В. В.* Философия как история философии. М., 2010.
- *Стевенсон Л.* Десять теорий о природе человека. М., 2004. С. 187–203.
- *Стрельцова Г. Я.* Сознание как проблема и тайна // *Философия сознания: История и современность.* М., 2003. С. 321–331.
- *Фалев Е. В.* Герменевтика Хайдеггера. СПб., 2008.
- *Фритт К.* Мозг и душа. М., 2010.
- *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
- *Хауэлл Р.* Тест Тьюринга: о чем он говорит и о чем он умалчивает // *Тест Тьюринга: Сборник статей научно-практической конференции.* М., 2011. С. 61–68.
- *Хофштадтер Д.* Гёдель, Эшер, Бах: Эта бесконечная гирлянда. Самара, 2001.
- *Хофштадтер Д., Деннет Д.* (ред.) Глаз разума. Самара, 2003.
- *Чалмерс Д.* Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М., 2013.
- *Черняк А. З.* К вопросу о каузальной эффективности ментальных свойств // *Философия сознания: классика и современность.* М., 2007. С. 105–113.
- *Шабри К., Саймонс Д.* Невидимая горилла. М., 2011.
- *Шохин В. К.* Концепции неэмпирических объектов и уровней сознания как истоки трансцендентальной онтологии (компаративистский этюд) // *Философия сознания: История и современность.* М., 2003. С. 16–26.
- *Эдмондс Д., Айдиноу Дж.* Кочерга Витгенштейна: История десятиминутного спора между двумя великими философами. М., 2004.
- *Юлина Н. С.* Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. М., 2004.
- *Юм Д.* Сочинения в 2 т. М., 1996.
- *Adams E. M.* Mental causality // *Mind.* 1966. № 75. P. 552–563.
- *Aldrich V. C., Feigl H.* Spatial location and the psycho-physical problem // *Philosophy of Science.* 1935. № 2: 2. P. 256–261.
- *Antony L. M.* I'am a mother, I worry // *Content.* 1995. № 6. P. 160–166.

- *Armstrong D. M.* A Materialist Theory of the Mind. Rev. ed. London, 1993.
- *Armstrong D. M.* The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction. Oxford, 1999.
- *Armstrong D. M.* Sketch for a Systematic Metaphysics. Oxford, 2010.
- *Aune B.* Metaphysics: The Elements. Minneapolis, 1985.
- *Averill E., Keating B. F.* Does interactionism violate a law of classical physics? // *Mind*. 1981. № 90. P. 102–107.
- *Ayer A. J.* Language, Truth and Logic. 2nd ed. N. Y., 1971 (1946).
- *Ayer A. J.* The Central Questions of Philosophy. N. Y., 1976 (1973).
- *Baars B.* In the Theater of Consciousness: The Workspace of the Mind. N. Y., 1997.
- *Baker L. R.* Metaphysics and mental causation // *Mental Causation* / Ed. by J. Heil and A. Mele. N. Y., 1993. P. 75–95.
- *Bayne T.* Phenomenology and the feeling of doing: Wegner on the conscious will // *Does Consciousness Cause Behavior?* / Ed. by S. Pockett, W P. Banks and S. Gallagher. Cambridge MA, 2006. P. 168–185.
- *Beck L. W.* The psychophysical as a pseudo-problem // *Journal of Philosophy*. 1940. № 37: 21. P. 561–571.
- *Beckermann A.* Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes. 2 Aufl. B., 2000.
- *Beebe H., Hitchcock C., Menzies P.* (eds.) The Oxford Handbook of Causation. N. Y., 2009.
- *Bennett K.* Mental causation // *Philosophy Compass*. 2007. № 2: 2. P. 316–337.
- *Bennett M. et al.* Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language. N. Y., 2007.
- *Blackmore S.* Consciousness: An Introduction. N. Y., 2004 (2003).
- *Blackmore S.* Conversations on Consciousness: What the Best Minds Think about the Brain, Free Will, and What It Means to Be Human. N. Y., 2006.
- *Block N.* Troubles with functionalism // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 1978. № 9. P. 261–325.
- *Block N.* On a confusion about a function of consciousness // *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere. Cambridge MA, 1997. P. 375–415.
- *Block N.* The harder problem of consciousness // *The Journal of Philosophy*. 2002. № 99: 8. P. 319–425.
- *Bricke J.* Interaction and physiology // *Mind*. 1975. № 84. P. 255–259.
- *Bringsjord S., Noel R.* Real robots and the missing thought-experiment in the Chinese room dialectic // *Views into the Chinese Room* / Ed. by J. Preston and M. Bishop. N. Y., 2002. P. 144–166.

- *Broad C. D.* Mind and Its Place in Nature. London, 1925.
- *Campbell N.* What was Huxley's epiphenomenalism? // *Biology and Philosophy*. 2001. № 16. P. 357–375.
- *Carruthers P.* Higher-order theories of consciousness // *The Blackwell Companion to Consciousness* / Ed. by M. Velmans and S. Schneider. Malden MA, 2007. P. 277–286.
- *Chalmers D. J.* Consciousness and cognition. TS 1990. <http://consc.net/papers/c-and-c.html> (дата обращения: 12.05.13)
- *Chalmers D. J.* Toward a Theory of Consciousness. Ph. D. Thesis. TS 1993.
- *Chalmers D. J.* The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. N. Y., 1996.
- *Chalmers D. J., Manley D., Wasserman R.* (eds.) *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford, 2009.
- *Chalmers D. J.* The Character of Consciousness. N. Y., 2010.
- *Chalmers D. J.* Panpsychism and panprotopsychism. TS. 2013. <http://consc.net/papers/panpsychism.pdf> (дата обращения: 17.05.13)
- *Chisholm R. M.* Person and Object: A Metaphysical Study. La Salle, 1976.
- *Chomsky N.* New Horizons in the Study of Language and Mind. Cambridge, 2000.
- *Chomsky N.* Turing on the «Imitation game» // *The Turing Test: Verbal Behavior as the Hallmark of Intelligence* / Ed. by S. Shieber. Cambridge MA, 2004. P. 317–321.
- *Churchland P. M.* Matter and Consciousness. Rev. ed. Cambridge MA, 1988.
- *Churchland P. M.* The Engine of Reason, the Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain. Cambridge MA, 1996 (1995).
- *Churchland P. M.* Functionalism at forty: a critical retrospective // *Journal of Philosophy*. 2005. № 102: 1. P. 33–50.
- *Churchland P. S.* Can neurobiology teach us anything about consciousness // *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere. Cambridge MA, 1997. P. 127–140.
- *Churchland P. S.* The hornswoggle problem // *Explaining Consciousness — The «Hard Problem»* / Ed. by J. Shear. Cambridge MA, 1997. P. 37–44.
- *Churchland P. S.* Brain—Wise: Studies in Neurophilosophy. Cambridge MA, 2002.
- *Clarke C. J. S.* The nonlocality of mind // *Explaining Consciousness — The «Hard Problem»* / Ed. by J. Shear. Cambridge MA, 1997. P. 165–175.
- *Clarke D.* Descartes's Theory of Mind. Oxford, 2003.

- *Cole D.* The Chinese room argument: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2004. <http://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/> (дата обращения: 12.05.13)
- *Collins J., Hall N., Paul L.A.* Causation and Counterfactuals. Cambridge MA, 2004.
- *Colvin M., Gazzaniga M.* Split-brain cases // The Blackwell Companion to Consciousness / Ed. by M. Velmans and S. Schneider. Malden MA, 2007. P. 181–193.
- *Crane T.* Mental causation. TS 2003.
- *Crane T.* Intentionalität als Merkmal des Geistigen: Sechs Essays zur Philosophie des Geistes. Frankfurt am Main, 2007.
- *Crick F.* The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul. N.Y., 1995 (1994).
- *Crick F., Koch C.* Towards a neurobiological theory of consciousness // The Nature of Consciousness: Philosophical Debates / Ed. by N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere. Cambridge MA, 1997. P. 277–292.
- *Davidson D.* Mental events // The Nature of Mind / Ed. by D. Rosenthal. N.Y., 1991. P. 247–256.
- *Dehaene S., Naccache L.* Toward a cognitive neuroscience of consciousness: basic evidence and a workspace framework // Cognition. 2001. № 79. P. 1–37.
- *Dennett D. C.* Content and Consciousness. London, 1986 (1969).
- *Dennett D. C.* The Intentional Stance. Cambridge MA, 1987.
- *Dennett D. C.* Consciousness Explained. Boston, 1991.
- *Dennett D. C.* Freedom Evolves. London, 2004 (2003).
- *Dennett D. C.* Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness. Cambridge MA, 2005.
- *Dokic J.* La philosophie de l'esprit // Précis de philosophie analytique / Dir. par P. Engel. Paris, 2000. P. 35–62.
- *Dreyfus H. L., Dreyfus S. E.* Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer. N.Y., 1988 (1986).
- *Dummett M.* Origins of Analytical Philosophy. Cambridge MA, 1993.
- *Edelman G.* Wider than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness. London, 2004.
- *Edelman G., Tononi G.* A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination. N.Y., 2000.
- *Effingham N.* An Introduction to Ontology. Malden MA, 2013.
- *Elitzur A.* Consciousness and the incompleteness of the physical explanation of behavior // Journal of Mind and Behavior. 1989. № 10. P. 1–20.
- *Elitzur A.* Consciousness makes a difference: Reluctant dualist's confession // Batthyany A., Elitzur A. (eds.) Irreducibly Conscious: Selected Papers on Consciousness. Heidelberg, 2009. P. 43–72.

- *Faigenbaum G.* Conversations with John Searle. LibrosEnRed, 2003.
- *Feigl G.* Logical analysis of the psychophysical problem: A contribution of the new positivism // *Philosophy of Science*. 1934. № 1: 4. P. 420–445.
- *Feigl G.* The «Mental» and the «Physical»: The Essay and a Postscript. Minneapolis, 1967.
- *Feinberg T. E.* Altered Egos: How the Brain Creates the Self. N. Y., 2001.
- *Feyerabend P.* Mental events and the brain // *The Nature of Mind* / Ed. by D. Rosenthal. N. Y., 1991. P. 266–267.
- *Fischer J. M., Kane R., Pereboom D., Vargas M.* Four Views on Free Will. Malden MA, 2007.
- *Fisher J. C.* Why nothing mental is just in the head // *Nous*. 2007. № 41. P. 318–334.
- *Flanagan O.* Consciousness Reconsidered. Cambridge MA, 1992.
- *Flanagan O.* Conscious inessentialism and the epiphenomenalism suspicion // *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere. Cambridge MA, 1997. P. 357–373.
- *Flanagan O.* The Problem of the Soul: Two Visions of Mind and How to Reconcile Them. N. Y., 2002.
- *Fodor J.* The mind-body problem // *Scientific American*. 1981. № 244. P. 114–125.
- *Fodor J.* The Modularity of Mind. Cambridge MA, 1983.
- *Fodor J.* Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong. N. Y., 1998.
- *Foster J.* The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind. London, 1996 (1991).
- *Gallagher S.* Where's the action? Epiphenomenalism and the problem of free will // *Does Consciousness Cause Behavior?* / Ed. by S. Pockett, W. P. Banks and S. Gallagher. Cambridge MA, 2006. P. 109–124.
- *Gettier E.* Is justified true belief knowledge? // *Analysis*. 1963. № 23. P. 121–123.
- *Gibb S. C., Lowe E. J., Ingthorsson R. D.* (eds.) Mental Causation and Ontology. Oxford, 2013.
- *Gibbons J.* Mental causation without downward causation // *Philosophical Review*. 2006. № 115: 1. P. 79–103.
- *Gibson R. F.* (ed.) Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine. London, 2004.
- *Goschke T., Walter H.* Bewusstsein und Willensfreiheit — Philosophische und empirische Annäherungen // *Bewusstsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik*, hrsg. v. C. S. Hermann, M. Pauen, J. W. Rieger und S. Schicktanz. Paderborn, 2005. S. 81–119.
- *Gray J.* Consciousness: Creeping Up on the Hard Problem. N. Y., 2006 (2004).

- *Green J. B., Palmer S. L.* (eds.) *In Search of the Soul: Four Views of the Mind-Body Problem*. Madison, 2005.
- *Grim P.* (ed.) *Mind and Consciousness: 5 Questions*. AP, 2009.
- *Guyer P.* *Kant and the Claims of Knowledge*. N. Y., 1987.
- *Güzeldere G.* The many faces of consciousness: A field guide // *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere. Cambridge MA, 1997. P. 1–67.
- *Hagan S., Hameroff S., Tuszynski J.* Quantum computation in brain microtubules: Decoherence and biological feasibility // *Physical Review E* 65 061901 (2002).
- *Hansen C. M.* Between a rock and a hard place: Mental causation and the mind-body problem // *Inquiry*. 2000. № 43: 4. P. 451–491.
- *Harnad S.* Grounding symbols in the analog world with neural nets: A hybrid model // *Think*. 1993. № 2. P. 12–20.
- *Harnad S.* Minds, machines, and Searle 2: what's right and wrong about the Chinese room argument // *Views into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence* / Ed. by J. Preston and M. Bishop. N. Y., 2002. P. 294–307.
- *Hasker W.* *The Emergent Self*. Ithaka, 2001 (1999).
- *Hauser L.* *Searle's Chinese Box: The Chinese Room Argument and Artificial Intelligence*. Ph. D. Thesis. 1993.
- *Hawkins J., Blakeslee S.* *On Intelligence*. N. Y., 2004.
- *Heidelberger M.* Wie das Leib–Seele Problem in den logischen Empirismus kam // *E-Journal Philosophie der Psychologie*. 2005. № 2. <http://www.jp.philo.at/texte/HeidelbergerM1.pdf> (дата обращения: 12.05.13)
- *Heil J.* *Mental causation* // *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind* / Ed. by S. P. Stich and T. A. Warfield. Malden MA, 2003. P. 214–234.
- *Herrmann C. S., Pauen M., Min B. K., Busch N. A., Rieger J. W.* Eine neue Interpretation von Libets Experimenten aus der Analyse einer Wahlreaktionsaufgabe // *Bewusstsein*. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik, hrsg. v. C. S. Hermann, M. Pauen, J. W. Rieger und S. Schicktanz. Paderborn, 2005. S. 120–134.
- *Hodgson D.* *The Mind Matters: Consciousness and Choice in a Quantum World*. N. Y., 1991.
- *Hodgson D.* The easy problems ain't so easy // *Explaining Consciousness — The «Hard Problem»* / Ed. by J. Shear. Cambridge MA, 1997. P. 125–131.
- *Hofstadter D., Dennett D.* *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*. N. Y., 2000 (1981).
- *Hofstadter D.* *I am a Strange Loop*. N. Y., 2007.

- *Hogan T.* Supervenient qualia // *The Philosophical Review*. 1987. № 96: 4. P. 491–520.
- *Horowitz A.* Is there a problem in physicalist epiphenomenalism? // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1999. № 59: 2. P. 421–434.
- *Hume D.* Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals. 3rd ed. / Eds. L. A. Selby—Bigge and P. H. Niddich. Oxford, 1975.
- *Hume D.* A Treatise of Human Nature / Eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford, 2000.
- *Humphrey N.* How to solve the mind-body problem // *Journal of Consciousness Studies*. 2000. № 7. P. 5–20.
- *Humphrey N.* Seeing Red: A Study in Consciousness. Cambridge MA, 2006.
- *Huxley T.* On the hypothesis that animals are automata, and its history // *Fortnightly Review*. November 1874. P. 555–580.
- *Jackendoff R.* Consciousness and the Computational Mind. Cambridge MA, 1987.
- *Jackson F.* From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis. N. Y., 1998.
- *Jackson F.* Epiphenomenal qualia // *There's Something About Mary* / Ed. by P. Ludow, Y. Nagasawa, and D. Stoljar. Cambridge MA, 2004. P. 39–50.
- *James W.* Are we automata? // *Mind*. 1879. № 4. P. 1–22.
- *Kane R.* (ed.) *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, 2002.
- *Kenny A.* *The Metaphysics of Mind*. Oxford, 1989.
- *Kim J.* Epiphenomenal and supervenient causation // *The Nature of Mind* / Ed. by D. Rosenthal. N. Y., 1991. P. 257–285.
- *Kim J.* Events as property exemplifications // *Kim J. Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge, 1993. P. 33–52.
- *Kim J.* «Strong» and «global» supervenience revisited // *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge, 1993. P. 79–91.
- *Kim J.* The mind-body problem: Taking stock after forty years // *Philosophical Perspectives*. 1997. № 11. P. 185–207.
- *Kim J., Sosa E.* (eds.) *Metaphysics: Anthology*. Malden MA, 1999.
- *Kim J.* *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton, 2005.
- *Kim J.* *Philosophy of Mind*. Cambridge MA, 2006.
- *Kim J.* The Causal efficacy of consciousness // *The Blackwell Companion to Consciousness* / Ed. by M. Velmans and S. Schneider. Malden MA, 2007. P. 406–417.
- *Kim J.* *Essays in the Metaphysics of Mind*. Oxford, 2010.
- *Kirk R.* *Zombies and Consciousness*. N. Y., 2005.

- *Knobe J., Nichols S.* An experimental philosophy manifesto // Knobe J., Nichols S. (eds.) *Experimental Philosophy*. Oxford, 2008. P. 3–14.
- *Koch C.* *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*. Englewood, 2004.
- *Koksvik O.* In Defence of Interactionism. Master thesis. TS 2006.
- *Kriegel U., Williford K.* (eds) *Self—Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge MA, 2006.
- *Kripke S.* *Naming and Necessity*. Cambridge MA, 1980.
- *Kuczynski J.-M. M.* A quasi-materialist, quasi-dualist solution to the mind-body problem // *Criterion*. 2004. № 109. P. 81–135.
- *Lachs J.* Epiphenomenalism and the notion of cause // *The Journal of Philosophy*. 1963. № 60. P. 141–146.
- *Levine J.* *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. N. Y., 2004 (2001).
- *Lewis D.* Causation // Sosa E., Tooley M. (eds.) *Causation*. Oxford, 1993. P. 193–204.
- *Lewis D.* *On the Plurality of Worlds*. Malden MA, 2001.
- *Lewis D.* Causation as influence // Collins J., Hall N., Paul L. A. (eds.) *Causation and Counterfactuals*. Cambridge MA, 2004. P. 75–106.
- *Libet B.* *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge MA, 2004.
- *Loar B.* Phenomenal states // *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere. Cambridge MA, 1997. P. 597–616.
- *Loux M. J., Zimmerman D. W.* *The Oxford Handbook of Metaphysics*. N. Y., 2003.
- *Lowe E. J.* There are no easy problems of consciousness // *Explaining Consciousness — The «Hard Problem»* / Ed. by J. Shear. Cambridge MA, 1997. P. 117–123.
- *Lowe E. J.* Causal closure principles and emergentism // *Philosophy*. 2000. № 75: 4. P. 571–585.
- *Lowe E. J.* *A Survey of Metaphysics*. Oxford, 2002.
- *Macdonald C.* *Varieties of Things: Foundations of Contemporary Metaphysics*. Malden MA, 2005.
- *Mackie J. L.* *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Oxford, 1980.
- *Mackie J. L.* Causes and conditions // Eds. Sosa E., Tooley M. *Causation*. Oxford, 1993.
- *Malcolm N.* Knowledge of other minds // *The Nature of Mind* / Ed. by D. Rosenthal. N. Y., 1991. P. 92–97.
- *Marcus E.* Mental causation: Unnaturalized but not unnatural // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2001. № 61: 1. P. 57–83.

- *Marras A.* Methodological and ontological aspects of the mental causation problem // *Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action* / Ed. by S. Walter and H.-D. Heckmann. Exeter, 2003. P. 243–264.
- *McGinn C.* *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution.* Oxford, 1993 (1991).
- *McGinn C.* *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry.* Malden MA, 1993.
- *McGinn C.* Can we solve the mind-body problem? // *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere. Cambridge MA, 1997. P. 529–542.
- *McGinn C.* *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World.* N. Y., 1999.
- *McGinn C.* *Consciousness and Its Objects.* N. Y., 2004.
- *McGinn C.* Hard questions // Strawson G. et al. *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?* Charlottesville, 2006. P. 90–99.
- *McGinn C.* *Truth by Analysis: Games, Names, and Philosophy.* N. Y., 2012.
- *McKinsey M.* Refutation of qualia-physicalism // *Situating Semantics: Essays on the Philosophy of John Perry* / Ed. by M. O'Rourke and Corey Washington. Cambridge MA, 2007. P. 469–498.
- *McLaughlin B. P.* Type epiphenomenalism, type dualism, and the causal priority of the physical // *Philosophical Perspectives.* 1989. № 3. P. 109–135.
- *Meillassoux Q.* *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency.* London, 2008.
- *Meixner U.* New perspectives for a dualistic conception of mental causation // *Journal of Consciousness Studies.* 2008. № 15: 1. P. 17–38.
- *Menzies P.* Counterfactual theories of causation: Entry in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* 2001.
<http://plato.stanford.edu/entries/causation-counterfactual/>
(дата обращения: 12.05.13)
- *Menzies P.* The causal efficacy of mental states // *Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action* / Ed. by S. Walter and H.-D. Heckmann. Exeter, 2003. P. 195–223.
- *Menzies P.* Platitudes and counterexamples // Beebe H., Hitchcock C., Menzies P. (eds.) *The Oxford Handbook of Causation.* N. Y., 2009. P. 351–367.
- *Meyer M.* The Present status of the problem of the relation between mind and body // *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.* 1912. № 9: 14. P. 365–371.

- *Mohrhoff U.* Interactionism, energy conservation, and the violation of physical laws // *Physics Essays*. 1997. № 10: 4. P. 651–665.
- *Montero B.* Varieties of causal closure // *Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action* / Ed. by S. Walter and H.-D. Heckmann. Exeter, 2003. P. 173–187.
- *Montero B.* What does the conservation of energy have to do with physicalism? // *Dialectica*. 2006. № 60: 4. P. 383–396.
- *Moore G. E.* *Some Main Problems of Philosophy*. N. Y., 1962 (1953).
- *Muijnck W.* Dependencies, Connections, and Other Relations: A Theory of Mental Causation. Dordrecht, 2003.
- *Muijnck W.* Two types of mental causation // *Philosophical Explorations*. 2004. № 7: 1. P. 21–35.
- *Nagel T.* Brain bisection and the unity of consciousness // *Synthese*. 1971. № 22. P. 396–413.
- *Nagel T.* What is it like to be a bat? // *Philosophical Review*. 1974. № 83: 4. P. 435–450.
- *Nagel T.* *The View From Nowhere*. N. Y., 1986.
- *Nagel T.* *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford, 2012.
- *O'Regan J. K., Noe A.* A sensorimotor account of vision and visual consciousness // *Behavioral and Brain Sciences*. 2001. № 24. P. 939–1031.
- *Øhrstrøm P., Andersen J., Schärfe H.* What has happened to ontology // *Dau F., Mugnier M.-L. & Stumme G. (Eds.): ICCS 2005, LNAI 3596*, p. 425–438. Berlin, 2005.
- *Papineau D.* *Thinking about Consciousness*. N. Y., 2004 (2002).
- *Parfit D.* Personal identity // *Personal Identity* / Ed. by J. Perry. Berkeley, 1975. P. 199–223.
- *Parfit D.* *Reasons and Persons*. N. Y., 1986 (1984).
- *Passingham R. E., Lau H. C.* Free choice and the human brain // *Does Consciousness Cause Behavior?* / Ed. by S. Pockett, W. P. Banks and S. Gallagher. Cambridge MA, 2006. P. 53–72.
- *Pauen M., Staudacher A., Walter S.* Epiphenomenalism: Dead end or way out? // *Journal of Consciousness Studies*. 2006. № 13: 1–2. P. 7–19.
- *Pauen M.* *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*. München, 2007.
- *Perry J.* *Knowledge, Possibility and Consciousness*. Cambridge MA, 2001.
- *Pinker S.* *How the Mind Works*. London, 1999 (1997).
- *Pinker S.* *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. N. Y., 2002.
- *Pinker S.* *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature*. N. Y., 2007.

- *Place U. T.* Is consciousness a brain process? // *British Journal of Psychology*. 1956. № 47. P. 44–50.
- *Place U. T.* Token- versus type-identity physicalism // *Anthropology and Philosophy*. 1999. № 3: 2. P. 21–31.
- *Place U. T.* Identity theories. TS 1999.
- *Place U. T.* Identifying the Mind: Selected Papers of U. T. Place. N. Y., 2004.
- *Polger T.* Rethinking the evolution of consciousness // *The Blackwell Companion to Consciousness* / Ed. by M. Velmans and S. Schneider. Malden MA, 2007. P. 72–86.
- *Popper K., Eccles J.* The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism. B., 1977.
- *Pratt J. B.* The present status of the mind-body problem // *The Philosophical Review*. 1936. № 45: 2. P. 144–166.
- *Preston J., Bishop M.* (eds.) Views into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence. N. Y., 2002.
- *Prinz J. J.* The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience. N. Y., 2012.
- *Putnam H.* Minds and machines // *Dimensions of Mind* / Ed. by S. Hook. N. Y., 1960. P. 148–180.
- *Putnam H.* Psychological predicates // *Art, Mind, and Religion* / Ed. by W. Capitan and D. Merrill. Pittsburgh, 1967. P. 37–48.
- *Putnam H.* Meaning and reference // *Journal of Philosophy*. 1973. № 70. P. 699–711.
- *Putnam H.* Words & Life. Cambridge MA, 1994.
- *Quine W. V.* States of mind // *The Nature of Mind* / Ed. by D. Rosenthal. N. Y., 1991. P. 287–288.
- *Ramachandran V. S., Hirstein W.* Three laws of qualia: What neurology tells us about the biological functions of consciousness, qualia and the self // *Journal of Consciousness Studies*. 1998. № 4: 4–5. P. 429–457.
- *Ramachandran V. S.* Mirror neurons and imitation learning as the driving force behind «the great leap forward» in human evolution // *Edge*. 2000. http://www.edge.org/3rd_culture/ramachandran/ramachandran_index.html (дата обращения: 16.05.13)
- *Ramachandran V. S.* A Brief Tour of Human Consciousness: From Impostor Poodles to Purple Numbers. N. Y., 2004.
- *Ramachandran V. S.* The Tell–Tale Brain: A Neuroscientist’s Quest for What Makes Us Human. N. Y., 2011.
- *Reid T.* The Works of Thomas Reid. 7th ed. Edinburgh, 1872.
- *Richardson R. C.* The «scandal» of Cartesian interactionism // *Mind*. 1982. № 91. P. 20–37.

- *Rieger J. W., Schicktanz S.* «Wenn Du denkst, dass ich denke, dass Du denkst...» — Anmerkungen zur interdisziplinären Auseinandersetzung über das Bewusstsein // Bewusstsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik, hrsg. v. C. S. Hermann, M. Pauen, J. W. Rieger und S. Schicktanz. Paderborn, 2005. S. 22–52.
- *Rivas T., Dongen H.* v. Exit epiphenomenalism: The demolition of a refuge // JNLRMI. 2003. № 2: 1.
- *Robb D., Heil J.* Mental causation: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2003. <http://plato.stanford.edu/entries/mental-causation/> (дата обращения: 12.05.13)
- *Robinson D. N.* Consciousness and Mental Life. N. Y., 2008.
- *Robinson H.* The ontology of the mental // Loux M. J., Zimmerman D. W. The Oxford Handbook of Metaphysics. N. Y., 2003. P. 527–555.
- *Robinson W. S.* The hardness of the hard problem // Explaining Consciousness — The «Hard Problem» / Ed. by J. Shear. Cambridge MA, 1997. P. 149–161.
- *Robinson W. S.* Epiphenomenalism: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2007. <http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/> (дата обращения: 12.05.13)
- *Robinson W. S.* Evolution and epiphenomenalism // Journal of Consciousness Studies. 2007. № 14: 11. P. 27–42.
- *Rosenberg G. H.* Rethinking nature: A hard problem within the hard problem // Explaining Consciousness — The «Hard Problem» / Ed. by J. Shear. Cambridge MA, 1997. P. 287–300.
- *Rosenberg G. H.* A Place for Consciousness: Probing the Deep Structure of the Natural World. N. Y., 2004.
- *Rosenblum B., Kuttner F.* Quantum Enigma: Physics Encounters Consciousness. N. Y., 2006.
- *Rosenthal D. M.* Consciousness and Mind. N. Y., 2005.
- *Russell B.* The Analysis of Matter. New ed. N. Y., 1954.
- *Russell B.* Analogy // The Nature of Mind / Ed. by D. Rosenthal. N. Y., 1991. P. 89–91.
- *Ryle G.* The Concept of Mind. Chicago, 2002 (1949).
- *Schütt H.-P.* Substanzen, Subjekte und Personen: Eine Studie zum Cartesischen Dualismus. Heidelberg, 1990.
- *Searle J. R.* Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge, 1983.
- *Searle J. R.* Minds, Brains and Science. Cambridge MA, 1984.
- *Searle J. R.* Minds, brains, and programs // The Nature of Mind / Ed. by D. Rosenthal. N. Y., 1991. P. 509–519.
- *Searle J. R.* The Mystery of Consciousness. London, 1998 (1997).

- *Searle J. R.* Mind, Language, and Society: Philosophy in the Real World. N. Y., 1998.
- *Searle J. R.* Why I am not a property dualist // Journal of Consciousness Studies. 2002. № 9: 12. P. 57–64.
- *Searle J. R.* Mind: A Brief Introduction. Oxford, 2004.
- *Sellars W.* Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge MA, 1997.
- *Shaffer J.* Mental events and the brain // The Nature of Mind / Ed. by D. Rosenthal. N. Y., 1991. P. 177–180.
- *Shoemaker S.* Functionalism and qualia // The Nature of Mind / Ed. by D. Rosenthal. N. Y., 1991. P. 395–407.
- *Shoemaker S.* The mind-body problem // Minds and Bodies: An Introduction with Readings / Ed. by R. Wilkinson. N. Y., 2000. P. 194–197.
- *Singer W.* Large-scale temporal coordination of cortical activity as a prerequisite for conscious experience // The Blackwell Companion to Consciousness / Ed. by M. Velmans and S. Schneider. Malden MA, 2007. P. 605–615.
- *Skinner B. F.* Verbal Behavior. Acton, 1957.
- *Smart J. J. C.* Sensations and brain processes // The Nature of Mind / Ed. by D. Rosenthal. N. Y., 1991. P. 169–176.
- *Smart J. J. C.* Postscript (1995) // Philosophy of Mind: Contemporary Readings / Ed. by T. O'Connor and D. Robb. N. Y., 2003.
- *Smart J. J. C.* The Identity theory of mind: Entry in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2007. <http://plato.stanford.edu/entries/mind-identity/#His> (дата обращения: 12.05.13)
- *Smith D. W., Thomasson A. L.* (eds.) Phenomenology and Philosophy of Mind. Oxford, 2005.
- *Smith D. W.* Husserl. London, 2006.
- *Soames S.* Philosophical Analysis in the Twentieth Century. V. 1–2. Princeton, 2005 (2003).
- *Sorensen R. A.* Thought Experiments. N. Y., 1992.
- *Sosa E.* Mind-body interaction and supervenient causation // Midwest Studies in Philosophy. 1984. № 9. P. 271–281.
- *Sosa E., Tooley M.* (eds.) Causation. Oxford, 1993.
- *Sparacio M.* Mental realism: Rejecting the causal closure thesis and expanding our physical ontology // PCID. 2003. № 2.3.8.
- *Spät P.* A pill against epiphenomenalism // Abstracta. 2006. № 2: 2. P. 172–179.
- *Sperry R. W.* Hemisphere deconnection and unity in conscious awareness // American Psychologist. 1968. № 23. P. 723–733

- *Sperry R. W.* In defense of mentalism and emergent interaction // *The Journal of Mind and Behavior*. 1991. № 12: 2. P. 221–245.
- *Staudacher A.* Epistemological challenges to qualia-epiphenomenalism // *Journal of Consciousness Studies*. 2006. № 13: 1–2. P. 153–175.
- *Stoerig P., Cowey A.* Blindsight in man and monkey // *Brain*. 1997. № 120. P. 535–559.
- *Stoljar D.* Ignorance and Imagination: The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness. N. Y., 2006.
- *Strawson G.* Mental Reality. Cambridge MA, 1994.
- *Strawson G.* Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism // *Strawson G. et al. Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?* Charlottesville, 2006. P. 3–31.
- *Strawson P. F.* Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London, 1964 (1959).
- *Strawson P. F.* Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy. N. Y., 1992.
- *Stroll A.* Twentieth-Century Analytic Philosophy. N. Y., 2000.
- *Sturma D.* Philosophie des Geistes. Leipzig, 2005.
- *Swinburne R.* The Evolution of the Soul. Rev. ed. Oxford, 1997.
- *Swinburne R.* Substance dualism // *Faith and Philosophy*. 2009. № 26: 5. P. 501–513.
- *Swinburne R.* Mind, Brain, and Free Will. Oxford, 2013.
- *Thöle B.* Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur. N. Y., 1991.
- *Turing A.* Computing machinery and intelligence // *Mind*. 1950. № 59. P. 433–460.
- *Tuszynski J.* (ed.) The Emerging Physics of Consciousness. B., 2006.
- *Tye M.* The function of consciousness // *Nous*. 1996. № 30: 3. P. 287–305.
- *Van Gulik R.* Functionalism and qualia // *The Blackwell Companion to Consciousness* / Ed. by M. Velmans and S. Schneider. Malden MA, 2007. P. 381–395.
- *Van Inwagen P.* Metaphysics. 3rd ed. Boulder, 2009.
- *Vasilyev V.* «The hard problem of consciousness» and two arguments for interactionism // *Faith and Philosophy*. 2009. № 26: 5.
- *Velmans M.* Understanding Consciousness. London, 2000.
- *Velmans M.* How Could Conscious Experiences Affect Brains. Charlottesville, 2002.
- *Velmans M.* Dualism, reductionism, and reflexive monism // *The Blackwell Companion to Consciousness* / Ed. by M. Velmans and S. Schneider. Malden MA, 2007. P. 346–358.

- *Walter S.* Epiphenomenalism: Entry in the Internet Encyclopedia of Philosophy. 2007. <http://www.iep.utm.edu/e/epiphenomeno.htm#H2> (дата обращения: 12.05.13)
- *Walter S.* Ist der Epiphänomenalismus absurd? Ein frischer Blick auf eine tot geglaubte Position. TS 2007.
- *Wassermann G. D.* Reply to Popper's attack on epiphenomenalism // *Mind*. 1979. № 88. P. 572–575.
- *Wegner D. M.* The Illusion of Conscious Will. Cambridge MA, 2003 (2002).
- *Weinberg J. M., Nichols S., Stich S. P.* Normativity and epistemic intuitions // *Knobe J., Nichols S. (eds.) Experimental Philosophy*. Oxford, 2008. P. 17–45.
- *Williamson T.* Knowledge and Its Limits. Oxford, 2000.
- *Williamson T.* The Philosophy of Philosophy. Oxford, 2008.
- *Wolff Chr.* Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. Frankfurt et Lipsae, 1730.
- *Wright J. P., Potter P. (eds.)* Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment. N. Y., 2000.
- *Yablo S.* Mental causation // *The Philosophical Review*. 1992. № 101: 2. P. 245–280.

Именной указатель

Айер А. 156–158
Армстронг Д. 208

Беркли Дж. 51
Берлин И. 156, 157
Блок Н. 189

Витгенштейн Л. 113
Вольф Хр. 209

Гексли Т. 97
Гетьер Э. 65, 204
Гоклениус Р. 9
Гуссерль Э. 13, 14, 16, 20,
203, 206

Декарт Р. 165, 189
Демокрит 50
Деннет Д. 140, 151, 207, 208

Кант И. 10–13, 66, 77
Ким Дж. 206
Крипке С. 75, 77, 78
Куайн У. 67

Лейбниц Г. 189
Либет Б. 190
Локк Дж. 51
Лорхард Я. 9

Макгинн К. 147, 149, 205

Нагель Т. 89

Остин Дж. 67

Патнэм Х. 124, 204
Перри Дж. 208
Платон 50
Поппер К. 113
Принц Дж. 210

Рид Т. 51

Сартр Ж.-П. 17
Сёрл Дж. 21, 128, 130, 132,
133, 148, 149, 189, 208
Сомс С. 156, 158, 159
Спелк Э. 71
Стросон П. 21
Суинберн Р. 166, 168

Уильямсон Т. 74, 81

Хайдеггер М. 17

Чалмерс Д. 78, 116, 148, 149,
153, 184
Черч А. 156, 158
Черчленд П. М. 207
Черчленд П. С. 207

Юм Д. 8, 10, 20, 28, 54, 60, 66

Предметный указатель

- Автономность** событийных рядов 36, 48, 64, 139-142, 181, 185
- Аналитическая философия** 21, 22, 66, 72, 73, 145
- и классическая философия 66
 - и континентальная философия 73
 - и феноменология 73
- Аналитические и синтетические пропозиции** 67-69, 77
- Антиномичность** 103
- Апостериорная необходимость** 75-80
- Бессознательное** 188-191
- Бог** 199
- Вера**
- когнитивная 199-200
 - и знание 18-19, 64-65
 - эмоциональный аналог когнитивной в. 199
- Верифицируемость** 121-124, 154-162
- Вероятность** 60-63
- Вещи вообще** 10, 12, 22-23, 39, 81
- Восприятие - и ощущение** 32
- Двойник Земли** 78
- Двумерная семантика** 78-79
- Естественная установка** 16
- Желания** 86
- Заключение в скобки** 16, 72
- Здравый смысл** 51, 200-202
- Знание** 18, 64-65
- и вера 18-19, 64-65
- Зомби** 103, 127, 134, 183-185, 206
- Интенциональность** 151
- Интеракционизм** 126-127
- аргумент в пользу и. 109-124, 127
 - интерналистский 126
 - локальный 177-181, 197
 - традиционный 178
 - экстерналистский 126
- Каузальная вера** 39-40, 40-48, 59, 60, 63, 70-71, 74, 95, 105-109, 134-136,

- 138, 177, 182
- Каузальная замкнутость
физического 178, 197
- Каузальная релевантность
140, 175, 178, 179,
188, 191
- Каузальная эффективность
140, 175, 178, 188, 191
- Квазиощущения 29-30, 47, 62
- Квалиа 113, 121, 126, 149,
152, 181, 183, 186, 188,
189, 190, 191, 192
- Китайская комната 128-134
- Китайский робот 131-134
- Компатибилизм 197
- Конституирование 182
- Концептуальный анализ 5-6,
66-81
- Корреляционизм 207
- Либертарианство** 195-197
- Локальность сознания 87,
140, 182
- Менталистская вера** 103, 105,
109, 110, 127, 134, 140
- Ментальные акты 175
- Ментальные содержания 175
- Ментальные образы 49-50, 56,
151-152
- Непосредственного**
восприятия концепция 51
- Нонкомпатибилизм 210
- Онтологические установки**
18-23, 33, 40, 48, 63, 64,
66, 70-72, 75, 85, 98,
138, 140, 181, 191, 200
- Онтология
- возможных миров 12, 22
 - гипотетическая 15-16
 - общая 86
 - реальная 13, 23, 66
 - традиционная 9-10, 66
 - трансцендентальная 66
 - феноменалистическая
16-21, 66
 - и метафизика 9-10, 14
 - и первая философия 9
- Предмет** 55-56
- Предустановленная
гармония 66
- Приватность 89-94, 176,
181-182
- и публичность 174
- Причина 10, 40-43, 174-175
- как минимально
достаточное условие 42
 - как необходимый
компонент достаточного
условия 40-41
 - производящая 42-43
 - и коррелят 97, 174-175
- Принцип соответствия 15,
27-36, 44, 47, 60, 63, 71,
95, 99, 135, 172, 173
- Проблема «сознание-тело»
145-153, 187-188
- Психология 10, 71, 74, 75, 80
- Сверхдетерминация** 104, 111,
179
- Свобода 194-198
- Событие 33-35
- Сознание
- как совокупность квалиа
188, 191

- как противоположность бессознательному 188-192
- Среда 53-55, 121-123
- Субстанциальный дуализм 162-168
- Субъект 194, 198
- Супервентность (естественная)
 - локальная 126, 170-171, 177, 182
 - глобальная 170-172, 173, 175, 179

- Тест Тьюринга** 128-134
 - стандартный 134
 - тотальный 134
- Тождество
 - ментального и физического 104-105, 121-124, 161-162
 - нумерическое 58-59
 - личности 166
- Трансцендентальная дедукция категорий 11, 13, 66
- «Трудная проблема сознания» 153, 181, 183-185

- Феноменология**
 - аргументативная 20
 - дескриптивная 20
 - и аналитическая философия сознания 6, 72-73
- Феноменологические дедукции 20, 63, 71-72, 102
- Физические объекты 56, 81-82
- Философия 5, 202

- Эволюция** 65-66, 186-187
- Экзистенциальная вера 17-19, 40, 48-64, 70, 74, 85, 90
- Экспериментальная философия 204-205
- Экстернализм 124-126
- Эмоции 86
- Эпифеноменализм 97-103, 110, 114, 120, 138-140, 178, 180, 195, 197
 - глобальный 178
 - критика 109-124



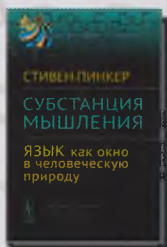
Вадим Валерьевич ВАСИЛЬЕВ

Доктор философских наук, заведующий кафедрой истории зарубежной философии и профессор философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. Автор трудов по истории философии Нового времени, немецкой философии и аналитической философии сознания. Среди недавних работ — книги «Трудная проблема сознания» и «Философская психология в эпоху Просвещения».

В серии «Философия сознания» вышли книги:



«Сознающий ум» — увлекательный философский рассказ о глубочайших парадоксах и тайнах сознания. Это провокативная работа, в которой сделана попытка обосновать «натуралистический дуализм», исходя из тезиса автора о нефизической природе сознания и его зависимости от функциональных схем в мозге. Чалмерс также утверждает, что его теория открывает новые перспективы для интерпретации квантовой механики и позволяет говорить о возможности сознательных работ.



В своей новой блестящей работе известный канадско-американский лингвист и психолог Стивен Пинкер исследует работу человеческого сознания в совершенно новом стиле — через пристальное изучение нашей речи: от бытовых разговоров, шуток и сквернословия до юридических споров, от детских неуклюжих выражений до сленга, от политического дискурса до поэзии. Объясняя сложные идеи с помощью точных и остроумных примеров, Пинкер задает увлекательный тон изложению науки о языке.



Книга посвящена классической философской проблеме соотношения сознания и тела. Основной акцент сделан на особом ее варианте — проблеме объяснения феноменальных аспектов сознательного опыта. Исследование осуществлено в контексте аналитической философии сознания. Книга знакомит читателя с множеством мысленных экспериментов и аргументов, выработанных аналитическими философами для прояснения природы сознания.



Данную книгу вряд ли можно причислить к апологетической литературе; автор книги, несмотря на общую симпатию к американскому философу, попытался объективно оценить аргументы Деннета. Действительно ли они могут объяснить субъективный внутренний опыт? Дают ли они исчерпывающие ответы? Так ли успешны мысленные эксперименты Деннета, и нет ли в них внутренних противоречий? Смог ли американский мыслитель убедить других философов в собственной правоте?

14459 ID 174515



Издательская группа

URSS



Каталог изданий
в Интернете:
<http://URSS.ru>

E-mail: URSS@URSS.ru

117335, Москва, Телефон / факс
Нахимовский (многоканальный)
проспект, 56 +7 (499) 724 25 45

Отзывы о настоящем издании, а также обнаруженные опечатки присылайте по адресу URSS@URSS.ru. Ваши замечания и предложения будут учтены и отражены на веб-странице этой книги на сайте <http://URSS.ru>