



ЧТО ЗНАЧИТ БЫТЬ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИСТОМ В СОВРЕМЕННОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ?

Диана Эдиковна Гаспарян – кандидат философских наук, доцент, Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики, факультет философии, кафедре онтологии, логики и теории познания.
E-mail:
anaid6@yandex.ru

В данном исследовании¹ я бы хотела показать, как работает трансцендентализм в рамках современной аналитической философии сознания и в каком смысле он противостоит натурализму. Далее я раскрою примеры трансценденталистских подходов в современной аналитической философии, а именно: теории К. Макгинна, Дж. Левина и Н. Хомского. Кроме того, я рассмотрю соотношение критических и позитивных компонентов в этих подходах, а также роль скептической позиции в их теориях.

Ключевые слова: трансцендентализм, аналитическая философия сознания, скептицизм.

WHAT IS IT LIKE TO BE A TRANSCENDENTALIST IN THE CONTEMPORARY ANALYTIC PHILOSOPHY OF MIND?

Diana Gasparyan – candidate of philosophical sciences, Associate professor, National Research University Higher School of Economics, Department of Philosophy.

In this study I would like to demonstrate what is like to be a transcendentalist in contemporary analytic philosophy of mind. At the same time I will explore in what sense transcendentalism is opposed to naturalism. Next, I will consider the examples of transcendentalist theories as the approaches in contemporary analytic philosophy, namely the theory of K. McGinn, J. Levin and N. Chomsky. In addition, I will show, what is the proportion the negative and positive components in these approaches, and will stipulate the role of the skeptical position in their theories.

Key words: transcendentalism, analytical philosophy of mind, skepticism.



Введение: неявность трансцендентализма

Термины «трансцендентализм» или «трансценденталистский подход» не слишком распространены в аналитической философии

¹ Хотелось бы особо поблагодарить своего коллегу Сергея Левина, без помощи которого этому исследованию, вероятнее всего, не суждено было бы появиться. Именно он инициировал его как некий развернутый ответ, спросив меня однажды, что означает высказывание «я трансценденталист» в ответ на вопрос о том, какая из существующих ныне теорий решения mind-body problem мне ближе.



сознания. Чаще всего они ассоциируются с философией Канта, включая всю совокупность ключевых положений его системы, таких, как априоризм, деление мира на феномены и ноумены, разделение на аналитические и синтетические суждения и т.д. Между тем можно говорить о трансценденталистском подходе, который был бы некоторым образом дистиллирован из кантовской философии и даже вообще представлял собой автономную философскую стратегию, к которой в разное время прибегали разные философы². В этом случае его нужно понимать как определенный тип аргументации и чуть шире как определенный методологический принцип. Разумеется, и сам термин «трансцендентализм» мог бы быть произвольно заменен на любой другой, что не отменяло бы самой сути и внутренней логики этого подхода. Несмотря на скромную представленность в аналитических контекстах, трансцендентализм представляет собой серьезную альтернативу большинству имеющихся на сегодняшний день подходов к проблеме сознания. Кроме того, трансцендентализм является не просто еще одним подходом наряду с прочими, но скорее должен быть определен как метапрограмма, представляющая собой противовес другой большой метапрограмме натурализма [Smith, Sullivan, 2011].

Вместе с тем значительная часть аналитических философов не рассматривает трансцендентализм как «легальное» направление философии сознания и чаще полагает его сугубо историко-архивным явлением. В этом случае самоопределение в качестве трансценденталиста в аналитической среде оказывается не всегда понятным. Например, если кто-то заявляет, что в отношении ключевой проблемы сознание–тело он является трансценденталистом, то практически всегда от него требуются пояснения, что имеется в виду. Иными словами, в отличие от таких теорий, как теория тождества, субстанциальный дуализм или панпсихизм, значение позиции трансцендентализма по умолчанию не ясно.

Ниже я постараюсь прояснить суть данного подхода в конкретном применении к ключевым вопросам аналитической философии сознания и дать такие его характеристики, которые позволили бы безошибочно узнавать почерк трансценденталиста даже в случае, если он именует себя как-то иначе.

Трансцендентализм vs натурализм

Ключом к пониманию трансцендентализма является его критичность по отношению к натурализму. Возможно, именно в связи с этим не всем философам сознания аналитической традиции, где так силен дух позитивизма и натурализма, если использовать более современ-

² Например, Сократ, Платон, Кант, Витгенштейн.



ный термин, до конца ясен смысл трансценденталистского подхода. Для того чтобы очертить суть расхождений между этими двумя подходами, попробуем для начала выяснить их главные опорные пункты.

Согласно одному из наиболее известных определений Канта, трансцендентальным является «познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*» [Кант, 1994: 121]. Эта основополагающая формулировка фиксирует первое правило трансцендентализма: нельзя не принимать во внимание условия возможности того опыта, который мы имеем. Познание должно начинаться не с вещей, а с условий возможности данности этих вещей в том виде, в каком мы их застаем: именно эти условия являются правильным началом. Напротив, натурализм всегда начинает с вещей: их он считает подлинным началом, а вопрос об условиях либо не вполне понятным, либо несколько надуманным [Kim, 1988]. Речь идет о двух типах вопросов: 1) как возможно, что есть то, что есть? и 2) что в мире есть в принципе? Если трансцендентализм ориентируется на первый вопрос, то натурализм на второй. Можно сказать, что трансцендентализм начинается с того, что не дано, а натурализм с того, что дано. Такая формула может показаться несколько эзотерической, но ниже я разведу ее загадочность.

Отличия натурализма и трансцендентализма можно сформулировать в виде следующих программных положений. Согласно натурализму,

- ◇ реальность онтологически однородна. Это положение имеет в виду отсутствие удвоенной онтологии, подразумевающей разные типы существования, а именно исходит из того, что мир один³;
- ◇ есть только один пакет онтологических законов и правил. Это положение оговаривает единство универсальных законов мироздания. Например, если физике присущи детерминизм и наблюдаемость в перспективе от третьего лица, то для этих правил не может быть исключений;
- ◇ все феномены, которые существуют, можно описать на одном языке. Речь идет о том, что если для описания объектных феноменов выбирается принцип исчислимости или наблюдаемости, то он может и должен быть атрибутирован и ко всем прочим феноменам;
- ◇ универсальный язык, пригодный для описания всего существующего, – это объектный язык или язык перспективы от третьего лица

³ Чаще всего подразумевают, что этот единый мир – мир природы, т.е. вещных, физических объектов. Но это не совсем так. Было бы неверно отождествлять натурализм и материализм. Строго говоря, может быть и идеалистический натурализм. Или может встречаться монистический натурализм (например, тождество сознания и материи в расселовском монизме события [Russell, 2009]). Возможен натуралистический дуализм, оговаривающий единство и универсализм психофизических законов, тем не менее не отменяющих нередуцируемости ментальных фактов к физическим [Чалмерс, 2013].



[Gasser, 2007]. Имеется в виду публичный или приватный тип идентификации объектов; для натурализма он всегда публичный, так как речь идет об экстерналистском доступе к наблюдаемости объектов;

- ◇ эпистемология в потенциале может рассчитывать на эпистемический абсолютизм. Согласно этому принципу, в конечном итоге можно знать все, так как познанию препятствуют лишь количественные границы, однако никаких структурных или системных ограничений нет: оно неизбежно прогрессирует, но в режиме отсроченности;
- ◇ все условия той реальности, которую мы наблюдаем, принадлежат самой этой реальности. Поэтому вся реальность потенциально может быть понята и описана в конечном числе непротиворечивых теорий.

Отличительные черты трансцендентализма:

- ◇ реальность онтологически неоднородна. Это положение имеет в виду наличие удвоенной онтологии, подразумевающей разные типы существования, а именно: исходит из того, что есть мир, который подлежит наблюдению (познанию и теоретизации), и мир, который делает наблюдение возможным, но сам наблюдению (познанию и теоретизации) не подлежит;
- ◇ есть как минимум два пакета онтологических законов и правил. Это положение оговаривает отсутствие универсальных законов мироздания. Например, если физике присущи детерминизм и наблюдаемость в перспективе от третьего лица, то при описании воли субъекта или его сознания эти правила работать не будут и придется вводить принцип спонтанности и перспективы от первого лица;
- ◇ нельзя на одном языке описать все феномены, которые есть. Речь идет о том, что если для описания объектных феноменов выбирается принцип исчислимости или наблюдаемости, то он может и должен быть атрибутирован и ко всем прочим феноменам. Нетождественность различных языков описания можно показать на логических примерах с привлечением аппарата модальностей *de re* и *de se*, где в модусе *de re* мы имеем дело с *истинностью* того, что утверждается в высказываниях, и с соответствующими *положениями дел*, описанными в высказываниях, т.е. с референциями, в модусе *de se* устанавливается связь между высказанными *утверждениями* и описанными *положениями дел* и соответствующими психологическими реакциями, действиями и переживаниями самого познающего, такими, как убеждения, желания и намерения, его эмоциями и действиями в реальном мире [O'Dea, 2002];
- ◇ два отличных друг от друга языка – это, к примеру, объектный язык или перспектива от третьего лица, с помощью которых мы описываем вещи внешнего мира, предполагающие открытую и всеобщую



регистрируемость, и язык, реализуемый в перспективе от первого лица, предполагающий привилегированный приватный доступ или приватную идентификацию [Baker, 2014];

- ◇ эпистемологии следует помнить о неизбежном скептицизме в отношении ряда вопросов, от которого не следует пытаться избавиться. В соответствии с этим принципом, если некоторые теории претендуют на прояснение структурных или системных условий формирования определенной реальности, то они должны оказываться либо противоречивыми, либо неполными, но в конечном счете не смогут быть когерентно успешными. Поэтому ни о каком эпистемическом абсолютизме речи не идет: нельзя знать все, так как есть принципиально «слепые пятна», являющиеся результатом структурных или системных ограничений;
- ◇ у той реальности, которую мы наблюдаем, есть условия, не принадлежащие наблюдаемой реальности. Именно поэтому о них нельзя составить предметного знания – теории. Но то, что не подлежит опредмечиванию (и по поводу чего нельзя иметь теории), – своего рода наближайшее (не вынесено куда-то вовне как некое трансцендентное), поскольку является структурным условием всего сущего и организует наблюдаемую реальность. Подобное условие (в терминах классической трансцендентальной философии «условие возможности») обязательно присутствует во всех мыслительных построениях, но не может быть схвачено объективно в качестве предмета, значения или общего понятия.

Если как-то резюмировать эти положения, то мы получим формулу, которую я приводила выше: натурализм полагает, что мир полностью исчерпывается тем, что дано, и фактически все, что дано, эпистемически доступно (если не актуально, то потенциально – в перспективе развивающегося знания) [Paríneau, 1993]. Напротив, трансцендентализм утверждает: мир устроен так, что данное нам всегда есть результат или следствие некоторых системных требований к организации реальности, которые сами этой реальности не принадлежат и найдены в ней быть не могут. То, посредством чего реальность организуется, не есть часть реальности. Вероятное возражение натуралиста по поводу того, как же быть с известными нам законами естествознания, трансценденталистом легко отводятся: речь идет, разумеется, не об этом уровне, а об уровне более фундаментальном. Скорее это математика или логика и, разумеется, метафизика.

Важно понимать, что это правило работает безотносительно к тому, кто или что выступает организатором существующей реальности. Если мир как-то задан, то фундаментальные структуры этой заданности не будут принадлежать миру по крайней мере на тех же условиях, на которых существует то, что задающими структурами порождается. Структурная изнанка мира не будет его частью и не сможет быть най-



дена внутри самого мира. При этом вовсе не обязательно связывать эту организующую активность с субъектом, как это традиционно делается в различных версиях философии субъекта. К примеру, трансцендентализм кантовского типа привяжет наличие системных требований формирования реальности к субъекту, поэтому, если использовать витгенштейнианскую терминологию, субъект не будет частью мира – нигде в мире философского субъекта нет. Но эта привязка вовсе не обязательна⁴. Так, в платоновской или той же витгенштейнианской философии системные требования не привязаны к случайному и потенциально исчезающему субъекту, они суть объективные условия мира, но так же не видны и не проявлены в нем. Таковы, например, ценности у Платона и логика у Витгенштейна. Они суть те структуры, через которые и в которых сбывается мир, но они не встречаются в мире так же, как прочие объекты или факты. В этом тезисе только и состоит главный принцип трансцендентализма, который может быть представлен в версии как удвоенной онтологии (кантовский трансцендентализм), так и однородной (платоновский трансцендентализм). Об этих структурах невозможно сформировать предметного знания, им нельзя дать определение (Платон) и о них нельзя сказать, но их можно показать (Витгенштейн).

Они не являются чем-то неизведанным или скрытым, а, напротив, даны непосредственно и хорошо нам известны; скорее они сугубо функциональны и операциональны, разрешают собой пользоваться, но не допускают предметного схватывания, объективации, которая позволила бы говорить о них в перспективе от третьего лица или сделать их универсально наблюдаемыми. Структуры, о которых идет речь, всегда даны в режиме «как», но не в режиме «что». В таком случае приходится говорить о двух уровнях описания реальности – объектном и необъектном (модальности *de re* и *de se* [O'Dea, 2002], онтологии от первого и от третьего лица [Baker, 2011], факты и ценности, предложения и законы логики [Витгенштейн, 1958]). Если натурализм признает только объектный язык, то трансцендентализм указывает на то, что для определенных сфер реальности этот язык окажется нерабочим или будет вести себя ненормально, образуя парадоксы⁵.

В связи с этой интуицией Витгенштейн приводил знаменитую метафору глаза, который не видит себя в процессе видения⁶. В дополнение к этой метафоре можно привести еще один простенький пример: киномеханик, который прокручивает ленту в кинотеатре, не может

⁴ Вместе с тем если принимать во внимание, что сочетание таких свойств, как не-объективируемость и непосредственная данность, является критерием трансцендентальной структуры, то тот факт, что философский субъект напрямую подпадает под эти характеристики, позволяет посчитать его природу трансцендентальной, а именно: предположить, что мир индуцируем субъектными структурами, как это и предполагается в классической философии субъекта.

⁵ Например, парадокс «спящей красавицы».



появиться в самом фильме на правах персонажа или участника. Равно как мы не должны видеть пленку, если хотим смотреть фильм⁷. Иными словами, правила, организующие мир, в самом мире не представлены.

Трансценденталистский подход в отношении проблем сознания

Если говорить непосредственно о философии сознания, то термин «трансцендентализм» будет использоваться в трех главных значениях. Во-первых, в значении антиредукционизма, согласно которому сознание не может быть сведено к существующим в проявленном мире предметам и фактам, а именно: к физическим объектам и процессам. Во-вторых, в значении, называемом также феноменологическим, согласно которому о сознании нельзя говорить в терминах объективно наблюдаемых сущностей или в перспективе от третьего лица, так как само сознание объектом не является. Кроме того, нельзя строить теории сознания, отталкиваясь не от самого сознания. Например, невозможно ставить вопрос о природе сознания начиная с устройства мозга или связи мозга с сознанием. В-третьих, в значении определенного эпистемического скептицизма, который будет прямо указывать на то, что в отношении двух важнейших проблем сознания, а именно: проблемы связи мозга с сознанием и проблемы роли сознания в каузальности мира, вряд ли будут найдены непротиворечивые решения⁸.

Рассмотрим последовательно эти три значения. Антиредукционизм в первую очередь направлен против различного рода физикалистских стратегий объяснения сознания. Согласно физикализму, сознание представляет собой физический процесс и может быть полностью редуцировано к физической активности мозга как ближайшему материальному субстрату. Напротив, антифизикализм полагает, что

⁶ «5.633. Где в мире можно заметить метафизический субъект? Вы говорите, что здесь дело обстоит точно так же, как с глазом и полем зрения. Но в действительности вы сами не видите глаза. И не из чего в поле зрения нельзя заключить, что оно видится глазом» [Витгенштейн, 1958: 67].

⁷ В традиции философии имеются и другие яркие метафоры, выражающие эту же мысль. Это, к примеру, интуиция Платона о том, что все дано нам в свете, но сам свет не дан (миф о пещере) или изречение Шопенгауэра: «То, что все познает и никем не познается, есть субъект» [Шопенгауэр, 1985: 154].

⁸ Один из наиболее авторитетных современных авторов В. Васильев в своей книге, как кажется, соглашается с тем, что вопрос «как мозг порождает сознание?» возможно так и не удастся прояснить радикально, и в его отношении уместен скорее эпистемический пессимизм, чем оптимизм. Но проблема активной каузации сознания, по мнению автора, относится к числу вполне решаемых задач, за которую сам Васильев и берется [Васильев, 2013].



сознание не может быть описано как физический процесс и потому должно быть объяснено нередуктивными способами. Важно понимать, что антифизикализм еще не является трансцендентализмом, а лишь указывает на недостаточность редуктивистских объяснений и потому является необходимым, но не достаточным условием для трансценденталистской позиции.

Антиредукционизм в свою очередь указывает на такие аспекты сознания, которые не позволяют его редуцировать. Для удобства их можно разделить на две группы – эпистемологические и онтологические аспекты. *Эпистемологические аспекты* это в первую очередь:

- ◇ обладание «квалиа». Допустим, я пробую вино на вкус или созерцаю «Подсолнухи» Ван Гога. Можно сколь угодно тщательно изучить мой мозг и прочие телесные реакции организма, но исследователь не сможет получить доступ к тому, как я переживаю вкус вина или удовольствие от знаменитой картины, мое качественное состояние не станет его собственным качественным состоянием, а ведь только в этом случае он смог бы заполучить его в качестве объекта. Таким образом, квалиа есть такой способ переживания, который неотделим от того, кто его переживает. И в этом смысле квалиа не вполне является объектом, предполагающим сохранение при отделении от порождающих его форм;
- ◇ особый субъективный эпистемический доступ. Поскольку при кажущейся интуитивной ясности понятия «субъективность» оно все-таки довольно неопределенно, прояснить его можно с помощью таких характеристик, как приватность, привилегированный доступ или перспектива от первого лица. Группа этих весьма удобных концептов призвана пояснить не всегда очевидную редукционистски ориентированным философам идею того, что о своих сознательных актах человек знает прямо и непосредственно. Например, я не могу сомневаться в том, что испытываю боль или вижу желтое пятно на стене. Любое сомнение в этом случае может означать новое состояние сознания, но не может отменить старое, ибо его истинность дана наглядно, только как факт осознания. Положение непосредственности можно пояснить еще проще: свои феноменальные состояния мы не дедуцируем и не индуцируем, мы вообще их ниоткуда не выводим, потому знание о них не есть результат некой сложной интеллектуальной работы, не есть продукт вывода. Станным выглядело бы умозаключение вида: «Всякий укол сопровождается ощущением боли; я укололся, следовательно, я испытываю боль». Наши ощущения самодостаточны, их не надо доказывать. Кроме того, непосредственность моих переживаний не может стать объектом наблюдения из перспективы третьего лица. Только я могу наблюдать свою боль, ее нельзя наблюдать со стороны так, как можно наблюдать мое тело, которое эту боль испытывает.



Онтологические аспекты указывают на определенный способ существования сознания. Это:

- ◇ непространственная природа сознания. Традиционное определение сознания включает в себя все признаки нематериальности, а именно: отсутствие протяженности, а также прочих физических характеристик, таких, как плотность, масса, вкус, цвет и проч. Сознание не есть вещь, и оно не может быть определено через набор вещественных атрибутов;
- ◇ интенциональность сознания. Принцип интенциональности в данном случае позволяет обрести важный теоретический критерий различия в способах существования физических и ментальных явлений. Если всякое сознательное состояние (представление) всегда предметно, то его можно толковать как объект, который в своем «что» совпадает со своим «как». Под представлением здесь понимается не то, что представляется, но сам акт представления. Тождество «что» и «как» ментальных объектов позволяет отличить их от объектов физических. Последние рассматриваются прямо противоположным образом – их «как» и «что» отличаются друг от друга. Мы знаем, что физические вещи могут отличаться от того, как они нам даны. Более того, когда мы говорим так, то говорим о самих вещах. Я не считаю, что то, как я воспринимаю вкус апельсина, совпадает с его реальной химической формулой, но я полагаю, что то, как я воспринимаю вкус, и есть все то, что я реально воспринимаю.

Именно эти фундаментальные свойства сознания уже на уровне одних только определений⁹ заставляют говорить о сознании как особой несводимой к физической реальности сущности. Кроме того, исходя из этих свойств сознание не подпадает под стандартные модели описания или объяснения, по меньшей мере принятые в науке [Alter, Walter, 2010]. Научное исследование возможно лишь в условиях объективной картины действительности, исключая субъективные «точки зрения». Однако поскольку объективность сознания состоит в том, чтобы быть субъективным, т.е. сущность сознания состоит в субъективном опыте субъекта, оно (сознание) неизбежно ускользает из поля зрения ученых [Baker, 2011]. Неудача будет связана с тем, что знание всех физических фактов, составляющих суть ментальных состояний чьего-либо сознания (квалиа), еще не позволит нам пережить этот опыт как свой собственный, в то время как именно этот опыт и является объектом изучения. Если квалиа и есть тот объект, к изучению которого мы стремимся, то нам нужно получить именно его, а не то,

⁹ Разумеется, для развернутого обоснования несводимости требуются более весомые аргументы, но так как они хорошо описаны в соответствующей литературе, я лишь упомяну их: аргумент от приватности, аргумент от логической возможности зомби, аргумент от эпистемологической асимметрии, аргумент от перевернутого спектра, аргумент от знания/квалиа [Гаспарян, 2014].



что делает его возможным. При этом мы не можем подменять его той нейрофизической корреляцией, которая сопутствует этому опыту. Но нельзя не считаться с эпистемической асимметрией двух этих точек зрения: одно дело непосредственно испытывать вкус апельсина, совсем другое – слушать рассказ о том, каков он на вкус. И если согласиться с тем, что субъективный опыт будет систематически ускользать из теорий, призванных объяснить связь ментальных фактов с физическими фактами, то перспективы создания удовлетворительной теории всерьез усложняются.

Под еще одним значением трансцендентализма подразумевается критика проблематизации сознания с точки зрения объекта. Согласно этой критике, пытаться говорить о сознании бессмысленно, так как при этом мы будем пользоваться тем же самым сознанием. Других познавательных инструментов у нас нет. Предметом сознания является само сознание – идет ли речь об индивидуальном опыте сознания или о сознании «вообще». Трансцендентализм в своей феноменологической интерпретации выступает против такого способа исследования, когда мы считаем, что у нас есть сознание как некий объект изучения и есть некий загадочный метаязык, не совпадающий с сознанием, на котором мы можем поговорить о сознании-объекте.

Эту идею можно пояснить на простом примере. Допустим, у нас есть некий исследователь сознания, который намерен изучать сознание в лабораторных условиях. Допустим также, что он – противник интроспекции и предполагает изучать не свое сознание, а чужое. Предположим, ему требуется составить представление о том, что чувствует другой человек, когда слушает ноктюрн Шопена или разглядывает картину Малевича. Перед нашим исследователем не стоит задача дать нейрофизиологическую картину реакций мозга при восприятии получаемой информации. Когда он приступает к исследованию, его задача состоит в том, чтобы воспроизвести ментальный опыт своего реципиента. В каком-то смысле это означает, что исследователю нужно почувствовать то же, что чувствует испытуемый. Возможно ли это? Что при этом будет чувствовать исследователь? Как нам подсказывает здравый смысл, он будет чувствовать свои переживания, возникающие у него при попытке представить то, что чувствует реципиент. Иначе говоря, очевидно, что исследователь останется наедине со своим собственным сознанием, несмотря на все попытки стать другим сознанием. Этот пример достаточно убедителен для случая, когда мы хотим увидеть мир чужими глазами. Когда мы говорим о трудностях воспроизведения чужого индивидуального сознания с помощью своего собственного, большинство людей соглашается с тем, что это задача почти невыполнима. Однако когда мы создаем различного рода теории сознания, мы не всегда замечаем аналогичные трудности. Трансценденталистская установка в данном случае указывает на то,



что подобные трудности есть и в тех случаях, когда мы пытаемся создавать теории сознания вообще, т. е. по сути объяснять сознание с помощью несознания. Например, физикалистские теории сознания, редуцирующие сознание к работе мозга, как будто бы занимают позицию, превышающую ментальный опыт, и стремятся дать ему физическое объяснение. Речь идет о том, чтобы говорить на языке физики и на этом языке объяснять сознание. Но это невозможно, так как физик как исследователь наделен сознанием, а его физическая картина или теория имеет смысл только внутри понимающего этот смысл опыта. Поэтому поставить перед собой задачу говорить о сознании как об объекте означает сформулировать парадокс.

При таком толковании даже антифизикализм останется скорее натуралистической позицией, чем трансценденталистской [Bell, 1999]. Дело в том, что какой бы ответ не предлагала та или иная теория, например сознание сводится к физическим процессам или сознание к ним не сводится, с точки зрения трансцендентализма любой ответ логически не безупречен, так как уже является следствием смысловой работы сознания. Эта работа предшествует самому ответу и потому крайне трудно отделить то «сознание, о котором говорим», от того «сознания, которое делает возможным сам разговор». Только из опыта самого сознания, а не опыта мозговой деятельности можно адресоваться к сознанию и спрашивать о его специфике. Равно зависимость или независимость сознания от тела может быть выражена лишь на языке сознания, а именно в виде осмысленного высказывания, предполагающего сознательное понимание. Например, если мы попробуем провести такой мысленный эксперимент, в ходе которого попробуем представить свое сознание несуществующим, для успешного выполнения этого эксперимента (равно как и для констатации его невозможности) нам понадобится наше собственное сознание. Точно так же при утверждении, что сознания нет, но есть лишь физические состояния мозга или другой материи, сознание необходимо для осмысленности такого утверждения.

Таким образом, в попытке создать теорию сознания можно обнаружить принципиальную невыполнимость его редукции. В итоге все теории, пытающиеся объяснить сознание через то, что им не является, упускают из виду, что тематизация того, что не есть сознание, может быть выполнена только самим сознанием. Есть сознание сознания и сознание несознания. Это обстоятельство серьезно тормозит нас в попытках создать сколько-нибудь традиционную теорию сознания. «Сознание как предмет изучения» – конструкция столь шаткая, что мы сразу понимаем безнадежность наших усилий. Если всякая исследовательская рефлексия над сознанием совпадает с самим сознанием, то очевидно, что продвинуться в таком исследовании у нас вряд ли получится.



Наконец, третьим значением трансценденталистского подхода в философии сознания будет указание на эпистемический скепсис в отношении ключевых проблем сознания. Каков, например, будет ответ трансценденталиста на ключевой вопрос философии сознания: можно ли вообще решить mind-body problem? Вспомним самого Канта: несмотря на то что мы не встречаем у него прямых рассуждений об этой проблематике, можно попробовать реконструировать его мысль. Как кажется, его позиция в этом вопросе была бы следующей: поскольку сама эта проблема поставлена на ошибочном (догматическом) языке, любые варианты ее решения окажутся тупиковыми. В кантовской терминологии речь идет о том, что решение mind-body problem лежит по ту сторону всякого возможного опыта, а это надо понимать так, что достигнуто оно быть не может. В каком-то смысле стандартная редакция mind-body problem должна была бы подпасть под статус классической антиномии, но против этого говорит то, что число решений данной проблемы может превышать два возможных, например физикализма и антифизикализма. Кроме того, в отличие от структуры антиномии, где оба решения, тавтологическое и контрфизическое, выглядят равно доказательными, доказательная сила физикализма, как кажется, несколько уступает аргументам антифизикализма. Но даже если данную проблему нельзя напрямую подвести под антиномическую структуру, свидетельствующую, согласно Канту, о том, что мышление пытается покинуть собственные пределы и создать теорию собственных условий возможности, в кантовской системе mind-body problem очевидно подпадает под задачу, некритически поставленную традиционной метафизикой и не принимающую во внимание границы познавательных возможностей.

В рамках кантовского трансцендентализма познающий субъект мыслит по эту сторону возможного опыта и никак не может покинуть его актуальную почву [Кант, 1994]. Все, что мы можем знать, связано с тем, что дано нам в опыте, который образован посредством нашего действительного участия. Мы не получаем данные о мире в качестве нейтрального материала, но обрабатываем внешнюю информацию (чувственно и концептуально) и лишь затем приступаем к ней в качестве предмета нашего знания [Allison, 2004]. Для того чтобы выяснить, как устроен наш аппарат, мы должны были бы превысить тот порядок вещей, который дан нам в опыте, что невозможно. Это ограничение носит объективный характер, поскольку мы можем познать лишь то, чем не являемся сами. В свою очередь, так как наше сознание есть то единственное, с помощью чего мы пытаемся понять свое же собственное сознание, эта задача вряд ли когда-нибудь окажется реализованной.

Таким образом, если говорить о трансценденталистской позиции вообще, то проблемы, связанные с устройством сознания, будут свя-



заны с трудностями проблематизации системных требований, которые, как мы говорили выше, всегда должны оставаться в тени. Нет и не может быть непротиворечивой и полной теории, объясняющей устройство системных условий возможности. Индикатором того, что система упирается в собственные основания и пытается формализовать то, что служит условием возможности ее работы и определенного способа формализации, является появление противоречивых, неполных или антиномически устроенных теорий. Серьезным недостатком такого рассуждения будет радикальный эпистемический скепсис. Но если мы допустили, что у реальности есть условия, то избежать такого вывода будет крайне сложно. При трансценденталистском устройстве мира у нас всегда будут сохраняться такие вопросы, которые не могут быть решены [Stern, 1999]. Проблемы сознания относятся к числу именно таких вопросов. В терминологии Чалмерса они «трудны», а в терминологии трансценденталиста либо бессмысленны уже на уровне вопросов (Витгенштейн), либо все же, будучи осмысленно поставлены, не могут привести к когерентно выверенным решениям.

Трансценденталисты в аналитической философии сознания

На сегодняшний день в рамках аналитической традиции можно назвать трех главных философов, чьи подходы и теории с некоторыми оговорками могут быть расценены как трансценденталистские. Не удивительно, что все они выглядят скептическими и предлагают скорее критическую программу решения ключевых проблем сознания, чем позитивную. Я бы отнесла к ним К. Макгинна, Н. Хомского и Дж. Леви, чьи теории с некоторыми оговорками можно посчитать трансцендентальными и в этом смысле скептическими, что я и попробую показать.

Наиболее близкой к скептицизму представляется теория когнитивной замкнутости, разработанная Колином Макгинном. Эта теория напрямую перекликается с философией Канта, у которого можно найти критические соображения по вопросу перспективы решения психофизической проблемы (восходящей к картезианской постановке проблемы, как сознание соотносится с телом). В кантовской терминологии речь идет о том, что решение проблемы как сознание связано с телом, лежит по ту сторону всякого возможного опыта, а это надо понимать так, что достигнуто оно быть не может. Данное положение перекликается с тем, что подразумевает Макгинн под понятием «когнитивная замкнутость». Тип мышления *M* когнитивно замкнут по отно-



шению к свойству P (или теории T), если процедуры формирования понятий в рамках мышления M не могут быть распространены за его собственные пределы, чтобы освоить некое P (или понять теорию T). Сознания могут быть разных типов и при этом они оснащены различными мощностями и ограничениями, предубеждениями и слепыми пятнами, так что определенные свойства (или теории) могут быть доступны одним сознаниям, но закрыты для других. То, что закрыто для сознания крысы, может быть открыто для ума обезьяны, и то, что открыто для нас, может быть закрыто для обезьяны. Сила познания не устроена по принципу «все или ничего», в каких-то эпистемических задачах мы успешны, а в каких-то нет. Сознание есть такой же биологический продукт, как организмы, и так же, как организмы, органы сознания могут быть различных форм и размеров и соответственно более или менее подходящими и релевантными для решения определенных когнитивных задач [McGinn, 1999: 67].

Как видно, Макгинн толкует ограничения познания в довольно натуралистическом ключе. Речь идет о том, что у человека есть некие биологические параметры (строение мозга или органов чувственности), которые выступают его системными ограничениями. В силу этого обстоятельства, несмотря на то что связь сознания с телом действительно является не надуманной проблемой, мы принципиально не способны дать на нее удовлетворительный ответ. Вопрос о природе сознания попросту лежит за пределами наших когнитивных способностей, поскольку каждый биологический вид имеет определенные ограничения. Например, собаки не в состоянии доказать теорему Пифагора, а люди не в состоянии создать теорию, объясняющую, как сознание связано с телом. При этом Макгинн не подразумевает субъєктоцентристскую модель мира: речь не идет о том, что мир, как он нам дан, сформирован посредством априорных структур трансцендентального аппарата субъекта. Все дело лишь в том, что мыслительные способности человека ограничены рамками своего природного своеобразия. Иными словами, возможно, было бы поспешным считать позицию Макгинна по умолчанию трансценденталистской. Однако как бы то ни было, из такой модели нетрудно получить тезис об ограниченности наших познавательных способностей по крайней мере на том участке, который имеет отношение к устройству самого нашего познания. В связи с подобного рода скепсисом теорию Макгинна принято называть в аналитической философии сознания мистериальной [McGinn, 1999]. С точностью и адекватностью этого термина можно было бы поспорить, так как в скептицизме, строго говоря, нет ничего мистического. Если скептик аргументирует, в связи с чем не может быть получен ответ на определенный вопрос, его позиция будет выглядеть скорее реалистической, чем мистической. Напротив, попытки иметь позитивное знание по поводу тех областей, которые



в силу некоторых системных ограничений не могут стать предметом исследовательской процедуры, часто выглядят как мистицизм. Впрочем, удачность термина играет здесь сугубо второстепенную роль, нам интереснее скорее само отношение к перспективе решения проблемы сознания-тела, которое у Макгинна и его сторонников является скорее пессимистическим.

Еще одним философом-скептиком, который, пожалуй, не скрывает своей пессимистической позиции в отношении mind-body problem, является Ноам Хомский. Хомский предлагает поделить все задачи, за решение которых когда-либо брался человеческий рассудок, на загадки (тайны) и проблемы. Проблемы могут иметь решение, а загадки – нет. Все дело в том, что проблемы изначально составлены так, что представляют собой переформулированные и скрытые решения, и задача исследователя состоит только в том, чтобы расшифровать заложенный в вопросах ответ. Подобное положение не нужно расценивать так, что все задачи, которые может решить человеческий рассудок, являются скрытыми тавтологиями. Большая часть задач и решений лежит в области экспериментального знания, а львиная доля теорий, которые человечество создает, является частью эмпирической науки, а именно: естествознания. Когда мы говорим, что в случае проблем исследователю достаточно лишь расшифровать уже заложенный в вопросе ответ, то подразумеваем, что даже научные проблемы ставятся при участии интерпретаций и ожиданий, привносимых ученым. Тот материал, с которым ученый имеет дело, таков, что он релевантен аппарату и инструментам познавательных процедур.

Согласно Хомскому, необходимо различать допустимые и недопустимые гипотезы. Человеческий разум – это система свойств, образованная определенными полномочиями и ограничениями. Соответственно допустимые гипотезы – это те, которые доступны для определенной специфической системы, в данном случае системы человеческого разума. В отношении этих гипотез разум может построить достаточно богатые и сложные объяснительные теории. Но те же самые свойства разума, которые позволяют успешно выдвигать и проверять успешные гипотезы, могут исключать работу с другими недоступными гипотезами как иррелевантными человеческому разуму. Некоторых теорий может попросту не быть среди тех, которые определяются специфическими свойствами человеческого разума, притом что они могут быть доступны иначе организованному интеллекту [Chomsky, 1975: 121–124]. Вопреки натуралистической установке, согласно которой сознание человека является частью природного мира и, следовательно, имеет потенциал к решению любых естественно-научных проблем, имеются некоторые рамки и ограничения, которые определяются особой структурой самого сознания. Хомский прибегает к примерам, с которыми мы уже встречались у Макгинна:



для крысы некоторые вопросы являются тайнами, которые выходят за пределы ее познавательной деятельности, и потому она не может их решить. Подобная ситуация имеет место и в отношении человека. Те усилия, которые возлагаются на развитие «естественных наук», а именно: обнаружение свойств человеческого сознания как аспектов природного мира, могут никогда не увенчаться успехом, так как область сознания может оказаться как раз той областью, куда человеческий разум не сможет проникнуть в силу системных ограничений [Chomsky, 1975: 122–125].

Еще одним вариантом демонстрации трудностей позитивной теории сознания является подход Джозефа Левина. В первую очередь его критика направлена против физикализма и лишь во вторую ставит под вопрос перспективу получения адекватной теории сознания вообще. Физикализм проваливается потому, что должен не просто снабжать нас физическим описанием ментальных состояний и свойств, он должен давать объяснение этих свойств. Однако проблема в том, что такое «объяснение» может возникнуть не только в рамках физикализма, но и любой другой теории, стремящейся дать непротиворечивое решение mind-body problem. Левин приводит следующий пример: как можно объяснить тот факт, что Цицерон тождествен Туллию? Можно объяснить лишь, что один и тот же объект носит два имени. Левин же указывает, что в данном случае объяснение должно вовлекать дедуктивное отношение между экспланансом и экспланандумом. Некто может объяснить *P*, если он способен дедуцировать *P* из утверждений об экспланансе. Примером может служить объяснение феномена кипения воды, где появление пузырьков может быть объяснено ссылкой на межмолекулярное взаимодействие элементов воды.

Если два высказывания дедуктивно связаны друг с другом, то между ними имеется необходимая связь. Однако такой необходимой связи нет между высказываниями о мозге и феноменальном сознании. Между ментальными фактами и физическими неизбежно сохраняется некий провал в объяснении. Провал в объяснении – это термин, обозначающий трудность физикалистских теорий сознания в объяснении того, как физические свойства порождают способ ощущения вещей в момент их восприятия. К примеру, утверждение «боль есть стимуляция С-волокон» является информативным в физиологическом смысле, но никак не помогает нам понять, как переживается боль. Чтобы привести пример явления, в котором нет объяснительного провала, представим современный компьютер: есть что-то чудесное в том, что мы можем полностью объяснить его работу с помощью одного устройства его составных частей и наоборот. Напротив, субъективный сознательный опыт образует отдельный эффект, требующий отдельной причины, которую приходится или помещать вне фи-



зического мира или объявлять неизвестным физическим явлением (Levine, 1983: 87–89).

В общем виде обозначенные в этих трех подходах проблемы имеют вид метаязыкового парадокса. Мы пытаемся сделать объектом то, что должно являться также и инструментом, и в этом случае процедура объективации не может быть выполнена. Это во многом связано с тем, что мы пытаемся получить доступ к сознанию при помощи тех же логических инструментов, которые являются неотъемлемой частью фундаментальных свойств самого сознания. В этом случае, впрочем, не ясно, что может выступить своего рода инструментальным метаязыком, позволяющим провести непротиворечивую процедуру описания. Более того, сознание само по себе появляется только при условии работы самих этих инструментов (системных условий возможности). Но в этом случае сознание нельзя определить в терминах определяемого и определяющего, объясняемого и объясняющего, так как оно может или всегда оставаться только объясняющим, или совпадать с тем, и с другим, что обесмысливает всю процедуру объяснения в целом.

Заключение: испытание скептицизмом

Итак, самый важный тезис трансцендентализма состоит в том, что условия формирования мира сами в мире не встречаются. Это общее положение трансцендентализма напрямую срывается в отношении проблем сознания: сознание попросту не встречается в мире; мы точно знаем, что оно есть (в качестве функционального «как»), но никогда не найдем его посреди всех доступных предметов и фактов (в качестве некоего «что»). Строго говоря, такая формулировка предполагает скептицизм в качестве эпистемической позиции. Скептицизм становится серьезным испытанием трансцендентализма [Hookway, 1999]. К скептицизму в философии всегда относились скептически: в случаях, когда он был следствием своего рода интеллектуального кокетства, его рассматривали как позерство, а в случаях, когда он заявлял о себе вполне серьезно, его считали формой малодушной капитуляции. Как бы то ни было, философу всегда существенно сложнее, чем ученому, признаться в том, что он не знает, как решать ту или иную проблему. Это связано с традиционными различиями в методах научного и философского исследования. Если наука ориентирована на поиск решений во времени, выдвижение и отбрасывание гипотез, то философия надеется обрести универсальное решение, которое, будучи вечной истиной, было бы неподвластно времени. Такое представление о философских способах достижения истины всерьез пере-



смачивается в современной философии, особенно аналитической, и в наши дни философы все чаще заявляют о том, что и в философских рефлексиях завтрашний день может оказаться эффективнее сегодняшнего. Но, несмотря на проникновение в философию ожиданий, свойственных науке, возможность занять скептическую позицию по-прежнему сопровождается у философов серьезным дискомфортом: скептические версии оставляют нас наедине с нашими догадками и скорее отговаривают от дальнейшего поиска. В свое оправдание скептики часто заявляют, что не просто бойкотируют исследование, а помогают понять и осознать, почему окончательное решение той или иной проблемы оказывается принципиально недостижимым. Скептицизм дает определенную ясность, указывая истинные причины тех затруднений, с которыми сталкиваются философские теории [Skorupski, 1990].

В итоге мы получаем следующую дилемму. Натурализм предлагает позитивное знание, но, будучи абсолютизированным, он либо обольщается ложной картиной (в самом начале предполагая редуцированную вселенную), либо строит противоречивые теории (например, физикализм в виде теории тождества). Трансцендентализм же прокладывает границы, но прокладывает их правильно: он хотя и не индуцирует позитивное знание, но и не образует противоречий. При этом может возникнуть опасение, что трансцендентальное знание неполно, но это не совсем так: оно полно, так как затрагивает все элементы, но в отношении тех (структурных) компонентов, которые не предполагают опредмечивания, трансцендентализм высказывается в критическом духе невозможности создания законченной теории [Franks, 2005].

Учитывая сказанное, можно попытаться понять ситуацию, которая сложилась в области современной аналитической философии. Сохраняющаяся популярность натурализма объясняется тем, что у трансцендентализма нет содержательных альтернатив в виде объяснительных теорий, хотя и имеется серьезная и нередко почти разрушительная для натурализма критика [Cassam, 2009]. В связи с этим возникает ощущение, что философы пытаются держаться подходов хоть и не безупречных, но дающих некоторое позитивное знание, с которым можно либо соглашаться, либо нет [Kitcher, 1992: 68–69]. Так, в силу некоторой изначальной непопулярности скептических позиций указание на нерешаемость *mind-body problem* в области аналитической философии сознания выглядит для исследователей слишком большим разочарованием, чтобы этот подход мог претендовать на массовое признание. Несмотря на то что антинатурализм представлен далеко не только скептическими теориями, антинатуралистские программы можно охарактеризовать как в основном критические. Главный акцент в них сделан на критике существующих физикалист-



ских теорий и проблематичности, зачастую радикальной, ряда существующих решений mind-body problem. Таким образом, хотя трансцендентализм выступает сегодня с достаточно серьезной критикой натурализма, позиции последнего еще достаточно сильны. Изменится ли эта ситуация, напрямую зависит от того, насколько восприимчивым окажется натурализм к критическому проекту формирования знания.

Библиографический список

- Васильев, 2013 – *Васильев В.В.* Сознание и вещи. М. : URSS, 2013
- Витгенштейн, 1958 – *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958.
- Гаспарян, 2014 – *Гаспарян Д.Э.* В защиту феноменального сознания: аргументы против физикализма в современной аналитической философии. Ч. 1 // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2014. № 1. С. 43–55.
- Гаспарян, 2014 – *Гаспарян Д.Э.* В защиту феноменального сознания: аргументы против физикализма в современной аналитической философии. Ч. 2 // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2014. № 2. С. 52–85.
- Кант, 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума // И. Кант. Соч. Т. 2. М., 1994.
- Чалмерс, 2013 – *Чалмерс Д.* Сознание и ум: в поисках фундаментальной теории. М. : URSS, 2013.
- Шопенгауэр, 1992 – *Шопенгауэр А.* Собр. соч. В 5 т. М. : Московский клуб, 1992. Т. 1.
- Allison, 2004 – *Allison H.* Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defence. New Haven : Yale University Press, 2004.
- Alter, Walter, 2010 – *Alter T., Walter S.* Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism. Oxford : Oxford University Press, 2010.
- Baker, 2011 – *Baker L.R.* Does Naturalism Rest on a Mistake? // American Philosophical Quarterly. 2011. Vol. 48, № 2.
- Baker, 2014 – *Baker L.R.* Can Subjectivity be Naturalized? // Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy (forthcoming).
- Bell, 1999 – *Bell D.* Transcendental Arguments and Non-Naturalistic Anti-Realism. Transcendental Arguments: Problems and Prospects. Oxford : Oxford University Press, 1999.
- Cassam, 2009 – *Cassam Q.* Can Transcendental Epistemology be Naturalised? // The Philosophical Review. 2009. Vol. 90.
- Chomsky, 1975 – *Chomsky N.* New Horizons in the Study of Language and Mind. Cambridge, 1975.
- Franks, 2005 – *Franks P.* All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.



Gasser, 2007 – *Gasser G.* Naturalism and the First-Person Perspective. How Successful is Naturalism? Frankfurt a/M : Ontos Verlag, 2007.

Hookway, 1999 – *Hookway C.* Modest Transcendental Arguments and Sceptical Doubts: A Reply to Stroud // *Stern*. 1999. Vol. 76.

Kim, 1988 – *Kim J.* What is «Naturalised Epistemology»? // *Philosophical Perspectives*. 1988. Vol. 2.

Kitcher, 1992 – *Kitcher P.* The Naturalists Return // *Philosophical Review*. 1992. Vol. 101.

Levine, 1983 – *Levine J.* Materialism and Qualia: the Explanatory Gap. Oxford : Oxford University Press, 1983.

McGinn, 1999 – *McGinn C.* Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World. N.Y., 1999.

O'Dea, 2002 – *O'Dea J.* The Indexical Nature of Sensory Concepts // *Philosophical Papers*. 2002. Vol. 31, № 2.

Papineau, 1993 – *Papineau D.* Philosophical Naturalism. Oxford : Blackwell, 1993.

Russell, 2009 – *Russell B.* An Outline of Philosophy. L. ; N.Y. (repr.), 2009.

Skorupski, 1990 – *Skorupski J.* The Intelligibility of Scepticism. Oxford : Basil Blackwell, 1990.

Smith, Sullivan, 2011 – *Smith J., Sullivan P.* Transcendental Philosophy and Naturalism. Oxford : Oxford University Press, 2011.

Stern, 1999 – *Stern R.* Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification. Oxford : Clarendon Press, 1999.