

Российская академия наук
Институт философии

Н. С. ЮЛИНА

ОЧЕРКИ
*по современной
философии сознания*

УДК 1/14
ББК 87.2
Ю34

Книга подготовлена и опубликована при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 11-03-00421 (а)



Ответственный редактор *В. А. Лекторский*
Редактор *И. В. Борисова*

Юлина Н. С.

Ю34 Очерки по современной философии сознания / Н. С. Юлина. —
М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. — 408 с.

ISBN 978-5-88373-441-9

Книга представляет собой сборник избранных работ Н. С. Юлиной (1927–2012), посвященных проблеме сознания в современной философии и науке. Автор предлагает историко-философский обзор концепций современных философов и ученых (К. Поппера, Д. Деннета, Д. Сёрля, Р. Пенроуза, Г. Стэпа и др.), которые пытаются ответить на вопросы, приближающие к разгадке тайны сознания: Является ли сознание особой ментальной реальностью наряду с физической реальностью? Какие свойства охватываются этим понятием? Является ли сознание чистой функцией или функцией определенных свойств мозга? Возникло ли оно по законам физического мира или в результате случайного эмерджентного скачка? Что лежит в основе его генезиса: физическое (микросущности), биологическое (нейрофизиология) или социальное (социоязыковая коммуникация)? Редуцируется ли оно к условиям порождения? Как объяснить, что из мозга, материального органа, «выскакивают» не подчиняющиеся законам физики смыслы и языковые значения, из которых состоит культура? Существуют ли психофизические законы взаимодействия сознания и тела? Можно ли интегрировать фиксируемые на обыденном уровне свойства сознания – самоактивность, ментальную каузацию, свободу воли, субъективность – в рисуемую наукой физикалистскую картину мира? Есть ли связь между загадками сознания и загадками материи?

Книга может быть интересна широкой читательской аудитории.

Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

**УДК 1/14
ББК 87.2**

ISBN 978-5-88373-441-9

© Юлина Н. С., 2014
© Издательство «Канон+»
РООИ «Реабилитация», 2014

От редактора

Памяти Нины Степановны ЮЛИНОЙ

Перед вами последняя книга известного отечественного философа, доктора философских наук Нины Степановны Юлиной (1927–2012). Книга посвящена проблемам философии сознания в современной англо-американской философии – данными вопроса-ми Нина Степановна основательно занималась в последние десятилетия жизни. Эти сюжеты сегодня привлекают особое внимание также наших философов и специалистов в области когнитивных наук. Поэтому книга Нины Степановны, бесспорно, заинтересует многих: философов, психологов, нейрофизиологов, физиков. Это не просто исследование некоторых сюжетов в современной зарубежной философии, а обсуждение проблем, которые сегодня находятся на переднем крае развития философии и науки в целом и связаны с попытками разгадать величайшую человеческую тайну – сознание с помощью новейших средств философского концептуального анализа и современного экспериментального и теоретического изучения человеческого мозга и психики.

Нина Степановна занимала уникальное место в нашей философской жизни. После окончания философского факультета МГУ, а затем аспирантуры при нем она пришла в 1958 г. в Институт философии АН СССР, где работала до последних своих дней. Здесь она защитила кандидатскую диссертацию «Критика философии Джорджа Сантаяны» (1962) и докторскую «Проблема метафизики в американской философии XX в.» (1979). Она стала признанным авторитетом в изучении современной англо-американской философии: опубликовала 11 книг по этой тематике и около 300 научных статей.

Нина Степановна первоначально занималась американским критическим реализмом, затем напечатала ряд интересных работ по религиозной философии США. Она внимательно следила за изменениями философских интересов в США, в ее публикациях анализируются дискуссии последних десятилетий по вопросам анали-

тической философии и прагматизма. Н. С. Юлина была среди первых авторов, начавших в нашей стране обсуждение философских аспектов такого влиятельного социального и интеллектуального направления, как феминизм. И, наконец, проблемы философии сознания – главное для неё в последние 20 лет.

Особое место среди книг Н. С. Юлиной занимает монография «Философия для детей» и связанная с нею особого рода деятельность. Нина Степановна обратилась к этой теме в середине 1990-х гг., за основу была взята программа «Философия для детей» (автор – М. Липман, США), предполагавшая использование философии и философских вопросов как неотъемлемых от жизни человеческого духа, для развития «разумности и этико-демократических навыков детей». Теоретическая разработка темы с самого начала была соединена с подготовкой новых программ, которые могли бы гуманизировать становление юных умов. Продолжением исследовательской работы стал организованный Ниной Степановной семинар в Институте философии, действовавший несколько лет и объединивший целый ряд энтузиастов. И это очень характерно для Нины Степановны: понимание философии как не просто академической деятельности, но и как особого способа гуманизации жизни.

Я работал вместе с Ниной Степановной в Институте философии с первых дней ее появления в нем, мы вместе участвовали в нашей философской и общественной жизни (а в жизни института за последние 50 лет было много всяких событий, в том числе и драматических), делали доклады на одних тех же семинарах и конференциях, заинтересованно обсуждали работы друг друга. Особо вспоминаю нашу с ней поездку в Англию в марте 1985 г. по приглашению Рома Харре. Мы были в Кембридже и Оксфорде, выступали с докладами, участвовали в обсуждениях. Я помню, какое сильное впечатление на английских коллег произвел профессиональный уровень докладов Нины Степановны.

Нина Степановна Юлина была одним из самых замечательных людей, которых я знал: высоким профессионалом, мудрым, мужественным, деятельным и добрым человеком.

В. А. Лекторский

Предисловие

Представленные в этой книге тексты, посвященные главным образом англоязычной философии сознания, написаны более чем за двадцать лет для разных целей и различных изданий. Современная англоязычная философия сознания динамична и многообразна, ее время быстротечно, определить какие-то четкие линии и «центры тяготения» в ней затруднительно. Естественно, что в материалах книги представлены далеко не все концепции, которые в последние десятилетия фигурировали на философском рынке. Тем не менее, я попыталась выявить основные тренды, склонности, настроения, выделить значащие фигуры, повлиявшие на творческий климат философии сознания.

Мои занятия философией сознания были возможны в силу того, что мне посчастливилось работать в Институте философии РАН: его благоприятная для творчества обстановка позволяла мне свободно выбирать интересующие меня темы. И я благодарю моих коллег из сектора современной зарубежной философии, которые проявляли интерес к моей тематике и поддерживали меня в моих изысканиях. Хочу выразить благодарность моим друзьям И. С. Вдовиной, Л. Б. Макеевой, И. А. Михайлову, И. Д. Джохадзе, И. И. Блауберг, которые читали черновики моих рукописей и высказывали чрезвычайно полезные для меня критические замечания.

Большим вдохновением для меня были дискуссии на семинаре ИФ РАН «Проблемы сознания», царившая на них атмосфера заинтересованности, возможность спорить с коллегами, имеющими свое видение проблемы сознания, в частности с Д. И. Дубровским, В. А. Лекторским, И. П. Меркуловым, Д. В. Ивановым, В. Л. Васюковым, С. Н. Коняевым, Е. А. Мамчур.

Моя особая благодарность журналу «Вопросы философии» и, в особенности, Владиславу Александровичу Лекторскому, который всегда проявлял чуткость к тематике, которой я занималась, а многолетнее сотрудничество с ним помогло мне осуществить мои планы.

Введение

Эта книга названа нами «Очерки по современной философии сознания», и ее заглавие предполагает обзор широкого спектра источников. Количество публикаций на эту тему весьма велико, и дать их полный обзор практически невозможно. Правильнее было бы посчитать ее «путеводителем», но не по всему полю философии сознания, а только по некоторым ее областям. Мы выделяем концепции и яркие фигуры, работы которых показались нам значимыми. Книга может быть полезна для тех, кто интересуется философией сознания и хочет сориентироваться в конгломерате теорий, составляющих эту современную область философии.

Наша книга написана в жанре истории философии. На Западе издается много работ, в которых изложение собственных взглядов автора на проблему сознания предваряется историко-философским предисловием. Часто в нем говорится о заблуждениях предшественников, которые намерен устранить автор. У нас нет такой задачи. Нам важно обрисовать, насколько это возможно, картину поисков современной, главным образом *англоязычной*, философией разгадки тайны феномена сознания¹. В целом мы исходим из факта, что нынешняя философия сознания плюралистична. Это не значит, что все в ней равноценно; какие-то концепции нам кажутся более перспективными, а какие-то — менее. Поскольку на настоящий момент ни одна из концепций не считается приоритетной, а консенсус о перспективах той или иной концепции чаще всего недостижим, мы здесь ограничиваемся описанием интеллектуальных усилий, ареал которых образует нынешний этап исследований проблемы сознания.

Представленная нами картина, конечно, неполная. Историк философии часто рисует интеллектуальную жизнь широкими мазками, подчас жертвуя важными темами и проблемами. Между тем на следующем ее витке именно они могут оказаться в фокусе дискуссий. А современная философия изменчива и непредсказуема, ее повороты зависят от появления произведений оригинально мыс-

¹ Пониманию общего исторического контекста американской философии, в которой разворачивались исследования проблемы сознания, способствовала работа над нашей книгой «Философская мысль в США. XX век» (М., 2010).

лящих авторов. Мы старались с осторожностью относиться к обобщениям. Ведь может оказаться, что на новом историческом этапе они не будут соответствовать реалиям. Тем не менее, без них невозможно обойтись.

За исключением «Введения» большинство помещаемых в книгу текстов ранее были опубликованы в разных изданиях в период с конца 1980-х гг. по настоящее время. В книге представлены тексты двух типов. Одни посвящены анализу взглядов отдельных авторов, таких как Карл Поппер, Дэниел Деннет, Джон Сёрль, Роджер Пенроуз, Генри Стэп. Поскольку концепции выбранных нами авторов вызвали критические отклики их коллег, читатель найдет в книге интересные комментарии Дэвида Чэлмерса, Хилари Патнэма, Барри Лоуэра, Стивена Хокинга, Джексона Кима, Макса Велманса и др. Сопоставление и сравнительный анализ для историка философии всегда был и остается важнейшим способом достижения объективности. Комментарии важны не только с точки зрения выдвигаемых контраргументов, но и для понимания общего контекста дискуссий. Материалы второго типа – это обзорные статьи. В них говорится о разных объяснениях сознания в свете современной науки, о дивергентных движениях в рамках физикализма, о том, что составляет «тайну сознания», о неоднозначном толковании эмерджентизма, об антитезе натурализма и формализма. Несмотря на жанровое различие составляющих книгу очерков, они связаны содержательным единством, поскольку их предметом являются альтернативные и вместе с тем перекликающиеся поиски объяснения сознания. В этом смысле можно сказать, что читатель держит в руках не просто сборник написанных в разные годы статей, а монографическое исследование.

Проблемы сознания

В 1970–1980-е гг. наше внимание привлек устойчиво растущий интерес англоязычной философии к проблеме сознания и появление веера разнообразных концепций. За сравнительно короткое время эта проблема из периферийной стала центральной. Все такого рода концепции были завязаны если не на решение, то на прояснение и каталогизацию загадок, связанных с пониманием сознания.

Обозначим здесь некоторые из них. Является ли сознание особой ментальной реальностью наряду с физической реальностью (или дополнительно к ней)? Какие свойства охватываются этим понятием, только когнитивные или также феноменальные и интенциональные? Является ли сознание чистой функцией или функ-

цией определенных свойств мозга? Возникло ли оно по законам физического мира или в результате случайного эмерджентного скачка? Что лежит в основе его генезиса: физическое (микро-сущности), биологическое (нейрофизиология) или социальное (социоязыковая коммуникация)? Редуцируется ли оно к условиям порождения? Как объяснить, что из мозга, материального органа, «выскакивают» не подчиняющиеся законам физики смыслы и языковые значения, из которых состоит культура? Существуют ли психофизические законы взаимодействия сознания и тела (bridge laws)? Можно ли интегрировать фиксируемые на обыденном уровне свойства сознания – самоактивность, ментальную каузацию, свободу воли, субъективность в рисуемую наукой физикалистскую картину мира? Достаточно ли для объяснения сознания объективистских методов («с позиции третьего лица») или, учитывая субъективную составляющую, их следует дополнять объяснениями «с позиции первого лица»? Есть ли связь между загадками сознания и загадками материи? Следует заметить, что с каждым годом анализ одних загадок порождает новые загадки. Вместе с пролиферацией проблем росло чувство неуверенности в том, что их можно разрешить. В последнее время все чаще стали слышаться пессимистические разговоры о «закрытости» сознания для человеческого ума.

За полвека активных дискуссий на англоязычном философском рынке появилось множество объяснительных стратегий. Перечислим только некоторые из них: психологический бихевиоризм; теория трансляции психологического (ментального) языка на язык физики; теория тождества; логический бихевиоризм; лингвистический бихевиоризм; элиминативизм; редуктивный физикализм; супервентный физикализм; функционализм; эмерджентизм; аномальный монизм; нейрофизиологический физикализм; картезианский материализм; интеракционистский дуализм; биологический натурализм; дуализм свойств, или натуралистический дуализм; квантовые подходы; репрезентационизм; концепция сознания как глобального пространства.

Многообразие «измов» вполне естественно. Неопределенность и многогранность феномена сознания создает возможность фокусироваться на каком-либо его компоненте и обозначать его анализ особыми терминами. Порою складывалось впечатление, что философы, выбирающие для исследования какие-то отдельные аспекты сознания, занимаются тем, что интересно для их узкого клана и неинтересно для других. При более близком знакомстве с материалом стало очевидно, что эти аспекты связаны одной тематиче-

ской нитью и составляют часть общей картины. Подходы, обозначенные разными «измами», – не разрозненные хаотичные поиски, а участники перекрестного разговора-полемики, в котором какие-то подходы признаются малоэффективными, а какие-то – здоровыми и стоящими того, чтобы к ним присмотреться. Можно сказать, что в результате перекрестной полемики и битвы аргументов создан особый стиль, выработаны нормативы, которые сделали возможным осмысленный разговор.

Физикализм

Принято считать, что каждая эпоха имеет собственное *Weltanschauung*. В современной англоязычной философии такую роль чаще всего играет доктрина физикализма. Ее фундаментальные послышки незримо определяют характер дебатов, проблем и проектов, хотя точную природу этих посылок часто трудно выразить в ясной форме. От способа реализации физикалистских проектов зависит понимание многих других проблем – места человека в физическом мире, рациональности и морали, специфики научных дисциплин. В свете этого мировоззрения историку более понятны другие позиции в философии сознания, ведь все они так или иначе отталкиваются от физикализма, будь то в форме его ревизии или отрицания.

Физикализм – это не философия физики. Эта доктрина не обязательно «привязана» к конкретным физическим теориям, не обязательно предполагает редукцию к чему-то физическому. Возникнув в середине XX в. как одна из редукционистских концепций, со временем, в попытках избежать грубого редукционизма, физикализм эволюционировал в метафизический проект, который выступает скорее регулятивным идеалом, нежели системой ясно очерченных принципов. Как правило, физикалисты ограничиваются признанием того, что физика является авторитетом относительно того, что есть в мире, а ее законы истинны по отношению ко всем объектам в пространстве и времени. А эпистемологический авторитет физики понимается в том смысле, что способы достижения достоверного знания в физике так или иначе служат стандартами получения адекватного знания о мире. В то же время физикалисты оставляют в стороне спорные вопросы о природе физического, о способах редукции сознания к его микрофизической основе, относя эти вопросы к епархии ученых, а не философов.

Одной из постоянных тем в физикализме остается проблема редукции. За последние 60 лет физикалистский проект существенно

эволюционировал. Его развитие шло от первоначальных редуктивных версий (Карнап, Фейгл) в сторону их смягчения и поисков более гибких форм. Его сверхзадачей является создание нередуктивных вариантов объяснения, учитывающих специфику сознания. Одной из самых популярных версий этой доктрины стал супервентный физикализм². В общей форме тезис о «супервентности» сводится к тому, что процессы ментальной жизни детерминированы телесными процессами и целиком *зависимы* от них: два существа не могут быть идентичными по своим ментальным свойствам и в то же время различаться по физическим свойствам. Вместе с тем тезис о зависимости сознания от телесного по типу супервентности не требует, чтобы зависимость была специфицирована какими-то законами, действующими для сферы физического. Соответственно не требуется и применение принципа редукции. Считается, что толкование зависимости как супервентности не противоречит материалистическому монизму и в то же время сохраняет специфику сознания.

Одна из популярных объяснительных стратегий физикалистов состоит в том, чтобы перевести разговор о сознании в плоскость языка и дистанцироваться от фактической стороны науки. Именно такова была изначальная стратегия аналитических философов. До поры до времени стратегия перевода сознания в плоскость языка работала (она и сейчас работает). В последние десятилетия, когда разговор повернулся от вопроса: «как следует говорить о сознании?» – к вопросу об онтологии феномена сознания в глобальной физической реальности, уклончивая в отношении к фактам науки позиция физикалистов все больше становится предметом нападок за непоследовательность.

Если попытаться выделить стержневую линию содержания представленных в книге материалов, то это будет альтернатива: *монизм* или *дуализм*. Эта давняя оппозиция сегодня приобрела новый смысл. Ключевым вопросом, решение которого разводит философов на монистов и дуалистов, является вопрос о том, вписывается ли феномен сознания в картину, рисуемую современной наукой, или нет³. Дуалист отвечает на этот вопрос положительно.

² См. об этом в настоящем издании очерк «Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания».

³ Так, выступая с лекциями в Московском университете, Джон Сёрль (2010) и Дэниел Деннет (2012) начинали их с одного и того же вопроса: как интегрировать предлагаемые ими версии решения проблемы сознания в картину реальности, рисуемую наукой?

Сознание – это добавка к физическому миру в виде особой ментальной реальности, ментальной каузации и свободы воли. У мониста (а им чаще всего является физикалист или натуралист) другая точка зрения: физическая Вселенная «каузально закрыта», присовокупление к реальности чего-то добавочного, какого-то нового вида активности, новых форм причинности нарушает закон сохранения энергии.

«Закрытая» или «открытая» Вселенная

Декарт, расколовший мир на *res cogitans* и *res extensa* и вовлекший философов в споры по поводу того, устроен ли мир дуалистически или монистически, осознавал ограничения, накладываемые наукой (отсюда его механицизм), однако считал, что их можно обойти с помощью философских и теологических подпорок. В XVII в. Ньютон сформулировал физическую теорию, которая развивала материально-физическую часть онтологии Декарта и в идеале была нацелена на детерминистическое объяснение природы ее исключительно физическими свойствами. Эта цель способствовала утверждению принципа *каузальной закрытости физического мира*. Принцип исключал что-либо добавочное к физической Вселенной, будь то сознание, дух или другие нефизические силы, поскольку в ней нет онтологической лакуны. В классической картине физического мира сознание оказывалось чем-то чуждым, «подкидываемым». Все развитие науки с ее принципами детерминизма и редукционизма шло в согласии с этой монистической установкой. Принцип «каузальной закрытости физической Вселенной» вдохновлял и продолжает вдохновлять философов и ученых на признание посылок монистического материализма (физикализма). Именно эта интенция определяет мейнстрим современной философии сознания⁴.

Однако у принципа «каузальной закрытости физической Вселенной» есть существенный изъян, а именно он не соответствует естественному, интуитивному представлению человека о самом себе. Человек верит, что его протяженное физическое тело – это одно, а его сознание – нечто совсем другое. Он может сомневаться в существовании любых вещей внешнего мира, но не в собственном сознании; собственное Я для него реально и абсолютно досто-

⁴ Кто-то из философов заметил, что Декарт поступил опрометчиво, разделив мир на две субстанции: «У Бога не было для этого причины, ему было достаточно одной».

верно. Именно эта интуитивная вера имплицитно присутствует в дискуссиях и является источником не только различных версий дуализма, но и трудоемких усилий материалистов найти теоретические лазейки для объяснения этой естественной интуиции, не вступая в противоречие с наукой.

Дуалисты, как мы показали в статьях о Поппере и Стэпе, поступают просто: они признают ограниченным старый принцип «каузальной закрытости физической Вселенной», исключаяющий существование ментального, и противопоставляют ему принцип «открытой Вселенной». Только эта посылка дает возможность объяснить творческую природу сознания. Однако этот принцип не лишен серьезного недостатка; он предполагает революционный пересмотр нынешней физики, а эта задача не из легких. Да и решение ее отодвигается в неопределенное будущее. Другие дуалисты, чтобы узаконить «добавку» – сознание – предлагают различного рода компромиссные идеи (Джон Экклз, Ховард Робинсон, Дэвид Чэлмерс, Джон Фостер). Правда, в любом случае речь идет не о реставрации декартовского субстанционального дуализма, а о создании более утонченных версий дуализма в надежде на их подтверждение наукой будущего.

Сложнее обстоят дела у материалистов или физикалистов. Дуалистическая версия каузального отношения духовного и телесного для них неприемлема, поскольку находится в конфликте с тем, о чем говорит физическая наука, к тому же сознание оказывается вне досягаемости для научного исследования. Парадоксальность ситуации состоит в том, что сознание выбивается из создаваемой наукой мировоззренческой картины. Возникает болезненный вопрос: каким образом включить человека с его сознанием в рисуемую наукой картину мира? Сложность проистекает из того непреложного факта, что у сознания имеются особые качественные характеристики (или «квалиа») – субъективность, феноменальные качества, использование языка, манипуляция значениями, информационные процессы, обобщения и др. Все это невозможно редуцировать к чему-то эмпирическому, что вписывалось бы в научную картину мира. Словом, монисты находятся между Сциллой и Харибдой: они стараются найти объяснительную стратегию, сохраняющую специфику сознания, и в то же время не ссориться с наукой. Как уже было упомянуто, многие считают такой находкой супервентный физикализм. Однако он построен на допущении аномалий.

Так или иначе, наука выступает для них регулятивным идеалом. Это характерно и для философов-натуралистов, занимающихся рефлексией о научных фактах, и для аналитиков-концептуалистов, которые, сохраняя автономию философии, дистанцируются от рассмотрения эмпирического, поскольку считают это делом ученых, а не философов. Строго говоря, для авторов, принявших науку за регулятивный идеал, вопрос об онтологии сознания должен иметь однозначный результат – редукцию сознания к чему-то базисному, к каким-то фактам. Однако такого результата нет, а последовательная редукция никем не была реализована. Вот уже более 100 лет нейрофизиологи занимаются исследованием мозга, за это время обнаружено множество новых и необычных особенностей его функционирования, однако ученые не нашли в нем сознания. Но в то время как клетки и нейронные связи мозга лишены сознания, мозг способен мыслить.

Бум вокруг сознания. Историографические заметки

Теперь обратимся к несколько иной теме, которая является скорее историографической. В чем причина выдвижения проблемы сознания на одно из приоритетных мест в англоязычной философии? Нужно заметить, что никогда, даже после Декарта, проблема «сознание/тело» не была «на острие» исследовательской мысли. В прошлом людей больше волновала проблема свободы воли, нежели проблема стыковки духовного и телесного. «Бум» вокруг проблемы «сознание/тело» в англоязычной философии начался примерно в середине XX в. Именно тогда были отброшены умозрительные рассуждения о «духе» в стиле Ройса и Брэдли и взят курс на поиски сильных аргументов. Еще один вопрос состоит в следующем. Почему в середине XX ст. декартовская тема переместилась в англоязычные страны, тогда как в Европе развитие философии пошло в совершенно ином направлении, в частности в сторону развития постмодернистских идей? Какие детерминанты сыграли свою роль? Внешние или внутренние?

После появления известной книги Томаса Куна «Структура научных революций» проблема интерналистских и экстерналистских детерминант в объяснении развития тех или иных интеллектуальных продуктов культуры, будь то наука или философия, обсуждалась долго и интенсивно. В результате споров историки в общем склонились к компромиссной позиции, заключив, что выявить напрямую детерминанты больших интеллектуальных движений практически невозможно, поскольку чаще всего они перепле-

тены. То же самое можно сказать об интересе к проблеме сознания, вспыхнувшем в англоязычных странах.

Сегодня, когда подводятся итоги более чем столетнего развития аналитической философии, историки продолжают спорить о детерминантах и факторах, обусловивших движение американской мысли к аналитическому типу философии и, в его рамках, к интенсивному исследованию сознания. Согласно расхожему мнению утверждение на американской почве особой стилистики аналитической философии связано с проникновением в американские университеты идей великих иммигрантов (Рудольфа Карнапа, Ганса Рейхенбаха, Герберта Фейгла, Отто Нейрата и др.). Такая картина нам кажется упрощенной. Нам кажется, что, как и в случае смены научных парадигм, здесь имело место взаимодействие интерналистских и экстерналистских детерминант.

Почва для выдвижения проблемы сознания на лидирующее место вызревала в англоязычной философии давно, а подготовили ее исследования языка. Напомним о новаторских концепциях Готлоба Фреге, Бертрانا Рассела, Джорджа Мура, Людвига Витгенштейна, обративших внимание на решающую роль языка в нашем мышлении о мире и на языковые ошибки, которые допускаются в постановке и решении философских проблем. Эти мыслители не просто обратили внимание на язык, они взглянули на традиционные вопросы, в том числе на проблему сознания, под углом зрения правильности их постановки, языковой адекватности, наличия у ментальных понятий референтов, точного смысла терминов «ментальные события», «интенциональное», «физическое», «ментальное» и др. Одной из главных становится проблема референции. Ричард Рорти назвал сдвиг к анализу языка «лингвистическим поворотом». В XX в. свой вклад в трансформацию философии через призму языка внесли Рудольф Карнап, Уилфред Селларс, Ван Орман Куайн, Алонзо Чёрч, Питер Стросон, Дональд Дэвидсон, Хилари Патнэм, Саул Кripкe и мн. др.

Независимо от избранного предмета и логических или лингвистических методов исследования всех этих философов объединял регулятивный идеал – стремление к *аналитичности*, *ясности* и *аргументированности*. Забегая вперед, можно сказать, что данный регулятор, может быть, сыграл главную роль в создании основы для коммуникации философов. Без прояснения смыслов посылок, понятий, методологических средств невозможна разумная дискуссия. Все это послужило важной основой создания в англоязычных

странах жизнеспособного философского сообщества и, как следствие, географического его расширения, ведь сегодня в дискуссиях о сознании принимают участие философы из разных стран мира.

Говоря о новаторских идеях середины XX в., когда были сделаны первые шаги, приведшие к последующему буму вокруг проблемы сознания, следует прежде всего упомянуть инициативы австралийских философов Дж. Дж. Смарта, Д. Армстронга, У. Плейса, а также Г. Фейгла. Выступая от имени физикализма, они предложили принципиально по-новому поставить проблему «сознание и тело», переводя ее на языковой уровень. Ставить вопрос не о физической природе интеракции сознания и тела, а о том, как следует правильно говорить о ментальном и физическом. В случае, когда имеет место ментальное событие, имеет место тождество ментального и физического. Их «теория тождества» была подвергнута дружной критике, однако критика послужила мощным толчком для дискуссии о тождестве и различии сознания и тела, об интеракции и др. Говоря о 1960-х гг., необходимо упомянуть провокационную статью Р. Рорти «Тождество сознания и тела, приватность и категории»⁵. Он заявил, что введенная Декартом в философию проблема отношения духовного и телесного была результатом языковой путаницы. А поскольку все попытки определить «сознание как таковое» в силу его туманности оказались тщетными, это понятие следует вообще вывести из теоретического языка. Пол Фейерабенд (1963) тоже поддержал элиминативизм, полагая, что суждения о реальности ментального апеллируют к интроспективным наблюдениям, не поддающимся ни верификации, ни фальсификации.

Идея элиминативизма (ментального ирреализма) обсуждалась, но не получила большой поддержки в философском сообществе, поскольку она противоречила интуитивному пониманию и блокировала перспективы для исследования. Возобладал «ментальный реализм», т. е. точка зрения, что ментальные свойства реальны. Гораздо больший отклик получила статья Х. Патнэма «Сознания и машины» (1960). В ней разговор о сознании был переведен в совершенно иную плоскость обсуждением вопроса «может ли компьютер мыслить?»⁶. Идея искусственного интеллекта на долгое

⁵ Rorty R. Mind-Body Identity, Privacy, and Categories // Review of Metaphysics. 1965. Vol. 19.

⁶ Putnam H. Minds and Machines // Dimensions of Mind. N. Y., 1960.

время заняла умы философов, разделив их на сторонников и противников отождествления сознания с компьютерной программой. В 1980 г. Д. Сёрль опубликовал статью «Сознания, мозги и программы», в которой привел аргумент, отрицающий возможность понимающего компьютера (аргумент «китайской комнаты»). Вскоре вышла его книга «Сознания, мозги и наука»⁷. Тема «сознание и компьютер» до сих пор не сходит со страниц философских журналов. Говоря о раскрытке темы сознания, необходимо упомянуть также работы Д. Деннета. В 1978 г. он выпустил сборник статей «Головоломки», а несколько лет спустя – книгу «Объясненное сознание»⁸, в которой заявил, что объяснить сознание возможно, но только в том случае, если отбросить понятие «квалиа», как колесо, которое крутится, но ничего не двигает. Книга вызвала широкую полемику, в частности по методологическому вопросу: должны ли мы исследовать сознание с учетом качественных субъективных данных («с позиции первого лица») или только с «позиции третьего лица» (объективно).

При всей важности интерналистского фактора ни в коем случае нельзя сбрасывать со счетов экстерналистский фактор. Ведь в современной культуре доминирует «Большая наука», ядро которой составляют естественные науки. Она создает мировоззренческий фон, определяющий умонастроения и стандарты работы для других областей знания, включая философию. Для «Большой науки» рабочими являются физикалистские принципы детерминизма и редукционизма. Объяснить какое-либо явление, значит, свести его к более ясному и эмпирически доказуемому. Это хорошо понимали неопозитивисты. Кратко обозначим только самые важные события «Большой науки» второй половины XX в., которые определили мировоззренческий фон дискуссий о сознании.

Напомним, что с середины XX ст. началось интенсивное развитие биологических наук, нейрофизиологии и *brainsciences*. Фрэнсис Крик, один из Нобелевских лауреатов, расшифровавших ДНК, твердо заявил о возможности расшифровки сознания, в том числе и его качественных характеристик, нейрофизиологическими фактами. По мере того как накапливались эмпирические данные,

⁷ Searle J. *Minds, Brains, and Programs* // *The Behavioral and Brain Sciences*. 1980. Vol. 3, № 3; *Id.* *Minds, Brains, and Science*. Cambridge, MA, 1984.

⁸ Dennett D. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge, MA; L., 1986; *Id.* *Consciousness Explained*. Boston, 1991.

например о визуальном восприятии, памяти, внимании, воображении, овладении языком, обучении, принятии решений, бессознательном, получило распространение мнение, что таким же экспериментальным путем следует искать разгадку сознания. Все это заставило некоторых философов задуматься об ограниченности концептуального анализа и обратиться к натуралистическому, включающему рефлексии об эмпирических фактах. Возникла такая область как нейрофилософия, внутри которой идут жаркие дебаты (один из ярких ее представителей – Пол Черчленд).

Второе грандиозное событие «Большой науки» – компьютерная революция. После выхода упомянутой статьи Патнэма «Сознания и машины» возникла целая индустрия вокруг осмысления искусственного интеллекта с альтернативными ответами на вопрос, можно ли рассматривать сознание по аналогии с компьютером. Мнения за и против раскололи философское сообщество.

В 1980–1990-е гг. на поле битвы появился новый фигурант – квантовый подход к сознанию (хотя, строго говоря, вопрос о месте «духа» и свободы воли в квантовой картине мира волновал еще классиков квантовой механики, например, Вернера Гейзенберга). (Об этом новшестве подробнее говорится в главах о Пенроузе и Стэпе.) Выступая от имени «базовой науки о Вселенной», квантовой физики, его сторонники утверждают, что, поскольку во всем материальном мире, а следовательно, и в мозге происходят квантовые процессы, имеет смысл посмотреть, не проявляют ли эти процессы специфику сознания. В этом случае сознание безболезненно интегрируется в физическую картину реальности, чего не удастся ни философскому физикализму, ни функционализму, ни эмерджентизму, ни нейрофизиологическим концепциям.

Карл Поппер: «открытая вселенная» и самоактивная самость

В 1970–1990-х гг. философия Поппера была очень популярна в России, о ней много спорили, публиковались статьи, проводились конференции, переводились работы философа. Интерес к ней все же был односторонним. В основном он центрировался на логико-методологических проблемах науки, эпистемологии, рациональности, идеологических проблемах и т. п. Концепция же сознания и метафизика «трех миров» Поппера не привлекали особого внимания. Редко можно было встретить упоминания о написанной им вместе с Джоном Экклзом книге «Самость и ее мозг: Аргумент в пользу интеракционизма» (1977), о лекциях Поппера «Знание

и проблема тела-сознания»⁹. Между тем и книга и лекции совпали с периодом, когда на лидирующее место в англоязычной философии сознания выдвигался физикализм. Эти работы Поппера пришлось ко времени, поскольку были мотивированы желанием опровергнуть идеи жесткого физикализма, детерминизма и «каузально закрытой Вселенной», характерные, например, для Р. Карнапа, У. Куайна, Г. Фейгла и поддержанные многими молодыми философами. Мне показалось важным ликвидировать этот пробел. Без трактовки сознания как особой активности и аргументов против физикализма философия Поппера выглядела ущербной. Я обратилась к рассмотрению его взглядов на интеракцию тела/сознания, двух типов каузации («восходящей», upward, и «нисходящей», downward), особенностей его натурализма и эволюционного эмерджентизма, гипотезе предрасположенностей (propensities), а также к аргументам в пользу идеи «открытости Вселенной» к появлению творческой новизны и культуры. Анализ взглядов Поппера показал, что он считал человека самоактивной, наделенной свободой воли самостью, творчеству которой обязан своим существованием мир знания, культуры и цивилизации. Самоактивность – это атрибутивное качество сознания. Объяснить этот феномен в рамках каузально закрытой Вселенной невозможно. Единственным возможным объяснением является дуализм, признающий наличие в физическом мире лакуны для сознания.

В последнее время в отечественной литературе появились работы, содержащие ретроспективные оценки идейного наследия Поппера. Некоторые авторы полагают, что ни одна из заявленных Поппером идей не была реализована: не сохранилась школа, его имя редко упоминается в современных дискуссиях, идея фальсификационизма критикуется как философами, так и учеными и т. д. Поэтому сомнительно, что его наследие сохранится в культуре XXI в. С таким мнением выступил, например, А. Л. Никифоров¹⁰. Я категорически не согласна с такой оценкой. Несмотря на все погрешности, идеи Поппера продолжают работать в XXI ст. Если внимательно присмотреться к проблемам, которые обсуждаются

⁹ *Popper K., Eccles J. The Self and its Brain: An Argument for Interactionism. Berlin, 1977; Popper K. Knowledge and Body-Mind Problem: In Defence of Interactionism. L.; N. Y., 1994.*

¹⁰ *Никифоров А. Л. Карл Поппер и XXI век // Эпистемология & философия науки. 2005. № 4.*

сегодня, можно заметить, что многие из них были ферментированы Поппером.

Конечно, его имя не так часто упоминается, как 50 лет назад. Это не означает, что его идеи преданы забвению. Англоязычная философия динамична, ее фокусы меняются. Существенно изменились климат, когнитивная культура, стиль и язык дискурса. Тем не менее, если обратиться хотя бы к работам современных авторов, рассматриваемым в данной книге, мы различим в них проблемы, которые ставил Поппер, причем ставил более четко и ясно. Как уже было сказано, один из болевых вопросов современной философии сознания состоит в том, как вписать сознание с его субъективностью, свободой воли и квалиа в картину, рисуемую современной физикой. А он упирается в космологический вопрос, который заострил Поппер, является ли Вселенная «каузально открытой» или «каузально закрытой», существует ли один или два вида каузальности. Так или иначе на этот вопрос выходят Деннет, Стép, физикалисты, эмерджентисты, сторонники квантового подхода. Не забыта и схема бытия в виде «трех миров». Например, следуя Попперу, Роджер Пенроуз выстроил трехчленную иерархию бытия. Но если в схеме Поппера три «мира» расположены вертикально (из мира физических явлений возникает мир психических состояний или сознания, а последний порождает мир 3, или в широком смысле мир культуры), у Пенроуза схема реальности круговая. Физический мир – основа ментального мира, ментальный мир – основа математического мира, а математический мир – основа физического, и так далее по этому кругу. «Третий мир» отнесен не к культуре, а к миру абсолютных (платоновских) математических истин. Одним словом, дело вовсе не в том, что идеи Поппера сданы в исторический архив, они сохранились в виде разного рода «ремейков». Платонизм, который у Поппера выступал в форме развития знания и культуры, у Пенроуза приобрел форму математического платонизма.

Мне кажется, что не совсем объективная оценка наследия Поппера (А. Л. Никифоровым и другими) во многом вызвана тем, что к нему применяются оценочные критерии, которые применимы к ученым, но не к философам. Говорят, что его идеи не выдержали испытания временем, но ведь то же самое можно сказать о других философам прошлого. Нам следует оценивать их не по научной эффективности или «окончательным решениям», а по тому, на-

сколько они ферментировали дискуссии проблемами, аргументами, гипотезами, мысленными экспериментами.

Правда, в неадекватной оценке наследия Поппера в немалой степени повинен он сам. Дело в том, что Поппер считал себя ученым, а не философом. В доказательство сошлюсь на письмо, присланное мне Поппером. В Брайтоне на Всемирном философском конгрессе (1988) я передала Попперу мою статью «On Popper's implicit Hegelianism», опубликованную ранее в журнале «Philosophia Naturalis». В ней я представила его философом. В своем письме ко мне он сообщил, что считает такую оценку ошибочной. Философия, написал он, ему никогда не нравилась. Задав вопрос: «Кто же я?», сам же ответил: «Мне кажется, что я нетерпеливый ученый, физик и биолог»¹¹.

На самом деле он был философом. Он хотел быть ученым, но еще в юности был «инфицирован» философией, и это сказалось на его творчестве. Используя наработанные на основе анализа научного знания инструменты, он пытался решать не только логико-методологические, но и метафизические (и онтологические) проблемы, которые он относил к «великим тайнам бытия». Считая себя ученым, Поппер фактически искал в науке ответы на философские вопросы, а в философии – подходы к решению научных проблем.

Д. Деннет: когнитивистский вариант функционализма

Второй блок статей в этой книге посвящен анализу творчества Дэниела Деннета. Автор 12 книг и множества статей он, безусловно, является знаковой фигурой в философии сознания XX–XXI вв. Как уже говорилось, его оригинальные работы, часто содержащие провокационные идеи (такова, например, его книга «Объясненное сознание», 1991), послужили стимулом к новым поворотам критической полемики.

После знакомства с философией Поппера обращение к философии Деннета было поучительным. Нам были интересны новая стилистика и когнитивная культура обсуждения проблемы сознания у представителя нового поколения. И еще один момент. Деннет называет себя натуралистом, работающим под «сенью Дарвина».

¹¹ Письмо Карла Поппера к Н. С. Юлиной // Философский журнал. 2011. № 2 (7). С. 42.

На его примере можно видеть характерную черту – под зонтиком «натурализм» выступают очень разные концепции, а термины «натурализм», «материализм», «физикализм», «природа», «реальность» понимаются по-разному.

Деннет резко отрицательно отнесся к философии Поппера¹². Он упрекает Поппера за реабилитацию картезианства, за туманную интерпретацию механизма интеракции, за индетерминизм и спекулятивную идею «открытой Вселенной». Большой ошибкой считает недооценку компьютерного подхода к сознанию (для Поппера компьютер есть не что иное, как «прославленный карандаш»). Сделав главным объектом критики старый редукционистский физикализм, типичный, например, для неопозитивистов, Поппер не был в курсе нового, не редукционистского, а функционалистского подхода к сознанию. А между тем он открывает третий путь между физикализмом и дуализмом. Функционализм не требует редукции сознания к чему-то другому. Он видит сознание как чистую функцию, информационный процесс, каузальные отношения логических состояний. Мысли, представленные в нем в виде языковых единиц, *сами себя мыслят*: из одной идеи рождается другая, из нее третья и т. д. В терминологии Деннета функционирующая «информационная диаспора» нейтральна, не имеет пространственно-временной локализации, находится «нигде», она – *виртуальна*. (Но не реальна, поскольку, кроме физической, никакой другой, «добавочной» реальности не существует.)

Возникает вопрос об «авторе» мыслительных процессов. У Поппера их «автором» является самость (или сознание живой человеческой личности). Самость столь же реальна, как столы и стулья, но в отличие от них обладает свойством самоактивности, благодаря которой происходит творчество языка, смыслов, науки и культуры. Деннет не согласился с таким пониманием авторства. Идея о самостоятельной ментальной самости с необходимостью требует удвоения реальности за счет присовокупления к ней какой-то дополнительной энергии. Между тем мир един, а не раздвоен, в нем действует единая система каузальных связей, соответственно сознание и самость должны быть объяснены в рамках каузально закрытой Вселенной. Человеческое сознание имеет биологические

¹² См. рецензию: *Dennett D. Review of Karl Popper and John C. Eccles' "Self and Its Brain: An Argument for Interactionism" // Journal of Philosophy. 1979. Vol. 76. № 2.*

корни, но это особая «виртуальная машина», «рожденная культурой», она – приобретенная программа или система программ. Причем каузальные взаимоотношения функциональных состояний в принципе могут быть реализованы в разных физических структурах – в человеческом теле, «твердом» компоненте компьютера и др.

Если не обращать внимания на разницу философских жаргонов и семантические разночтения понятий «виртуальный» и «реальный», то при сравнении позиций Поппера и Деннета становится заметно, что, несмотря на дуализм первого и монизм второго, у них есть фамильные сходства. Сходства заданы важными эпистемологическими установками. Оба мыслителя – объективисты, антипсихологисты, когнитивисты, критики феноменологии. Вспомним знаменитый слоган Поппера – «познание без познающего субъекта». Знание не привязано к психологическим особенностям субъекта, оно находится в стихии культуры и развивается по законам мира. Например, однажды сформулированная математическая формула содержит в себе потенциал всего дальнейшего развития математики. Слоган «познание без познающего субъекта» вполне применим и к позиции Деннета. Сознание у него – чистая функция, информационный процесс, в котором *мысли сами себя мыслят*: находясь в стихии языка, мыслительный процесс способен к самопроизводству и самотворчеству. Именно когнитивизм и антипсихологизм заставили его сделать резкий шаг и элиминировать понятие «квалиа», ставящее в тупик многих философов, которые онтологизируют субъективность.

Можно заметить и другие сходства. Оба философа являются приверженцами эволюционизма, рационализма, поклонниками науки; они апеллируют к Дарвину, рассматривают язык в рамках общего эволюционного развития, видят в знании биологические основы и верят в действие «естественного отбора», обеспечивающего выживание его истинных вариантов. Если присмотреться, родственные черты можно найти и в их метафизических схемах. Поппера и Деннета интересует извечный метафизический вопрос о единстве мира, о том, как возможна непрерывность физического, биологического, интеллектуального (культуры). Поппер воспользовался идеей эмерджентизма, хотя она выглядит у него туманно. У Деннета более оригинальное (мы бы сказали, более гегельянское) представление о единстве мира. Наиболее приемлемую перспективу он видит в выявлении системы объективно действующих алгоритмов – «машины Дарвина», «машины Тьюринга» и «маши-

ны интеллекта». Это значит, что не только эволюция природы обладает способностью в одном существе соединить тело и мысли, но и человек, будучи продолжением природы, творя артефакты, не создает непреодолимые пропасти между естественным и искусственным.

Элиминация квалиа – очень смелый шаг Деннета: с устранением этого камня ситуация с сознанием, конечно, упрощается, но все же многим этот шаг кажется интуитивно неприемлемым, несмотря на приводимые Деннетом факты психологии об обманчивости интроспекции, об иллюзорном восприятии человеком своей субъективности. В 1996 г. вышла книга Д. Чэлмерса «Осознающее сознание: В поисках фундаментальной теории»¹³. В ней защищается противоположный тезис: «Сознание без феноменологии не есть сознание». Книга получила огромный резонанс. С новой силой вспыхнули споры о том, следует ли исследовать сознание «с позиции первого лица» или «с позиции третьего лица», должны ли мы, иначе говоря, признать и узаконить «перволичностную» онтологию или все же стремиться к построению объективной «третьеличной» онтологии.

Эмерджентизм

Тема эмерджентизма тоже была подсказана нам дискуссиями о генезисе сознания, свободе воли, ментальной каузации, квалиа. В 2006 г. вышел в свет коллективный труд с красноречивым названием «Реэмердженция эмерджентизма: Эмерджентистские гипотезы от науки до религии»¹⁴. Во времена Ллойда Моргана (1920-е гг.) понятие эмерджентизма использовалось прежде всего с целью определения специфики биологии с точки зрения ее взаимоотношения с физикой. Принято считать, что особенности биологических организмов возникают в процессе самоорганизации физической материи, но становятся по отношению к ней нередуцируемым новым фактором – «эмерджентностью». Сегодня научный климат иной. Биологи предпочитают искать объяснение любым формам жизни в экспериментально подтвержденных процессах микроэволюции, не прибегая к неясному понятию эмерджентизма.

¹³ *Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory.* N. Y.; Oxford, 1996.

¹⁴ *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion.* Oxford, 2006.

Что касается философов, то по мере нарастания трудностей в объяснении сознания многие увидели в старом понятии «эмерджентия» хорошую альтернативу жесткому физикализму с его идеей «закрытой Вселенной» и претензией быть «теорией обо всем на свете», а именно способ нередуктивного объяснения феномена сознания. Считается, что у исследователя есть два пути. Он может либо согласиться с идеей *панпсихизма* (или дуализма) и признать ментальность фундаментальной характеристикой Вселенной, либо посчитать, что сознание возникает на физической основе, однако по отношению к ней представляет собой нечто новое, обладающее специфическими свойствами и закономерностями, которые не редуцируются к физическому, т. е. принять позицию *эмерджентизма*. Иначе говоря, в выборе возможностей эмерджентизм выглядит *третьим путем* между радикальным физикализмом, с одной стороны, и панпсихизмом (или дуализмом), с другой.

Еще совсем недавно эмерджентизм казался удачной стратегией объяснения. Однако применение к этому понятию критериев аналитичности, ясности и аргументированности выявило туманность и противоречивость его объяснительных возможностей. Отечественные авторы довольно часто прибегают к понятию «эмерджентизм», не особенно вдаваясь в связанные с ним теоретические трудности. Этот термин создает иллюзию надежного средства теоретического объяснения появления сознания эволюционным путем, в то время как его содержание проблематично, если учесть проделанную западными авторами аналитическую работу. Чтобы нарисовать «картинку» расхождений в оценке этого понятия, мы представили взгляды философов, по-разному оценивающих его работоспособность. В качестве примеров мы выбрали позиции Карла Поппера, Джона Сёрля, Дэниела Деннета, Дональда Дэвидсона, Колина Макгинна, Марка Бедо, Томаса Нагеля и Джегвона Кима.

Общий наш вывод сводится к тому, что главная цель (найти третий путь между радикальным редукционистским физикализмом и панпсихизмом с помощью понятия эмерджентизма) не была реализована. А попытки обойти детерминизм и редукционизм, не вставая в оппозицию к духу науки, каждый раз заканчиваются введением в объяснительные схемы разного рода «аномалий», таких как легализация индетерминизма и введение новых типов каузации – «нисходящей каузальности», «ментальной каузации» (Поппер), либо признание асимметрии «эмерджентности₁ и эмерджент-

ности» (Сёрль); либо «слабый эмерджентизм», оставляющий за границами объяснения феномен сознания (Бедо), либо признание, что некоторые события не имеют причин (Деннет), либо констатация существования «каузальных аномалий» (Дэвидсон).

Квантовый подход к сознанию и его философская критика

В данную книгу мы включили тексты, в которых рассматриваются квантовые подходы к сознанию. В качестве примера приведены две версии: одна, монистическая, предложена физиком-теоретиком, космологом и математиком Роджером Пенроузом, другая, дуалистическая, – физиком Генри Стэпом. А поскольку нас интересует реакция философского сообщества, мы сопроводили рассказ о концепциях этих авторов критическими аргументами их оппонентов.

Идею о применении квантового подхода к объяснению сознания высказывали еще классики квантовой механики (В. Гейзенберг). Однако до сих пор этот подход не вошел в мейнстрим современной философии сознания. Многие философы, в особенности философы-аналитики, предпочитают не замечать его. Например, Роберт ван Гулик в статье «Сознание»¹⁵, появившейся в авторитетной энциклопедии, не счел нужным даже упомянуть о нем. А ведь книги Роджера Пенроуза переведены на множество мировых языков, в том числе и русский¹⁶. Идеи Стэпа не столь популярны, однако они тоже имеют поддержку, пусть и за пределами главных течений – во всевозможных обществах, протестующих против засилья материализма в науке и философии, в религиозных кругах.

Хотя критики обнаружили в концепциях Пенроуза и Стэпа массу нестыковок и рискованных спекуляций, у сторонников квантового подхода есть козырная карта. Поскольку во всем материальном мире происходят квантовые процессы, говорят они, имеет смысл посмотреть, не прояснят ли особенности этих процессов само наличие феномена сознания во Вселенной и его специфику.

¹⁵ *Van Gulick R. Consciousness // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition) / Ed. by E. N. Zalta. (<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/consciousness/>).*

¹⁶ См., в частности: *Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики.* М., 2003; *Его же. Тени разума: В поисках науки о сознании.* М.; Ижевск, 2005.

В этом случае понятие «ментальное» вполне интегрировалось бы в физическую картину реальности и решились бы трудные проблемы, которые оказались не под силу ни Декарту, ни редуктивному или супервентному физикализму, ни функционализму, ни компьютерным концепциям, т. е. выяснились бы причины сознательных «вспышек» в мозге, характер взаимодействия сознания и тела, решились бы проблемы ментальной каузации, интенциональности, свободы воли и др. У сторонников квантового подхода есть и амбициозная идеологическая цель – доказать приоритетность подхода, опирающегося на «базовую» науку о мире в противовес философским рефлексиям.

Квантовый подход подлил масла в огонь дебатов о сознании, но встретил неоднозначную реакцию философов. Чаще всего она была резко негативной, хотя есть и позитивные отклики. Реакция интересна тем, что на примере полемики философов и ученых можно почувствовать напряженное отношение, сложившееся сегодня между философией и наукой. В качестве примера в очерках о квантовом подходе к проблеме сознания приведены критические аргументы философов и ученых – Ст. Хокинга, Х. Патнэма, Н. Картрайт, Дж. Сёрля, М. Велманса, Б. Лоуэра, Д. Чэлмерса.

Если обобщить, их аргументы сводятся к тому, что, какими бы ни были послышки сторонников квантового подхода о базовом характере физики, сфера поисков у них локализована физическим пространством мозга (их порою называют «физицистами»). В физическом куске материи они ищут бутылку Джина, через горлышко которой дух как-то воссоединяется с материей. Пенроуз увидел эту точку в микроканальцах цитоскелета клеток мозга, где происходят квантово-волновые коллапсы. Стép увидел точку интеракции в результате воздействия потока частиц и квантов, вторгающихся в «синаптические щели» нервной системы. Критики говорят, что редукция сознания к каким-либо физическим процессам гипотетически может указывать на какие-то тонкие связи, приводящие к «вспышкам» сознания, но никак не объясняет сознание как таковое с его феноменальными, субъективными, интенциональными, генерализирующими, социальными, языковыми характеристиками. Остается без ответа простой вопрос: почему в мозге животных, где, как во всем остальном мире, происходят коллапсы волновых функций, не рождаются язык и сознание?

Натурализм и концептуализм

В очерке «Антитеза натурализма и формализма», вошедшем в нашу книгу, обсуждается не столько проблема сознания, сколько методологическая практика исследования философских проблем. По большому счету речь идет о том, какими методологическими приемами, инструментами, информацией должна пользоваться философия, чтобы не потерять автономный дисциплинарный статус. Здесь важно пояснить, что в современной философии (в философии сознания особенно наглядно) сложились две методологические стратегии, концептуализм и методологический натурализм (их называют также априоризмом и апостериоризмом). Между ними идет спор о том, какие средства оптимальны для того, чтобы философия не потеряла свое лицо и в то же время не встала в конфронтацию к науке. Различие между этими двумя стратегиями не выглядит жесткой демаркацией, порою оно условное, поскольку и натуралисты и концептуалисты преследуют общую цель – сохранить философию. Тем не менее, это две различные линии анализа, и они существенны, поскольку в конечном счете речь идет о понимании тонких взаимоотношений философии и эмпирического знания.

Методологические натуралисты убеждены, что в нынешней ситуации нельзя абстрагироваться от осмысления научных фактов, ведь в противном случае философы замкнутся в своем концептуальном мире, где одни понятия определяются через другие, и оторвутся от практики. Разница между философией и наукой, конечно, есть. Там, где ученые обсуждают эмпирические факты, натуралисты обсуждают проблемы статуса сознания в каузальном мире, отношение теоретического и эмпирического, искусственный интеллект и др. Высокий уровень генерализации таких проблем важен, поскольку структурирует общее представление о естественном мире, и вряд ли они когда-либо будут решаться на основе некоторых простых эмпирических данных. Являясь предметом синтетических теорий о естественном мире, проблемы, в конечном счете, косвенно и отдаленно либо подтверждаются, либо опровергаются эмпирическими данными.

Концептуалисты в общем и целом продолжают линию Л. Витгенштейна, Г. Райла, Дж. Остина, которые практиковали анализ естественного языка и дистанцировались от реалий науки. Отсылка к тем или иным научным фактам не может служить весомым аргу-

ментом, ибо каждый факт (а тем более гипотеза) все равно выражен концептуально и может быть интерпретирован по-разному. Достаточно вспомнить о разных интерпретациях фактов квантовой механики, эволюционной биологии, искусственного интеллекта, нейронаук. Практика концептуального анализа состоит в другом: прежде чем говорить о чем-то – о сознании или о мире в целом, нужно посмотреть, правильно ли мы выбрали предмет анализа, тщательно ли определили цели и средства исследования, однозначно ли используем смыслы понятий, не допускаем ли мы логические противоречия и т. д. Именно в этом состоит подлинная философская работа. В то время как натуралистическая методология, апеллирующая к фактам, может превратить философию в лучшем случае в отрасль философии науки, в худшем – в отрасль науки, а такое движение чревато подрывом автономии философии. Такая угроза вполне реальна, например, в свете бурного развития междисциплинарных исследований, в которых собственно философские исследования уходят на второй план.

Завершая рассмотрение двух методологических стратегий, мы заключаем, что стратегия концептуалистов действительно чревата опасностью оказаться замкнутой в самой себе, в своем понятийном мире, а стратегия натуралистов опасна размыванием граней между философией и наукой. Иначе говоря, обе стратегии таят в себе угрозу потери философией ее коммуникативного и одновременно автономного статуса в культуре.

I

*К. Поппер и немецкая классическая философия**

В обширной комментаторской литературе о Поппере довольно подробно исследовано его отношение к Венскому кружку, Платону, Аристотелю, Марксу. Значительно меньше внимания уделено его восприятию немецкой классической мысли. Нет ни одной работы, специально посвященной отношению Поппера к Канту и Гегелю¹. А между тем постоянное обращение Поппера к этим мыслителям, в форме заимствования идей или в форме критики, сыграло немаловажную роль в становлении его собственной философии. Выбор этих фигур интересен еще и тем, что у Поппера к ним диаметрально противоположное отношение. Отношение к Канту безусловно позитивное. Поппер много ссылается на него, охотно пишет о нем и читает лекции. Свою философию он называет «завершающим штрихом» к кантовской философии. Отношение его к Гегелю резко негативное. В статье «Что такое диалектика?» (1940) и книге «Открытое общество и его враги» (1945) Поппер подверг острой критике (и осмеянию) Гегеля, а вместе с ним и историческую и диалектическую традицию мысли.

Наш тезис состоит в том, что внешнее отношение Поппера к этим мыслителям не соответствует действительному содержанию отношению. Мы покажем, что по мере того как Поппер размежевывался с неопозитивизмом и переходил к построению эволюционистско-ориентированной философии, он проявлял все более терпимое отношение к Гегелю. Более того, в работах 1970-х гг. («Объективное знание», 1972; «Самость и ее мозг», 1977) происходит реставрация гегелевских структур мысли. Поппер явно пово-

* Впервые опубли.: Историко-философский ежегодник '87. М.: Наука, 1987. С. 139–151.

¹ Например, в авторитетном двухтомном издании (Philosophy of Karl Popper / Ed. by P. A. Schilpp. La Salle, 1974) мы не найдем материалов, посвященных этой теме.

рачивает от Канта к Гегелю. Этот скрытый гегельянизм, существенный как для философии науки, так и для метафизики, изменил акценты попперовской философии. В нашу задачу не входит текстуальное сопоставление ранних и поздних работ Поппера. Мы специально оставляем без анализа «Открытое общество», где развернуто изложена позиция Поппера по отношению к немецкой классической философии. Серьезного философа, а к таким мы относим Поппера, следует оценить не по его слабым, а по его сильным и зрелым работам. Отметим только, что, по нашему мнению, неодинаковое отношение Поппера к Канту и Гегелю обусловлено двумя исходно ложными установками. Во-первых, прямолинейным и вульгарно-социологическим пониманием отношения философии, истории и политики. Поппер исходит из того, что кантовская философия послужила источником либерально-демократической традиции и реформистской идеологии и практики. В гегелевской философии (как, впрочем, и в учениях Платона и Аристотеля) Поппер усматривает истоки тоталитаризма. Теории философов у него непосредственно объясняются политическим и идеологическим контекстом, и одновременно философам прошлого вменяется ответственность за возникновение в отдаленную от них эпоху той или иной политико-идеологической ситуации². Но очевидно, что отношение между философскими теориями и политико-идеологическими системами гораздо более сложное и вовсе не непосредственное.

Во-вторых, оно обусловлено предвзятым отношением Поппера к философам, работающим на материале гуманитарной мысли (что частично объясняется тем, что Поппер пришел в философию из математики со сформировавшимся под ее влиянием представлением об образе и идеале знания). К подлинно великим философам он относит только тех, кто в той или иной мере занимается осмыслением математики и естественных наук. В их число, естественно, попадает Кант. «Гуманитарий» Гегель лишается такой чести (как, впрочем, и Спиноза, французские материалисты, Фихте, Фейербах, Маркс). Область гуманитарной мысли представлялась Попперу

² Примером вульгарно-социологического подхода Поппера к отношению между философией и социально-политической системой и его предвзятости к Гегелю может служить такое высказывание: «Кажется маловероятным, чтобы Гегель стал когда-либо наиболее влиятельной фигурой в немецкой философии, если бы его не подпирал авторитет прусского государства» (*Popper K. The Open Society and Its Enemies. L., 1980. Vol. 2. P. 29; цит. по русскому изданию: Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 39).*

такой сферой, где невозможно подлинное движение философского знания. Поппер убежден, что философ, не занимающийся философией науки, упускает главное в философии. Неудача Гегеля, в частности, усматривается в нечуткости философа к современному ему естествознанию.

В западной мысли XX в. стало своего рода традицией упрекать Гегеля за то, что на пороге открытий Дарвина он оказался непрорзорлив, отказав природе в развитии, а историческое развитие общественных процессов представил как эманацию «Абсолютной идеи». Действительно, его трактовка естествознания, так же как идеалистические догматы его системы, существенно ограничивали масштабы принципов развития и историзма. Однако удивления достойна не столько нечуткость Гегеля к эволюционным идеям естествознания, сколько его прозорливость в отношении значимости идеи развития в решении философских проблем. Работая главным образом на материале истории гуманитарной мысли – истории философии, истории религии, Гегель выработал ряд теоретических и методологических подходов, к которым западная мысль, изрядную долю времени потратившая на опровержение «гегельянизма», приходит, чаще всего бессознательно, на основе анализа роста научного знания, истории науки, логики научного открытия и т. д. Именно с таким «открытием» ряда диалектических идей Гегеля мы встречаемся у Поппера.

Разумеется, речь идет не о буквальном воспроизведении Поппером гегелевских схем и, конечно, не о его «неогегельянстве», а о тяготении Поппера к некоторым структурам философствования, которые сложились в немецкой классической мысли и наиболее ярко проявились в философии Гегеля.

Всю творческую деятельность Поппера можно представить как борьбу на два фронта: против романтически-спекулятивного «проphetического» мировоззрения, типичным примером которого для Поппера было гегельянство (а вместе с ним всякая философия, развивающаяся в традициях Гегеля, в том числе марксизм), и против узкого эмпиризма и феноменализма, наиболее ярким выражением которого был неопозитивизм, прежде всего логический эмпиризм. Специфика стратегии Поппера состоит в попытках найти третий путь между этими двумя типами философии, реставрируя и модифицируя ряд кантовских принципиальных установок. Однако оспаривание принципов неопозитивизма толкало Поппера к критике кантовских установок и воспроизведению, чаще всего бессознательному, структур гегелевской философии. Нам представля-

ется, что спонтанное тяготение Поппера к идеям гегелевской философии объясняется не только особенностями его творчества, но и определенным сходством ситуации, сложившейся в европейской философии в середине XX в., с той, которая существовала в конце XVIII и начале XIX в. Подобно тому как гегелевская диалектическая философия исторически рождалась в процессе опровержения механико-натуралистических и эмпирико-феноменалистических форм философии, с одной стороны, и кантовского априоризма – с другой, движение Поппера к историко-эволюционистским структурам мысли происходит в ходе критики механицистских установок неопозитивизма: эмпирической и индуктивистской методологии, физикалистской теории сознания и т. д., а также статично-кумулятивистского взгляда на науку.

В автобиографическом очерке «Нескончаемый поиск» Поппер отмечает огромное влияние кантовской философии, в особенности «Критики чистого разума», на формирование его взглядов и на размежевание с неопозитивизмом. «Логика научного исследования» (1934) была первым шагом Поппера в этом направлении.

Один из тезисов неопозитивизма состоял в том, что философия никогда не ставила подлинных проблем, все ее споры были спорами о словах (такой тезис, в частности, защищал М. Шлик). Выступая против него, Поппер солидаризируется с Кантом, считавшим, что философские диспуты редко бывают только диспутами о словах. За ними всегда скрываются подлинные проблемы о вещах³. Как и Кант, он убежден, что у философии есть собственный предмет. В «Логике научного исследования» Поппер принял кантовскую идею о том, что теории представляют собой продукт деятельности разума человека, который пытается приложить их к миру. Согласился он с Кантом и в том, что невозможно, чтобы наличное знание было копией или отражением реальности, что психологически (или генетически) знание априорно. Высоко оценил Канта за то, что тот поставил вопрос о критерии различения между эмпирическими науками и метафизическими системами.

Однако если мы обратимся к более близкому рассмотрению кантовских мотивов, то окажется, что их модификация гораздо более существенна и, самое главное, идет с ними вразрез. По многим пунктам модификация кантовской философии была продиктована стремлением Поппера преодолеть статично-кумулятивистский образ знания.

³ *Popper K. The Logic of Scientific Discovery. L., 1980. P. 13.*

Модификация кантовской позиции шла сразу по нескольким направлениям. Критика неопозитивистского индуктивизма и принятие «неиндуктивного эмпиризма» и концепции «теоретически нагруженных терминов» ведут Поппера к отказу от кантовской трактовки чувственных восприятий как имеющих каузальный и механистический характер. Существенное отличие своей позиции от кантовской Поппер видит и в том, что для Канта организующие категории опыта, придающие ему структуру и единство, были фиксированными, универсальными и необходимыми, в то время как их следует рассматривать как изменчивые, зависимые от интерсубъективного соглашения.

Глубокое заблуждение Канта Поппер видит в его концепции, что сознание не только создает наши познавательные средства, но и навязывает их природе, формируя ее. Исходя из посылки способности интеллекта накладывать законы на природу, Кант пришел к выводу, что ньютоновская механика является изобретением сознания, приложенным к природе. В этом отношении Кант, считает Поппер, оказался ближе к неопозитивистскому конвенционализму, видящему в простоте природы наше собственное изобретение. Для Поппера не законы интеллекта накладываются на природу, делая ее простой, ибо он не верит, что природа проста; простыми являются «законы природы», и они – наше собственное изобретение. «Для конвенционалиста теоретическая естественная наука не является картиной природы, а просто логической конструкцией. Не свойства мира определяют эту конструкцию, наоборот, конструкция детерминирует свойства искусственного мира: мир понятий имплицитно определен естественными законами, выбранными нами. И только об этом мире говорит наука»⁴.

Поппер предложил иную концепцию, идущую вразрез как с кантовской, так и с неопозитивистской точкой зрения. Согласно Попперу, мир реален и на него нельзя произвольно накладывать теории; мир сопротивляется ложным теориям. Наши теории, действительно, являются нашим изобретением, и как таковые они могут быть слабо обоснованными, могут быть догадками, предположениями, гипотезами. Однако из них мы создаем мир. Но «не реальный мир, – подчеркивает Поппер, – а наши собственные сети, в которые мы пытаемся поймать реальный мир»⁵. Отсюда знание не может быть априорно достоверным, как полагал Кант. Априорная

⁴ Ibid. P. 79.

⁵ Popper K. Unended Quest: Intellectual Autobiography. La Salle, 1976. P. 60.

достоверность, пишет Поппер, включает в себя принцип эссенциализма, который является следствием доктрин, утверждающих существование конечных объяснений, не нуждающихся в дальнейшем объяснении. Законы природы нельзя свести к логическим «принципам необходимости»; последние всегда окажутся трюизмами, которые опрокидываются развитием науки⁶.

Центральную проблему своей философии, проблему демаркации, Поппер считает «кантовской проблемой» границ научного знания. Смысл этой проблемы состоит в нахождении критерия, который дает нам возможность различать между эмпирическими науками, с одной стороны, и математикой и логикой, а также метафизическими системами – с другой⁷. Но в понимании критерия демаркации, так же как и метафизики, Поппер расходится и с неопозитивистами, и с Кантом. Неопозитивисты ставили перед собой задачу не просто разграничить науку и метафизику, но элиминировать метафизику, используя эмпирический критерий «осмысленности», который, в свою очередь, строился на базе индуктивной логики. Поппер считает, что индуктивистский критерий демаркации не в состоянии провести линию разграничения между научными и метафизическими системами, поскольку придает им равный статус⁸. Свою задачу Поппер видит не в том, чтобы сокрушить метафизику, а в том, чтобы сформулировать подходящую характеристику эмпирической науки или определить понятия «эмпирическая наука» и «метафизика» таким образом, чтобы мы могли сказать о данной системе утверждений, при близком знакомстве с ней, относится или не относится она к области эмпирической науки⁹.

Эта характеристика должна быть такова, чтобы построенная на ней наука не превратилась в кумуляцию догматических и непроверяемых истин; наоборот, она должна исходить из практики науки развивающейся, включающей момент критики и опровержения.

В этой работе мы не найдем ссылок на Гегеля. И, тем не менее, влияние Гегеля здесь несомненно присутствует. Уже замысел «Логики научного исследования», если сравнить его с неопозитивистской логикой науки, contained в себе в скрытом виде гегелевскую идею об исследовании научного знания в процессе его становле-

⁶ *Popper K. The Logic of Scientific Discovery. P. 431.*

⁷ *Ibid. P. 34.*

⁸ *Ibid. P. 37.*

⁹ *Ibid.*

ния. Наиболее явно идея становления содержалась в принципе фальсификационизма, внутренним смыслом которого является мысль о нескончаемости процесса предположений и опровержений, об универсальности закона проб и ошибок для любого движения рациональной мысли, для любого развития – будь то в природе или в области духа.

Идея Поппера о принципиальной погрешимости научного знания имела то содержание, что главная логическая связь в развитии знания осуществляется тогда, когда одна научная догадка опровергает другую, новая научная теория противостоит старой. Столкновение нового и старого склада мысли оказывается в теории фальсификации ведущим логическим отношением, движущей силой познания. На специфическом гносеологически-биологическом языке (используя понятия «пробы и ошибки», «борьба идей за существование», «естественный отбор наиболее приспособленных гипотез» и т. д.) Поппер на свой лад пытается решить вопрос о противоречии нового и старого как об основном принципе логической связи, об источнике движения мысли и одновременно законе логической преемственности.

Поппер рисует иную, нежели в неопозитивизме, картину знания. Наука – это не кумуляция готовых, подтвержденных опытом истин, а деятельность в соответствии с целями человека по непрерывному выдвижению гипотез, их проверке и опровержению. В таком определении несложно увидеть возрождение одного из принципов немецкой классической философии, принципа активности субъекта в процессе познания, который, в свою очередь, был выдвинут в противовес натуралистически-механистической трактовке знания как пассивно-созерцательной деятельности. Правда, можно сказать: если Гегель гиперболизировал абсолютное, Поппер гиперболизирует относительное в движении знания.

Сам Поппер фиксирует определенное сходство своей тетрадической схемы с диалектической триадической схемой Гегеля (тезис–антитезис–синтез). Схемы типа $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ (проблема P_1 – пробная теория TT – устранение ошибок EE в ходе ее оценки – проблема P_2), говорит он в «Объективном знании», могут рассматриваться как «улучшение и рационализация гегелевской диалектической схемы»¹⁰. Это улучшение он видит в ином подходе к противоречию, в рассмотрении последнего как логического противоречия и поэтому требующего устранения (попперовская критика

¹⁰ Popper K. *Objective Knowledge*. Oxford, 1979. P. 297.

здесь не достигает цели, поскольку Гегель вкладывает в понятие «противоречие» гораздо более богатый философский смысл).

В сформулированном Поппером принципе фальсификационизма содержались далеко идущие выводы, которые шли вразрез с феноменалистическими и редукционистскими установками неопозитивизма и эмпиризма вообще. Здесь прежде всего следует сказать о новом обосновании знания, которое привело в конечном счете к метафизике «трех миров» или, точнее, метафизике мира 3.

В истории европейской философии начиная с Нового времени существовала устойчивая традиция рассмотрения знания как стоящего на некотором прочном основании, которое само не нуждается в доказательствах. Эмпирики усматривали эти «самоочевидности» в непосредственных данных опыта, рационалисты – в «отчетливых» истинах разума. Но существовала и третья традиция (представленная именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля), которая искала основания знания в рационально-теоретической деятельности человека.

Поначалу, как известно, Поппер склонялся к эмпирической традиции. Однако его не устраивала теория верификации неопозитивизма, которая построена на редукции знания к некоторому твердому «базису». Предложенный им принцип фальсификационизма содержал методологически важный вывод: для того чтобы определить истинность теории, нет необходимости заниматься поисками конечных оснований знания; для этого достаточно взять любой момент развития теории и посмотреть, не содержит ли опыт, а вместе с ним и конкурирующие теории, содержание, способное опровергнуть эту теорию.

Поэтому понятия «опыт» и «эмпиризм» толкуются Поппером отнюдь не традиционно. Считая главным признаком «эмпиризма» опровержимость, критикуемость, он тем самым «теоретизирует» эмпиризм. Отвергнув сенсуализм, верификационизм, отождествив «опыт» с интересубъективной испытываемостью и общедоступной критикуемостью, Поппер вводит «опыт» в сферу общественного сознания. Эмпирическая «корроборация» (подтверждение) происходит у Поппера на уровне «объективного духа».

Строго говоря, такой вывод не является новым в истории философии. Вспомним хотя бы гегелевскую критику эмпиризма. По Гегелю, знание не может быть обосновано на чем-то готовом и раз навсегда данном. Сознание личности, будучи необходимо связанным с объектом, определяется историческими формами объектив-

ного знания. Правда, это последнее трактовалось им как воплощение «Абсолютного духа», а «абсолютное самосознание» мыслилось им как надличностное, всеобщее начало, движущееся по имманентным ему законам, однако с точки зрения противопоставления эмпиризму рационально-теоретического понимания оснований знания он был безусловно прав.

В определенной мере Поппера с Гегелем роднит и антипсихологическая установка в трактовке возникновения знания. Восприняв характерную для логических позитивистов дифференциацию «контекста открытия» и «контекста оправдания», Поппер изымает из эпистемологии вопрос об источнике знания. Субъективно-творческая деятельность, человеческий фактор представляются ему наиболее иррациональными элементами. Поппер подчеркивает, что его интересует не то, как знание возникает из опыта или как «гению» приходит на ум новая идея, а только то, каким должно быть знание, чтобы быть рациональным¹¹.

Таким образом, размежевание Поппера с феноменализмом и психологизмом шло во вполне определенном направлении. Сначала «опыт» отрывается от чувственного восприятия мира человеком (путем концепции «теоретической нагруженности данных опыта» и исключения индукции из арсенала научных методов), а затем содержание «опыта» отрывается от познающего субъекта, от его психологической, личностной и социально-практической деятельности. Трактовка «опыта» в «эпистемологии без познающего субъекта» лишала научное знание каких-либо объективных оснований. Требовались дополнительные теоретические подпорки для поддержания здания «неиндуктивистской» науки. Этой цели и должна была служить концепция «объективного знания», или мира 3.

Именно в концепции «объективного знания» особенно заметна близость Поппера к Гегелю. Рисуемая Поппером концепция реальности состоит из трех онтологически различных «миров»: мира физических состояний, мира субъективных состояний и мира интеллигибелей, или идей, в объективном смысле. Мир 1 и мир 2 представлены довольно скудными характеристиками; основное внимание Поппера сосредоточено на мире 3. Он наиболее важный и определяющий. По Попперу, мир 3 – это не только истинные научные теории, но и любое содержание сознания индивидов, будь то «проблемные ситуации», «мифы» или «художественные стили».

¹¹ *Popper K. The Logic of Scientific Discovery. P. 31.*

Иначе говоря, это – мир культуры, взятый в плане его идеального содержания. Сам Поппер предпочитает сравнивать обитателей мира 3 с «идеями» и «формами» Платона, с «истинами в себе» Больцано. Нам представляется, что аналогия мира 3 с «Объективным духом» Гегеля более близкая. (Это признает, хотя и с большой неохотой, сам Поппер.) Аналогия с платоновской теорией «форм» более далекая; мир 3 – это не мир статичных идей, как это было у Платона, а развитие, движение объективного знания по определенной законосообразной схеме (у Гегеля по триадической, у Поппера по тетрадической). И у Поппера и у Гегеля «Объективный дух» рассматривается как самостоятельная стихия, законом движения которой является критическое преодоление предшествующих теорий. (Отмежевываясь от гегелевской схемы, Поппер говорит в «Объективном знании», что у Гегеля «Дух» представляет собой персонификацию индивидуального сознания, в то время как мир 3 не имеет никакого подобия с человеческим сознанием¹². Однако такую интерпретацию «Объективного духа» Гегеля нельзя считать корректной. «Дух» у Гегеля посредством языка отчуждается от мыслящего сознания и выступает «для себя предметом».) И Гегель и Поппер идеалистически гипертрофируют тот реальный факт, что значительная часть «мыслительного материала» отдельной личности почерпнута из резервуара общественного сознания, из культуры, являющейся результатом исторического творчества многих поколений людей. К тому же Поппер вносит большую путаницу в проблему объективности знания введением в мир 3 не только истинных, но и ложных теорий. В этой ситуации, как правильно отметил В. Н. Садовский, попперовское понятие сталкивается с неисчислимыми логическими трудностями, ибо из противоречивой теории можно вывести любые следствия¹³.

К этому следует добавить, что в попперовских аргументах в пользу автономности мира 3 также можно найти созвучие с гегелевской теорией «Объективного духа» и концепцией превращения возможности в действительность.

Каковы, например, аргументы в пользу автономности мира 3? Временами Поппер связывает объективное существование объектов мира 3 с фактом существования продуктов человеческого ин-

¹² *Popper K. Objective Knowledge.* P. 126.

¹³ *Садовский В. Н. Логико-методологическая концепция Карла Поппера // Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 26.*

теллекта (материализованных в виде книг, скульптур, компьютеров) независимо от их создателей. Однако простая их объективация в материальном наследии культуры и знаковых системах еще не свидетельствует в пользу их автономности. Основной аргумент Поппера в пользу автономности мира 3 состоит в том, что теории и идеи, институциональные стандарты, художественные стили развиваются по своим законам и порождают следствия, которые их создатели не в состоянии видеть или предсказать¹⁴. Они заключают в себе логические возможности, которые сами по себе могут оказывать воздействия на творческие искания мыслителя и в принципе ждут своего открытия, подобно тому как ждут своего открытия существующие, но еще не обнаруженные человеком животные и растения. Будучи идеальными объектами, они могут порождать и материальные следствия: они побуждают людей производить другие идеальные объекты и через них воздействовать на индивидуальное сознание и мир 1. Всю цивилизацию можно рассматривать как реализацию целей, идеалов, планов человека, т. е. объектов мира 3.

Возникает вопрос: каким образом развитие «объективного» знания» или «Объективного духа», детерминированное их собственными потенциями, соотносится с деятельностью и сознанием реальных людей? На этот вопрос ни Поппер, ни Гегель не смогли дать убедительного ответа. У Гегеля индивидуальная свобода понимается не как раскрытие внутренних потенций общественного индивида, а как некое единение индивида с духовной субстанцией и одновременно как реализация «Абсолютного духа» в культурной и исторической деятельности человека. Столь же неубедительна позиция Поппера. По Попперу получается, что идеи, теории, мифы имеют свое идеальное (или возможное) существование еще до того, как они становятся достоянием индивидуального сознания. Задача субъективного духа сводится к тому, чтобы спровоцировать реализацию идеальных следствий из имеющегося в культуре духовного материала, превратить возможность в действительность. Но если полагать, что активность субъективного духа сводится к «схватыванию» объектов мира 3 и оперированию ими, тогда творческая самодеятельная сущность человеческого сознания фактически отрицается. Получается, что не отдельные конкретно-исторические, наделенные индивидуальными особенностями люди

¹⁴ *Popper K. Objective Knowledge. P. 159–161.*

творяют новые идеи, из которых составляется совокупное содержание культуры, а одна лишь культура творит индивидуальное сознание. И то обстоятельство, что Поппер наделяет человеческую самость «квазиессенциалистской» или «квазисубстанциалистской» природой¹⁵, не ликвидирует противоречия между миром 3, миром 2 и миром 1.

Конечно, было бы наивным чересчур сближать философские позиции Поппера и Гегеля. Поппер принадлежит к иной эпохе, работает на новом материале науки, имеет дело с существенно иным проблемным полем. Отсюда проистекает множество существеннейших различий. Достаточно сказать, что в отличие от Гегеля Поппер усиленно подчеркивает генетически-биологический фундамент сознания и знания. Его эволюционизм усилен дарвинизмом. Он «спускает» сознание в мир 1, пытается вывести его из сложившейся в результате естественного отбора способности активного воздействия на среду, из бессознательной информации, запрограммированной в генетической структуре организма, и т. п. У него другая трактовка самости, человека, роли языка. Однако все эти заявки на преодоление идеализма разбиваются об «эпистемологию без познающего субъекта». То обстоятельство, что специфически человеческое, «самостное» переживание действительности, творческое воспроизводство мыслительного материала соотносится (хотя и не непосредственно) с формами предметно-практической деятельности, осталось у Поппера, как и у Гегеля, в тени. Причастность человека к стихии биологического и интеллектуального затемняет причастность его к стихии социального, которая, если пользоваться языком Поппера, несомненно является особым эмерджентным уровнем в развитии материальной действительности. О действительном преодолении гегелевской схемы можно было бы говорить в том случае, если бы в качестве исходного пункта был взят не мир 3, не порождающая деятельность объективного сознания и не биологическая эволюция предвосхищающих сознание структур, а общественный субъект, включенный в социально-историческую практику и творящий в процессе практики и мир культуры с его медиумом языка, и свои собственные существенные характеристики.

В подтверждение ранее выдвинутого тезиса о том, что речь у нас идет о тяготении Поппера к некоторым структурам философии

¹⁵ *Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. N. Y., 1977. P. 146.*

ствования, которые сложились в немецкой классической мысли, коснемся истории отношения Поппера к метафизике.

С самого начала творческой деятельности отношение Поппера к метафизике не было однозначным. С одной стороны, он отвергал всякую философию, претендующую на метафизику и системосозидание. К «гегельянизму» и метафизике он относил все формы философии, делающие центральными понятия эволюционизма, процесса, прогресса, эмерджентности. Поэтому «метафизикой» он именовал не только философию Гегеля, но и философию Бергсона, Уайтхеда, Александера. Основной аргумент у него традиционный: «В то время, когда физика прогрессировала, метафизика – нет. В физике существует “подлинная проверка... на прогресс”, а именно – эксперимент, практика»¹⁶. С другой стороны, его отношение к метафизике не тождественно тому, которое сложилось у представителей Венского кружка и Витгенштейна. Определив в качестве главной проблему демаркации науки и метафизики, Поппер не относил последнюю в разряд «бессмыслицы». Метафизика осмысленна в двух отношениях: как преднаучная или мифологическая форма существования научной теории и как определенная интеллектуальная деятельность, в которой ставятся определенные философские проблемы. Будучи осмысленной, она тем не менее не является подлинно теоретическим знанием, поскольку ее экзистенциальные проблемы не могут быть подвергнуты критическому опровержению (фальсификации)¹⁷.

Следует отметить, что по мере эволюции взглядов Поппера, по мере того как его концепция подвергалась критике (здесь прежде всего следует отметить критику И. Лакатошем «наивного фальсификационизма» Поппера), у него происходит явный отказ от многих антиметафизических аргументов. Хотя Поппер не отказывается от идеи демаркации науки и метафизики, сама демаркация уже не трактуется им как нечто жесткое, а контуры науки и метафизики становятся весьма расплывчатыми. Работа «О статусе науки и метафизики» (1958) может рассматриваться как компромиссная. Поппер соглашается, что метафизические теории могут быть предметом критики и аргументации, поскольку они могут содер-

¹⁶ *Popper K. The Open Society and Its Enemies. P. 247–248.* Цитируем по русскому переводу: *Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 287.*

¹⁷ *Popper K. Conjectures and Refutations. L.; Henley, 1972. P. 196.*

жать проблемы, открытые для более или менее хороших решений. В процессе критической аргументации одни теории могут быть отвергнуты из-за несостоятельности попыток решения их собственных проблем. Такими, по мнению Поппера, являются детерминизм, идеализм, субъективизм, иррационализм, волюнтаризм и нигилизм (хайдеггеровская философия ничто). Другие вполне могут быть предметом критического обсуждения (индетерминизм, реализм, объективизм). В «Объективном знании» Поппер идет еще дальше. Он признает, что предложенное им ранее решение демаркации «было несколько формальным и нереалистичным: эмпирические опровержения всегда можно обойти. Любую теорию всегда можно сделать стойкой по отношению к критике»¹⁸. По сути дела, это утверждение показывает осознание им недейственности критерия фальсификации и утопичность самой идеи проведения жесткой демаркации между наукой и метафизикой.

Но самое примечательное состоит в следующем. Предупредив об опасностях, заключенных в философском системосозидании, и напомнив о том, что философия не может быть основой для понимания науки («Что такое диалектика?»), Поппер постепенно и, скорее всего, бессознательно эволюционировал к роли системосозидателя¹⁹. Переходя от решения одной проблемы к другой и захватывая все более широкий круг проблем (не только логики и методологии науки, но и социальной философии, этики, политики, истории философии, языка, онтологии), он создает всеобъемлющую философскую систему, объединенную четкими регулятивными принципами, которую вполне правомерно назвать метафизикой. Предмет ее также достаточно традиционен для всех метафизик прошлого, это «проблема понимания мира – включая нас самих – и нашего знания как части мира»²⁰. Такой итог не случаен. Какую бы проблему Поппер ни решал, он неизменно нанизывал ее на одну и ту же ось, которая состоит из принципов фальсификационизма, индетерминизма, эволюционизма (подобно тому как Гегель нанизывал все проблемы на ось диалектики). Механизм создания метафизики тоже достаточно традиционен: она строится на основе универсализации эпистемологической схемы, путем наложения последней на все многообразие бытия и знания (закон «проб

¹⁸ *Popper K. Objective Knowledge. P. 30.*

¹⁹ *Popper K. The Logic of Scientific Discovery. P. 15.*

²⁰ *Ibid.*

и ошибок» действует у Поппера не только в сфере знания, но и в природе, микромире, культуре). Если сравнить с механизмом создания гегелевской метафизики, то разница состоит в материале, из которого черпаются эпистемологические схемы. «Историцист» Гегель работал на материале гуманитарной культуры, «натуралист» Поппер черпает свой метод в развитии естественнонаучного, а еще точнее, математического знания. Мир 3 у Поппера является по существу миром культуры, а не исключительно научного знания, между тем его развитие мыслится по схеме $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$.

В определенной мере можно сказать, что и метафизика Гегеля, и метафизика Поппера возникли в результате сужения почвы, на которой произрастает философия. Философия в силу ее исторически сложившихся функций всегда стремится к рефлексии над культурой в целом. Поэтому для нее в равной мере является тупиковым как ограничение философской рефлексии гуманитарно-общественными проблемами, так и подчеркивание исключительности естественнонаучного знания и противопоставление его всем другим видам знания. И для Поппера и для Гегеля в равной мере характерна недооценка коммуникативной, критической, интегративной, трансляционной функций философии в культуре. Эта функция, в частности, состоит в апробации, сравнении, оценке, синтезе различных типов знания и понимания, различных картин мира, рисуемых языками естественных наук, гуманитарных дисциплин, искусства и обыденного сознания. А между тем именно в осуществлении этой функции, а не в абсолютизации либо науки, либо гуманитарных форм духовной деятельности реализуется мировоззренческая функция философии.

Философия К. Поппера: мир предрасположенностей и активность самости*

В 1959 г. в предисловии к английскому изданию «Логики научного исследования» Поппер писал: «Существует по крайней мере одна философская проблема, которой интересуется любой мыслящий человек. Это проблема космологии – *проблема познания мира, включая нас самих (и наше знание)* как часть этого мира. Вся наука, по моему мнению, есть космология, и для меня значение философии, не в меньшей мере, чем науки, состоит исключительно в том вкладе, который она вносит в ее разработку»¹. Этот тезис был сформулирован им в связи с критикой лингвистических аналитиков, поставивших под сомнение правомерность философских проблем или сводивших их к разгадыванию лингвистических головоломок. Однако это не было сказано в пылу полемической запальчивости. В нескольких фразах Поппер точно определил смысл своей философии, ее движущую пружину и содержание своей «метафизической исследовательской программы»: космология, знание, самость.

И у российских, и у западных читателей сложился образ Поппера как философа науки, занимавшегося физикой, математикой, логикой, анализом роста научного знания, сциентиста и жесткого рационалиста, яростного противника метафизики, разработавшего для ее демаркации от науки критерий фальсификационизма. При этом, правда, философа, который под влиянием угрозы со стороны тоталитаризма и событий Второй мировой войны отдал дань социально-философской рефлексии и написал «Нищету историзма» и «Открытое общество», но вскоре вернулся в респектабельную область философии науки. В какой-то мере такой образ свойствен и моей первой публикации о Поппере².

* Впервые опубликовано: Вопросы философии. 1995. № 10. С. 45–56.

¹ Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 35.

² Юлина Н. С. Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978. С. 203–223.

Один из тезисов, который я здесь защищаю, состоит в том, что такой образ неполон и в целом неадекватен. Поппер был *prima facie* космологическим метафизиком, причем таким, к какимистики обычно прилагают эпитет *Grand*. Поппер с уважением относился к науке, любил ее и увлекался ею. И все же, и это мой второй тезис, огромная работа, проделанная им по логико-методологическому осмыслению научного знания, выступала *средством* для решения метафизических задач. Когда того требовала логика метафизики, он не останавливался перед тем, чтобы подвергнуть сомнению сложившиеся стандарты науки. Метафизически-космологическая картина предполагает определенную целостность, а следовательно, включение в нее проблемы человека. Мой третий тезис состоит в том, что понятие самости, т. е. персоналистический фактор, является внутренней скрепляющей конструкцией созданной Поппером картины.

Учась в Венском педагогическом институте, Поппер заинтересовался юмовской трактовкой индукции и каузальности, сохранив интерес к этим проблемам до конца своих дней. Еще тогда, по-видимому, у него появился, как называют психоаналитики, «метафизический зуд». Однако в компании людей, связанных с Венским кружком, молодому человеку было неприлично его обнаруживать. Специфический жанр «Открытого общества» и «Нищеты историзма» – социальная рефлексия – позволял ему проявить большую метафизическую раскованность. Для более широких обобщений, вместе с тем, у него явно не доставало знаний, относящихся к состоянию науки. В 1950-е гг. в статьях по теории вероятности и квантовой физике, а также в послесловии к английскому изданию «Логики научного открытия», опубликованному в 1980-е гг. в виде трех книг – «Открытая Вселенная», «Реализм и цель науки», «Квантовая теория и раскол в физике», интерес Поппера к метафизической проблематике все время возрастает, а ее содержание расширяется. Физикалистская картина мира его явно не устраивала; в ней не было процессуальности и места для человека. В 1960-е гг. Поппер начинает серьезно заниматься анализом биологического знания и теории эволюции. Это обусловило резкий сдвиг в его проблематике и воззрениях, что явствует уже из названий появляющихся работ: цикл лекций 1969 г. «Познание и проблема телесного и духовного. Защита интеракционизма», «Объективное знание. Эволюционный подход» (1972), «Самость и ее мозг: Аргумент в пользу интеракционизма» (1977; книга написана в соавторстве с Дж. Экклзом). Две лекции, завершающие эту серию и опублико-

ванные в виде книги «Мир предрасположенностей» (1990), демонстрируют, что Поппер на протяжении многих лет систематически выстраивал определенную метафизическую теорию³.

Конечно, это не было традиционным системосозиданием. Поппер был твердо убежден, что философскому рассуждению о мире должна предшествовать работа по осмыслению научного знания. И не потому, что она дает нам онтологию мира, а прежде всего потому, что научное знание представляет собой более ясный и прозрачный вид знания, анализ которого может стать нормой для анализа знания любого типа. Накопив в результате размышлений о физике, математике, логике, эволюционной теории определенные результаты и увидев связи между ними, Поппер стал соединять их в единую картину, заполняя недостающие звенья метафизическими гипотезами.

Открытая Вселенная и мир предрасположенностей

Попперовская метафизическая космология стоит на двух «ки-тах»: индетерминизме и концепции мира предрасположенностей. Рассмотрим их по порядку.

Идея *индетерминизма* имплицитно присутствовала уже в выдвинутой в «Logik der Forschung» (1934) методологии фальсификационизма: наши теории могут подвергаться опровержению в любой момент, какую бы суровую проверку они ни прошли в прошлом. Индуктивизм и «подтверждающая» методология логического эмпиризма предполагали детерминизм. Вышедшая в 1950 г. статья К. Поппера «Индетерминизм в квантовой физике и классической физике», где доказывалось, что не только современная квантовая, но и классическая физика является индетерминистской, знаменовала собой принятие Поппером как физического, так и метафизического индетерминизма. Мы не будем касаться первого: Поппер высказал по поводу его немало интересных идей, на протяжении многих лет дискутируемых как философами науки, так и учеными. Сосредоточим наше внимание на проблемах метафизического индетерминизма.

³ Мы назвали следующие работы К. Поппера: *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*. Totowa, 1982; *Realism and the Aim of Science*. Totowa, 1983; *Quantum Theory and the Schism in Physics*. Totowa, 1982; *Knowledge and the Body-Mind Problem: In Defence of Interaction*. L.; N. Y., 1994; *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford, 1979; *Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*. Berlin, 1977; *A World of Propensities*. Bristol, 1990.

Юм полагал, что между детерминизмом и индетерминизмом нет средней позиции: либо мир представляет собой жесткий каузальный механизм, и тогда свобода воли невозможна, либо он не механизм, и в этом случае открывается возможность для свободы воли, но тогда следует признать существование в нем провалов, из которых неким непонятным образом появляются случайности. Поппер утверждает, что такая средняя линия существует и можно привести объективные основания для *свободы воли*. *Она возможна, если исходить из тезиса об открытости Вселенной к появлению новых качеств, т. е. эмерджентизма, и если принять эволюционизм за универсальный принцип бытия.*

Это значит: следует признать, что каузальные связи могут носить как жесткий, так и пластичный характер, выражаться и в инвариантных законах, и в вероятностях, и в не открытых еще закономерностях. «Мы живем в открытой Вселенной. Она частично каузальная, частично вероятностная и частично открытая: она эмерджентна... В ней постоянно возникают радикально новые вещи; не приведено еще ни одного весомого основания, позволяющего усомниться в человеческой свободе и творчестве... Человеческая свобода, конечно, является частью природы, вместе с тем она трансцендирует природу»⁴. Подчеркивая открытость Вселенной, Поппер имеет в виду ее открытость для разных непредсказуемых возможностей: фиксированным, или «замороженным», является только прошлое. Творчество нового, в том числе и творчество самого человека, постоянно изменяет всю ситуацию, ограничивает наши возможности предвидения будущего, но в то же время делает свободу воли реальным фактором в формировании будущего (неслучайно в названии двух его книг, посвященных совершенно разным проблемам, имеется слово «открытое»: «Открытое общество» и «Открытая Вселенная»).

Известно, что принятие современной квантовой физикой принципа индетерминизма спровоцировало появление множества философских теорий, обосновывающих свободу воли наличием случайностей во взаимодействии элементарных частиц. По Попперу, индетерминизм квантовой физики, принявшей объективность случайности, еще не предоставляет объективного пространства для свободы и не есть основа для понимания специфики человека. В статье «Индетерминизм недостаточен»⁵ он писал, что наша цель

⁴ Popper K. The Open Universe. P. 130.

⁵ Popper K. Indeterminism Is Not Enough // Encounter. 1973. Vol. 40. № 4.

состоит не в том, чтобы привести основания для наших случайных и непредсказуемых действий, а в том, чтобы понять, как мы можем действовать по здравому размышлению и свободно.

Исходя из посылки о закрытости Вселенной, классическая наука пользовалась понятием «восходящей» каузальности, т. е. однолинейной детерминированности вышестоящих уровней нижестоящими. Одним из философских мотивов Лапласа было стремление видеть человека частью природы. В случае принятия посылки закрытости сфера человеческих действий тоже должна быть полностью детерминированной. Однако этот аргумент, говорит Поппер, можно и перевернуть. Признав человека свободным или по меньшей мере частично свободным, логично то же самое сказать и о природе: физический мир открыт. Детерминизм лапласовского типа включает в себя предопределенность, идею, что миллионы лет назад элементарные частицы мира, как семена растений, содержали в себе поэзию Гомера, философию Платона, симфонии Бетховена и всю человеческую историю – идею, разумеется, абсурдную. Сегодня лапласовскую позицию возрождают физикалисты, полагая, что, хотя в данный момент с персоналистическим языком еще не покончено, в науке будущего все будет объяснено на едином языке физики.

Поппер усиливает индетерминизм, предлагая дополнить принцип «восходящей» каузальности принципом «нисходящей» каузальности (эту идею он заимствовал у физика Д. Кэмпбелла). Из физики известно, что макроструктура в определенной мере регулирует события, происходящие на микроуровне, ее функционирование как целостности может воздействовать на нижние уровни (фотоны, электроны и т. д.). Создание человеческой цивилизации воздействует на биологические и физические уровни. Ядерное оружие может вообще уничтожить природу, создавшую человека. Часто имеет место взаимодействие, обратная связь «восходящей» и «нисходящей» каузальности, результаты которой частично предсказуемы, а частично – нет. Словом, нам надо отбросить старое представление о каузальности как прошлого, в спину толкающего нас к будущему, и признать, что каузальность есть только частный случай предрасположенности, равный 1.

Здесь мы подошли ко второму и главному «киту» попперовской метафизически-космологической «исследовательской программы», к *миру предрасположенностей*.

Поппер говорит, что идея «предрасположенностей» (*propensities*) или, по-другому, «весомых диспозиций» (*Verwirklichungsten-*

denz), «направленности на» пришла ему в голову еще в 1930-е гг. в связи с дискуссиями, которые велись людьми, так или иначе при-мыкавшими к Венскому кружку, о теории вероятности и связанных с ней трудностях. Он тогда высказал мнение, что принцип фальсификационизма в большей мере согласуется с объективными погрешностями вероятностного исчисления возможности события. Это вызвало резко негативную реакцию Г. Рейхенбаха, настаивавшего на надежности вероятностного обоснования индукции. В 1950 г. Р. Карнап опубликовал книгу «Логические основания вероятности», в которой встал на сторону Рейхенбаха.

Теоретические разногласия с Карнапом стимулировали дальнейшую разработку Поппером понятия предрасположенности, вылившуюся в конечном итоге в концепцию становления, играющую центральную роль в эмерджентистской космологии.

В 1959 г. Поппер опубликовал статью «Интерпретация вероятности: вероятность как предрасположенность»⁶, в которой привел доказательства несостоятельности объяснения погрешностей вероятностного (статистического или частотного) обоснования индукции субъективными факторами – несовершенной методикой исчисления, и сформулировал тезис: эти погрешности имеют объективную основу. Эта основа заключается в существовании предрасположенностей как реальных физических явлений или «ненаблюдаемых диспозиционных свойств физического мира»⁷. Их можно рассматривать по аналогии с ньютоновской силой притяжения или полями сил. Предрасположенность является реляционным понятием, она свойственна не вещам, а условиям всей физической системы и создается ситуационными отношениями объектов этой системы. Например, когда мы подбрасываем монету (по условию не имеющую дефектов), вероятностное исчисление того, что она упадет решкой, будет равно $1/2$. В случае когда монету бросают на стол, имеющий щели и бугры, расположенные так, чтобы поймать ее, ее предрасположенность упасть решкой будет значительно меньше, чем $1/2$. Хотя для предрасположенности упасть орлом она может остаться равной $1/2$. Происходит это в силу того, что предрасположенность упасть на ребро увеличится с нуля до какой-либо положительной величины (скажем, до трех процентов)⁸.

⁶ *Popper K. The Propensity Interpretation of Probability // British Journal for the Philosophy of Science. 1959. Vol. 37. № 10.*

⁷ *Поппер К. Логика и рост научного знания. С. 414–438.*

⁸ Пример взят из книги: *Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. P. 27.*

Некоторые критики тогда увидели в понятии предрасположенности «излишество», «умножение сущностей», без необходимости усложняющих физическую картину мира. (Насколько мне известно, сейчас сходные идеи используются и в нелинейной физике, и в синергетике.) В ответ Поппер настаивал, что это понятие снимает многие нестыковки и противоречия этой картины.

Принятие Поппером биологистской парадигмы потребовало от него, как и от всех «философов процесса», объяснения возможности новизны и появления новых качеств. Функция их становления была возложена на понятие предрасположенности. Идея ситуационной зависимости предрасположенности от некоторых событий или системы событий может иметь, считает он, эвристические возможности при объяснении эволюции и эмерджентности. При традиционном исчислении вероятность появления на Земле из атомов вещества органики, человека и культуры нулевая. Если же исходить из существования не поддающихся измерению предрасположенностей, действовавших в уникальной ситуации, в которой находилась Земля, то появляются основания для правдоподобного объяснения.

Подобно ньютоновским силам притяжения предрасположенности невидимы, но, так же как эти силы, они реальны, действенны, актуальны. Иначе говоря, реальность в данном случае приписывается чистой возможности, которая может реализоваться в будущем, а может и никогда не реализоваться. Это «реальность в становлении». «И в той мере, в какой эти возможности могут и частично будут реализовывать себя во времени, открытое будущее с его множеством конкурирующих возможностей уже наличествует в настоящем; оно почти как обещание, как искушение, как соблазн»⁹.

Среди равных возможностей, ждущих своей реализации, есть близкие к нулю, а есть «весомые», их «предпочитает» и «ждет» будущее, у них больше шансов реализоваться. Предпочтительность для живых организмов полной реализации сделала «весомыми» возможности, ведущие к высокой организации живого, появлению сознания и человека. «Нас *принуждают* не удары сзади, из прошлого, а притягательность, соблазнительность будущего и его конкурирующих возможностей, они *привлекают* нас, они *заманивают* нас. И именно это держит и жизнь и мир в состоянии разворачивания»¹⁰.

⁹ Popper K. A World of Propensities. P. 20.

¹⁰ Ibid. P. 20–21.

Попперовский индетерминизм и гипотезу предрасположенностей можно принять за правдоподобные космологические гипотезы, объясняющие качественное многообразие бытия. Они являются необходимыми, но все же не достаточными условиями для объяснения человека, сознания, культуры и их взаимодействия. Чтобы восполнить этот пробел, Поппер строит теорию «трех миров».

Три мира и их интеракция

Попперовская философия не только критична, она полемична. Конструктивные идеи в ней всегда вынашивались в процессе фальсификации и опровержения чьих-то взглядов, будь то логических позитивистов, идеологов тоталитаризма, лингвистических философов или др. В 1960–1970-е гг. его критический взор привлекло начавшееся в англоязычной философии наступление на «последний бастион» традиционной философии – философию сознания. Смысл его можно определить словами Дж. Райла: «История двух миров – это миф». Разговор о сознании как «духе в машине» или своего рода «гомункулусе в теле» неправилен¹¹.

Наступление шло несколькими фронтами и под разными знаменами (использовались теории У. Куайна, Г. Фейгла, А. Куинтона, Б. Скиннера, Д. Армстронга, Дж. Дж. Смарта). Сформировались различные позиции – теория тождества, психофизический параллелизм, эпифеноменализм, функционализм и другие. При этом тон задавали физикалисты, по ряду принципиальных моментов продолжившие традицию неопозитивизма и предлагавшие снять проблему телесного и духовного. Согласно Г. Фейглу, с которым Поппер общался еще в период Венского кружка, проблема духовного и телесного снимается, если принять, что высказывания о ментальном тождественны высказываниям о телесном. Общий вывод различных версий физикализма состоял в том, что традиционные интуитивные представления о ментальных событиях, существующих в голове, о свободе воли и т. п. теоретически недоказуемы. Человек есть не что иное, как нейрофизиология, поведение, язык и коммуникация. Поскольку в мире нет никаких других достоверяемых сущностей, кроме физических, единственно адекватным языком онтологии следует признать язык физики.

Поппер считает позицию физикалистского монизма ложной. Хотя в рамках физикализма было высказано немало интересных предположений, его общие посылки теоретически недостоверны:

¹¹ См.: Ryle G. The Concept of Mind. L., 1949.

они основаны на представлении о каузальной закрытости системы, на мифе «лингвистического каркаса», мифе «простого гипертрофирования значимости редукционистской методологии» и т. д. По существу же в физикализме возрождается старая идея Ламетри о «человеке-машине». Ламетри, безусловно, был хорошим человеком и просветителем, однако фаталистический детерминизм не оставлял места для свободы и самоценности человека.

Не ограничиваясь чисто полемическими задачами, Поппер создает альтернативную физикалистскому монизму теорию, ориентированную на эволюционно-биологическую парадигму. (Важно иметь в виду, что Поппер рассматривает дарвинизм не как хорошо обоснованную научную теорию, а как «метафизическую исследовательскую программу».)

В лекциях, прочитанных в 1969 г. в университете Эмори (США)¹², Поппер сформулировал костяк этой теории и принял позицию дуализма, а точнее, плюрализма. В XX в., говорил он, мало кто из философов не занимался опровержением Декарта, однако никто из них не добился успеха по той причине, что различие духовного и телесного соотносится с интуитивным представлением человека о самом себе, со здравым смыслом, и вполне согласуется с современными научными данными, в частности эволюционной биологией. В работах 1970–1980-х гг., в особенности в книге «Самость и ее мозг: Аргумент в пользу интеракционизма», написанной в соавторстве с Джоном Экклзом¹³, крупнейшим нейробиологом, защищающим дуалистическую позицию, Поппер разработал достаточно цельную и последовательную метафизику. Он называет ее «предположительной», «пробной» теорией, в гносеологическом отношении не имеющей статуса физической теории, но которую, тем не менее, с полным правом можно именовать теорией, поскольку вытекающие из нее следствия подтверждаются фактами.

¹² *Popper K. Knowledge and Body-Mind Problem. P. 5.*

¹³ Книга (см. выше, прим. 3) состоит из трех частей: первая принадлежит перу Поппера, вторая, нейрофизиологическая, написана Экклзом, третья представляет собой их диалог. Междисциплинарный разговор этих двух ученых начался давно (они были знакомы с 1945 г.). Интересно отметить, что Поппер – философ, по убеждениям агностик, а Экклз – нейробиолог, а по убеждениям христианин, разделяют общие принципы в понимании сознания, мозга, человека (расходясь в деталях), хотя по-разному понимают «предельное основание бытия».

Согласно Попперу, во Вселенной можно выделить три реальности.

Мир 1 – мир физических явлений, будь то атомы, поля и силы или «твердые материальные тела», деревья, столы и т. п.

Мир 2 – мир ментальных или психических состояний – субъективных состояний сознания, диспозиций и т. п.

Мир 3 – мир объективного содержания мышления и продуктов человеческого сознания. К нему относятся гипотезы, проблемы, научные теории (истинные или ложные), проекты, материализованные в виде машин, скульптур, зданий, лежащие в библиотеках книги (которые, возможно, никем не будут прочитаны) и даже возможные в будущем следствия из имеющихся теорий.

Поппер не склонен называть их онтологическими подмирами. Слово «мир» используется им вместо терминов «материальное», «ментальное», «идеальное», имеющих множество коннотаций, и скорее как метафора для различения качественных уровней реальности. Можно выделить и больше «миров» (например, мир 3 подразделить на истинные теории и фантазии или чистые возможности). Но это неважно. Важно то, что все три мира реальны: реальны не только физические сущности, но и состояния сознания и содержания мыслей человека. Генетически все миры связаны между собой; случайные предрасположенности в физическом мире привели к возникновению органики, психики, а мутации в животной психике привели к появлению языка и «полной сознательности», а вместе с этим к трансценденции продуктов сознательности в мир 3 («новые идеи имеют удивительную схожесть с генетическими мутациями»¹⁴). С созданием мира 3 «все миры открылись перед человеческим бытием»¹⁵.

Мир 3 находится «нигде» и относительно автономен. В пользу его автономности Поппер приводит два основных аргумента.

1. Однажды изобретенные теории, художественные стили и т. д. порождают последствия, которые их создатели не могли предвидеть. Изобретение вавилонянами числового ряда содержало в себе и теорему Евклида и последующую математику. Поппер сравнивает «обитателей» мира 3 с «идеями» и «формами» Платона, однако у них больше сходства не со статичными платоновскими «формами», а с самостоятельным и самотворческим «Абсолютным Духом» Гегеля¹⁶.

¹⁴ Ibid. P. 540.

¹⁵ Ibid. P. 15.

¹⁶ Сам Поппер настаивал на связи мира 3 с платоновской теорией и просил не считать его гегельянцем (см. об этом: Наст. изд. С. 20).

2. Мир 3 воздействует как на физический мир, так и на сознание людей. Всю цивилизацию можно рассматривать как реализацию идеальных объектов. Теория Фрейда, например, является насквозь ложной, однако она может оказывать воздействие на субъективные состояния сознания: чем больше психоаналитики будут говорить о значимости секса, тем большую роль секс будет играть в жизни.

Теория мира 3 – это, безусловно, метафизическое обобщение антипсихологизма, «эпистемологии без познающего субъекта», его основная установка такова: «Меня интересуют только логические шпоры, а не психологические импульсы». Однако в метафизической схеме игнорировать психологические состояния нельзя, они должны занять в ней свое место. И Поппер поместил их в мир 2. Мир 2 не только субъективен, он в известной мере хаотичен. Здесь переплетены чувства удовольствия и боли, ощущения времени и пространства, подсознательная память и ожидания, врожденное знание и импульсы к действию. Это – ментальность, связанная с мозгом, но не тождественная ему. Состояния сознания, или психика, свойственны и животным. Поппер и Экклз высказывают предположение, что на уровне мира 2 человека отличает от животного диспозиция к усвоению языка и определенным типам поведения. И только с появлением языка, возможности выражать в нем фантазийную, а вместе с этим саморефлексивную деятельность можно говорить о сознании в полном смысле этого слова. Иначе говоря, мир 2 трансцендирует свой психофизический уровень и начинает жить жизнью мира 3.

Наиболее интересный момент попперовской концепции трех миров, вызвавший и интенсивную полемику и критику, заключается в понимании интеракции. Отношения между мирами рисуются таким образом, что мир 3 и мир 1 могут вступать в интеракцию только посредством мира 2, т. е. через ментальное¹⁷. Это значит, что мир 2 участвует в двух видах интеракции: он взаимодействует с физическим и с идеальным. В отношении второго вида интеракции Поппер говорит, что она происходит в социально-культурном процессе решения проблем, выдвижения новых идей, пополняющих число обитателей мира 3. С другой стороны, индивидуальное сознание провоцирует реализацию идеальных следствий из имеющегося в культуре матери-

¹⁷ Экклз придерживается в этом вопросе иной точки зрения; он считает, что объекты мира 3 непосредственно кодируются в механизме нервной системы, см.: *Popper K., Eccles J. Op. cit. P. 537.*

ала, превращая логические возможности в действительность, т. е. интеракция осуществляется по типу обратной связи.

Достаточно провокационно толкуется второй вид интеракции – физического и психического. Декарт, столкнувшись с этой проблемой, говорит Поппер, высказал предположение, что встреча физического и психического происходит скорее всего в шишковидной железе мозга. Над этим предположением Декарта много потешались. Однако оно не беспочвенно, только место интеракции следует перенести в участки мозга, ответственные за речь. Экклз также считает эту гипотезу Декарта вполне здоровой и подтвержденной рядом исследований в нейрофизиологии. «Мы хотели высказать предположение, что определенные речевые области мозга и другие, связанные с ними области, относящиеся к миру 1, которые я обычно называю открытыми модулями, открыты именно этим влияниям мира 2. Мы должны осознавать, что это весьма революционное понятие в терминах современной науки»¹⁸.

Конечно, описания как первого, так и второго вида интеракции содержат больше вопросов, нежели ответов. Тем не менее, высказанные предположения дают некоторое, пусть гипотетическое, основание для объяснения человеческой самости.

Самость – «пилот» тела

Один из принципов философии Поппера заключается в необходимости избегать вопросов типа «что есть?», поскольку они сопряжены с эссенциализмом и малопродуктивными спорами о словах. Однако его метафизический проект содержит в себе вполне «эссенциалистский» портрет самости.

Самость существует, она столь же реальна, как и конкретные люди. Самость – это самосознающее сознание, оценивающее себя, корректирующее, творящее новые смыслы. Это то, что раньше называлось «душой», если отбросить религиозный смысл этого понятия. Райл посчитал, что «дух в машине» обосновать невозможно. «Я верю в дух в машине», говорит Поппер¹⁹. Термины «самость», «дух», «эго», «душа», «личность» Поппер часто употребляет через запятую; правда, у него есть оговорки в отношении понятия «личность». Но вообще-то терминологические дистинкции не важны, полагает он, важна проблема. А проблема состоит в обосновании бытия самости.

¹⁸ Ibid. P. 539.

¹⁹ Ibid. P. 105.

У самости есть глубокий биологический смысл, лучше всего объясняемый в телеологических терминах. Возникнув под давлением селективного отбора, самость служит определенным целям адаптации: для преодоления трудностей, появляющихся при столкновении с нерутинными проблемами, для нахождения адекватного решения в ситуации с альтернативными возможностями и альтернативными инструментами, для выбора неординарного способа действия, для осуществления контроля над системой действий и т. п. Шимпанзе Султан в опытах Келера, для того чтобы достать плод, недостижимый при использовании короткой палки, додумался удлинить палку, воткнув одну бамбуковую палку в другую; иными словами, он применил обходную стратегию и нерутинный способ решения проблемы. Именно в таких ситуациях нахождения неординарного способа решения проблем скорее всего и формировалась самость. В руках эволюции самость явилась как бы инструментом творчества нового и апробации новизны.

Человек не рождается с самостью. Он обретает ее, развивая врожденную диспозицию к усвоению языка в культурной среде. Ребенок, в силу обстоятельств не реализовавший эту диспозицию до подросткового возраста, скорее всего не обретет самости. Только язык позволяет в воображении смотреть на себя как на объект, оценивать и рефлексировать. И в филогенезе, и в онтогенезе самость развивалась параллельно с усвоением языка и способностью оперировать идеальными объектами. Эволюция самости и эволюция языка переплетены. Человека часто определяют как животное, которое делает орудия. И все же «ни одно из используемых человеком орудий не является генетически детерминированным, даже палка. Единственное орудие, которое, по-видимому, имеет генетическую основу, – это язык»²⁰.

Самость, конечно, уникальна. Но искать для нее биологическое или нейрофизиологическое объяснение, к чему склоняется Экклз, значит, по Попперу, заниматься псевдопроблемой. Конечно, самости различных людей различны, как различны их тела. Однако генетически-биологические особенности, проявляющиеся в личностной индивидуальности, не имеют большого значения. Реальное значение, согласно Попперу, имеет другое: «Я думаю, что уникальность свойственна человеческим достижениям, иными словами, продуктам мира 3, и именно это делает наши самости и наши сознания уникальными»²¹.

²⁰ Ibid. P. 48.

²¹ Ibid. P. 538.

Фокусный момент попперовского понимания самости – трактовка ее *активности*. Избегая пользоваться понятием «свободная воля» (из-за его излишней моральной нагруженности), Поппер сосредоточил внимание на более сильном, метафизическом смысле активности. «Я хочу предположить, что самости являются единственными активными агентами во Вселенной, единственными агентами, по отношению к которым термин “активность” может быть применен в его подлинном смысле»²². При всей своей нелюбви к «эссенциализму» и «субстанциализму» Поппер не останавливается перед тем, чтобы приписать активности самости «квази-эссенциалистскую» и «квазисубстанциалистскую» природу²³. Мы чувствуем, что существует ответственный, контролирующий нас самих центр. Он выступает чем-то вроде программиста мозга, если мозг сравнивать с компьютером. Хороший образ можно найти у Платона, рассматривающего дух как «пилота корабля-тела»; он лучше, нежели райловская метафора «дух в машине». «Как пилот самость одновременно наблюдает и предпринимает действия. Она – действующая и страдающая, вспоминающая прошлое и программирующая будущее, ожидающая и опровергающая. Она содержит желания, планы, надежды, готовность действовать и живое созерцание самой себя как бытия активной самости, центра действия, причем в их быстрой смене и сразу все одновременно. Она владеет этим свойством в значительной мере благодаря интеракции с другими личностями и с миром 3»²⁴.

На основании этих высказываний Поппера напрашивается вердикт: это – платонизм. Однако он будет преждевременным, поскольку «платоновская песнь» Поппера постоянно прерывается и заглушается мощным оркестром его натурализма. У самости помимо «заякоренности» («anchored» – термин Поппера) в мире 3 есть еще более мощный фундамент, частично физический, частично диспозиционный, находящийся в мире 2. Материал, который самосознающая самость выбирает, сортирует и т. д., весьма невелик сравнительно с тем, что действует на нее бессознательно или подсознательно из нижней части айсберга. Диспозиции к действию, к некоторым типам поведения, ожидания, интуиции, бессознательные навыки, генетическая и подсознательная память составляют огромный мир, воздействующий на самость, на ее выбо-

²² Ibid.

²³ Ibid. P. 105.

²⁴ Ibid. P. 120.

ры и предпочтения объектов мира 3. То, что называют здравым смыслом, в значительной мере есть знание, прошедшее контроль мира 2.

В лекции, прочитанной в 1989 г. в Лондонской школе экономики, Поппер характеризовал науку как, в сущности, просвещенный здравый смысл. «Я даже думаю, что она не более чем просвещенный здравый смысл бактерии»²⁵. Кант, выдвинувший теорию априорного знания, на языке своего времени предвосхитил наиболее важные результаты эволюционной теории знания. Сейчас, полагает Поппер, можно идти дальше Канта и утверждать, что у всех организмов 99% знания является врожденным, инкорпорированным в их биохимическую структуру. И 99% знания, принимавшегося Кантом за апостериорное, фактически является не апостериорным, а априорным. Данные органов чувств интерпретируются в свете наших дорефлексивных идей. И часто они интерпретируются ложно²⁶.

Поппер понимал, конечно, что многие его суждения противостоят физическому знанию; так, например, тезис о самоактивности самости вступает в противоречие с законами термодинамики. Что касается второго закона – энтропии, то здесь нет нужды беспокоиться: ментальная работа мозга производит некоторое количество тепла, уставший человек говорит, что у него «голова пылает». Сложнее обстоит дело с первым законом термодинамики, законом сохранения энергии. Здесь есть разные возможности. Не исключено, что этот закон верен только статистически. Если физика не сможет найти в своих законах место для духа, то, как говорится, тем хуже для физики. Современная физика находится в ситуации открытости к неизвестному. («Сам я надеюсь на революцию в физике»²⁷, – говорит Поппер.) Выходом является принятие предрасположенностей или диспозиций, не поддающихся вероятностному исчислению, за реальные физические явления. «Ситуация в физике ведет к допущению объективных вероятностей или вероятностных предрасположенностей в физике. Без этой идеи, полагаю, современная атомная физика (квантовая механика) едва ли может быть понята»²⁸.

²⁵ *Popper K. A World of Propensities. P. 49.*

²⁶ *Ibid. P. 46–47.*

²⁷ *Popper K., Eccles J. Op. cit. P. 543.*

²⁸ *Ibid. P. 26.*

Подведем итоги нашего экскурса в попперовскую концепцию мира предрасположенностей и самости. Высказывать по ее поводу «критические замечания» не имеет смысла: философию Поппера можно либо принять и развивать, либо отвергнуть, но в последнем случае следует представить альтернативный, «фальсифицирующий» вариант. Заниматься этим мы, разумеется, не собираемся, а ограничимся несколькими высказываниями метафилософского порядка.

Приведенные нами материалы, как нам представляется, достаточно убедительно подтверждают тезис, сформулированный в начале нашего очерка, а именно: философия Поппера представляет собой достаточно цельную метафизику – *Grand Metaphysics*, включающую в себя и персоналистический компонент. Основное внимание мы сосредоточили на экспликации ее космологического проекта, но одновременно старались показать, что у нее есть «личная повестка дня» – отстоять и защитить ценность самости, а вместе с ней сознание, свободу воли, идеальное, культуру, и что ее исходная установка такова: если мы не докажем, что имеем свободу в космологическом смысле, «мы едва ли имеем какую-либо моральную свободу»²⁹.

У читателя вполне может возникнуть вопрос: «А какой образ человека рисует Поппер в этой программе?». Мы постарались показать, что образ «человек-машина» его не устраивает ни по теоретическим, ни по нравственно-гуманистическим мотивам. Однако и у него самого, во всяком случае в гносеологических работах, образ человека рационального был достаточно однобоким, неким болезненным наростом на теле объективного знания. Борясь с психологизмом, фрейдизмом, на дух не принимая хайдеггерианство, он сделал акцент на мире 3 (идея этого мира возникла у него из размышлений о природе математики). Хотя Поппер и не считал, что миру 3 свойственно аксиоматическое построение, и не сводил рациональность только к гипотетико-дедуктивному методу, этот мир развивался у него по схеме $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ (проблема P_1 – пробная теория TT – устранение ошибок EE в ходе ее оценки – проблема P_2), и человек, вырисовывавшийся из его работ, очень походил на логико-дедуктивную машину. И, кстати, явно отличался от полнокровного представления о человеке, которому Поппер следовал в «Открытом обществе». Это чувствовал и сам Поппер. Вот почему, задумав метафизический проект, он обратился за новыми крас-

²⁹ *Popper K. The Open Universe. P. 114.*

ками к «Матери Природе», а точнее, к «Ее Величеству Эволюции». В итоге всех рефлексий был создан новый образ. Человек предстал культурно-биологическим или биокультурным организмом, обладающим, как и все животные, врожденным знанием, однако в результате мутаций природы обретшим уникальную диспозицию к созданию языка, трансценденции врожденного знания на новый эмерджентный уровень, уровень рациональности. Рациональность и ее инструменты, т. е. теории, гипотезы и пр., выступают уже средством обретения относительной свободы как от жесткого генетического детерминизма, так и от жестокости законов природы. С появлением мира 3 появляется шанс, что присущий эволюции естественный отбор теряет свой насильственный характер и человек получает возможность решать свои проблемы и конфликты ненасильственным путем³⁰. Конечно, можно и упустить этот шанс, поддаться иррационализму, мифологизму, сделать ставку на насилие. Единственным противоядием против всего этого, считает Поппер, является открытость для критики на всех уровнях человеческой жизни.

По большому счету философ оценивается по тому вкладу, который он вносит в постановку новых проблем, переформулировку старых, введение новых концепций, методологий, создание нового понятийного словаря и смыслов и т. д. Мы остановились на некоторых из новаций Поппера. Но вклад философа в не меньшей мере оценивается по его способности провоцировать критические дискуссии, задавать новый стиль мышления, стимулировать появление плодотворных опровержений. Философия Поппера, безусловно, явилась мощнейшим катализатором творческих философских исканий в XX в. Безотносительно к принятию или неприятию его взглядов его имя постоянно возникало в дискуссиях по поводу индукции и дедукции, эмпиризма и теоретизма, редукционизма и антиредукционизма, детерминизма и антидетерминизма, физикализма и эволюционизма, коммунизма и либерального реформизма и т. д.

В нашем экскурсе мы попытались оттенить оппозицию эволюционно-космологической метафизики Поппера физикалистскому монизму (свойственному не только логическим позитивистам, но и постпозитивистским аналитикам). Вот уже полтора столетия, со времени публикации «Происхождения видов» Ч. Дарвина, в философии «крутятся», претендуя на приоритетность, три основных

³⁰ *Popper K., Eccles J. Op. cit. P. 210.*

типа метафизики – физикалистский, биологицистский и культурологический. Физикализм исходит из монистической установки «Все есть физическое», принимает физику за парадигму онтологического изображения мира, придерживается в общем и целом детерминизма, так или иначе элиминирует из «онтологически адекватного языка» понятия сознания, личностного, идеального, свободы воли и т. п. Биологицистский тип метафизики, ориентированный на биологический образ науки, включает в себя эволюцию Вселенной, нередуцируемость ее уровней, органицизм, телеологизм, непрерывность природного и социального и т. п. Его объяснительные типы более пластичны и дают возможность охватить как природу, так и человеческие феномены.

В течение долгого времени предметом осмысления для Поппера, как и логических эмпириков, были физика, математика, логика. Однако его не устраивали характерные для логического эмпиризма физикалистские принципы: идея единой науки, редукция высказываний о психическом к высказываниям о физическом, теория «языкового каркаса», разделение «внешних» и «внутренних» вопросов и т. п. Разумеется, еще меньше его устраивали культурологические и персоналистские модели, строящие свои конструкции в отрыве от того, что делается в науке (каково, например, хайдеггерианство). Знакомство с биологией и принятие эволюционистской парадигмы означало, помимо прочего, разработку альтернативных физикализму аргументов. Вместе с тем этот шаг нельзя однозначно трактовать как «биологицизм». Дарвинизм для него – не жесткие принципы, которым надлежит следовать. В случае с попперовской философией мы имеем дело со смешанным культурно-эволюционным типом метафизики. Теория объективного знания мира 3 – это платоновская песнь культуре, ее мощи, автономии, уникальности и относительной свободе, можно сказать, гимн творческой способности человека.

Уже это обстоятельство позволяет нам утверждать, что расхожий образ Поппера как «сциентиста» ложен. Поппер, безусловно, любил и уважал науку, после искусства и музыки она – наиболее великолепное достижение человеческого духа. Он стремился быть чутким к фактам науки, не повторять ошибок Гегеля, не сползать к «дурной метафизике». Вместе с тем, когда того требовала логика его метафизики, Поппер не останавливался перед тем, чтобы подвергнуть сомнению принятые в науке истины. Так было с законами термодинамики, противоречащими идее активности самости, так было с дарвиновской идеей насильственного отбора, когда ему

нужно было доказать возможность действия ненасильственного отбора в мире 3, так было с принятыми в науке теориями становления нового, когда потребовался «мир предрасположенностей» для объяснения качественного многообразия бытия.

В сущности основной областью и главной дисциплиной Поппер считал космологию; что же касается конкретных наук, в том числе философии, социальных теорий и т. д., они имеют статус «метафизических исследовательских программ», подходов и средств в решении проблем этой главной дисциплины.

Космологическая метафизика с необходимостью требует и подводит к «предельным вопросам». В последнем, двенадцатом диалоге книги «Самость и ее мозг» Дж. Экклз высказал убеждение, что великая тайна бытия не подвластна никаким научным успехам, и с этим нужно примириться. Агностик и рационалист Поппер согласился, что «мы действительно должны ясно представлять себе наши нынешние ограниченности и то, что существуют определенные вещи, которые по меньшей мере сегодня кажутся вечными тайнами. Дальше этого я не хочу идти... проблемы слишком велики для нас в настоящее время». И все же мы не можем не стремиться «проникать в них средствами разума»³¹.

³¹ Ibid. P. 563.

**К. Поппер и Д. Деннет:
архитектура сознания
согласно концепции «открытой»
и «закрытой» Вселенной***

Отрицая эссенциализм, самость все же
можно описывать как «квазисущность», как
нечто, что представляется существенным
для единства и непрерывности ответственной
личности

К. Поппер

В 1977 г. вышла в свет книга Карла Поппера и Джона Экклза «Самость и ее мозг: Аргумент в пользу интеракционизма»¹, на которую последовало множество рецензий. Одной из самых резких была рецензия Дэниела Деннета². Рецензент упрекал авторов во многих грехах, в том числе за то, что, сделав мишенью атак старый редукционистский физикализм, они оставили без внимания принципиально новые, нередукционистские (прежде всего функционалистские) материалистические теории. (Диалог Поппера и Экклза он сравнил с «разговором олимпийских богов», не ведающих о том, что творится на земле.) В глазах молодого Деннета (тогда ему было 37 лет), полного энтузиазма относительно решения (или снятия) извечных головоломок сознания с помощью новых когнитивных средств — аналогий с искусственным интеллектом и других, реабилитация авторами идей картезианства и интеракционизма выглядела по меньшей мере архаизмом. Ни Поппер, ни Экклз, насколько нам известно, никак не отреагировали на эту рецензию.

* Впервые опубликовано: *Философия сознания: История и современность: Материалы научной конференции, посвященной памяти профессора МГУ А. Ф. Грязнова (1948–2001)*. М., 2003. С. 208–216.

¹ *Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*. Berlin, 1977.

² *Dennett D. C. Review of Karl Popper and John C. Eccles' "Self and Its Brain: An Argument for Interactionism" // Journal of Philosophy*. 1979. Vol. 76. № 2.

Тем не менее, имеет смысл сопоставить взгляды Поппера и Деннета на сознание. Сравнение позиций этих двух философов может пролить дополнительный свет на сложившуюся в современной философии сознания оппозицию монизма и дуализма, а также разницу стратегий, ориентирующихся, если прибегнуть к терминологии Поппера, на образы «открытой» и «закрытой» Вселенной.

Философию и Деннета, и Поппера в принципе можно отнести к одному типу: оба являются натуралистами, эволюционистами, поклонниками науки, рационалистами, верящими в теоретизм философского знания. Оба мыслителя работают в рамках «дарвиновской» процессуальной парадигмы, что не могло не повлиять на сходство их исследовательских стратегий и идей. Очень много «фамильных черт» можно найти в их эпистемологических установках. В своем главном эволюционистском аргументе, в понимании роли «отбора» и «адаптационизма» Деннет повторяет многое из сказанного Поппером о биологическом фундаменте знания, о приложимости к развитию знания принципа фальсификационизма и др. Напомним, что Поппер утверждал, что в основе человеческого знания лежит «знание» биологических организмов и что по отношению к любому знанию действует «естественный отбор», направленный на выживание более истинного в конкуренции с менее истинным (по принципу «try and eliminate errors»). Каждая «эмерджентия» – будь то биологический организм или научная гипотеза – это своего рода «теория» или «структура-ожидание» с заявкой на жизненность. Через пробные мутации и «элиминацию ошибок» происходит отбор наиболее приспособленных структур. В процессе адаптации к окружающей среде биологические виды приобретают истинное знание о мире (в противном случае они были бы элиминированы естественным отбором). Хотя их истинность, конечно, не следует понимать в смысле достоверности (последняя приписывается только математическим истинам)³.

Иными словами, оба видят в знании биологические основы, верят в действие естественного отбора истинностных вариантов знания, рассматривают язык в рамках общего эволюционного развития. В целом можно сказать, что оба работают в рамках социобиологической парадигмы. Эти сходные установки не могли не сказаться на сходстве подходов к сознанию.

³ Подробно об этом см.: Юлина Н. С. Карл Поппер // Философы XX века. М., 1999. С. 167–187.

В российской литературе Поппер известен главным образом по его работам в области философии науки. В меньшей мере известна его позиция по проблеме сознания. Коротко напомним ее. Но сначала немного об истории. В период разработки Поппером концепции «объективного знания» и концепции «трех миров» (1960-е гг.) его внимание привлекли широко развернувшиеся в англоязычной философии дискуссии об отношении тела и сознания, самости, свободе воли. В доминировавшей в них тенденции к редукционистскому физикализму и отказу от идеи реальности ментального Поппер увидел влияние идей его коллег Р. Карнапа, У. Куайна, Г. Фейгла, с которыми у него был давний спор. В физикалистской тенденции Поппер увидел угрозу своей концепции объективного знания и «открытой Вселенной». Нужно сказать, что космологическая метафизика, которую он фактически выстраивал в результате размышлений о физике, математике, эволюционной теории, существенно отличалась от жесткой, нивелирующей качества метафизики физикалистов. Приняв на вооружение идеи дарвиновского эволюционизма, эмерджентизма и процессуальности, он стремится нарисовать картину бытия без потери его качественного многообразия. Такая картина предполагает определенную целостность и обязательно должна включать феномен сознания. Поскольку этот феномен не укладывался в физическое объяснение, он не остановился перед тем, чтобы подвергнуть сомнению стандарты и законы существующей науки. Одним словом, толкование Поппером сознания и самости как реальных ментальных феноменов явилось важной составляющей концепции «открытой Вселенной» и брошенного им вызова концепциям «закрытой Вселенной».

В 1969 г. Поппер совершил поездку в США для чтения лекций в университете Эмори, которые в книжном варианте названы «Знание и проблема тела-сознания. В защиту взаимодействия»⁴. В них он открыто объявил себя сторонником картезианства и интеракционизма. Вопросы, которые ему задавали на лекциях, показали, что обсуждение психофизической проблемы требует осведомленности в нейрофизиологии. Не будучи специалистом в этой области, он вступил в творческий контакт с близким ему по взглядам Экклзом, нейробиологом с мировым именем. В 1974 г. в Италии на вилле Сербеллони они провели серию бесед о сознании, мозге и множестве других проблем, результатом которых явилась

⁴ *Popper K. Knowledge and Body-Mind Problem: In Defence of Interaction.* L.; N. Y., 1994.

публикация совместной книги «Самость и ее мозг», название которой указывает на главную идею – именно самость является «владельцем» мозга, а не наоборот. В этой книге авторы, один с помощью философских, другой – научных аргументов, сформулировали основные тезисы, направленные против физикализма. Физикализм, толкующий единство знания на основе детерминистского панобъективизма, говорит Поппер, не в состоянии справиться с самым главным – качественной спецификой содержания сознания. Приписывая статус реальности только физическому миру и заменяя сознание знаково-языковой коммуникацией и внешним поведением, физикализм упрощает картину бытия и недооценивает потенции природы к порождению принципиально нового. И сознание, и человеческая свобода, конечно, являются частью природы, вместе с тем, будучи качественно новыми образованиями, они трансцендируют ее. Вывод Поппера таков: физикализм исходит из концепции каузально «закрытой Вселенной», между тем как «Вселенная открыта»: она и детерминистична и индетерминистична, в ней возможны случайности и появление новых свойств или эмердженций, каковыми является сознание.

Как дарвинистов Поппера и Деннета роднит *когнитивизм и процессуальность* в подходе к сознанию. (Термином «когнитивизм» в современной философии обозначают позиции, делающие акцент на содержательной и логической сторонах сознания.) Оба отрицают возможность объяснения сознания на основе психофизической корреляции. Согласно Попперу, хотя нейрофизиологические процессы мозга происходят одновременно с сознательными процессами, первые нельзя считать презентациями содержательных объектов мышления. Идея бесконечности числового ряда, например, не может быть объяснена физическими событиями мозга, происходящими при размышлении о потенциальной бесконечности. Она принадлежит к сфере идеального, в его терминологии, к миру 3. Главное в сознании – оперирование с помощью языка и семиотических средств содержательными единицами – проблемами, теориями, логическими следствиями из посылок и т. п. Однажды возникнув, эти единицы способны к *автономному* развитию (в изобретении числового ряда содержались потенции развития, приведшие к современной математике). В отличие от физического мира (мира 1) у мира 3 нет пространственно-временных характеристик.

Примерно в том же духе вопрос о соотношении нейрофизиологии и содержания сознания решает Деннет. Он не исключает объяснение содержания сознания нейрофизиологическим устройством

мозга, но считает его маловероятным. Секрет сознания состоит не в наличии в физическом мозге связи нейронов, а в том, что сознание представляет собой чистую функцию, логически упорядоченные информационные процессы, в которых *мысли сами себя мыслят*: из одной идеи рождается другая, из нее третья и т. д. Мысли всегда представлены в виде оформленных с помощью языка единиц. Как и мир 3 Поппера, содержательная составляющая когнитивного процесса, в терминологии Деннета «информационная диаспора», не имеет пространственно-временной локализации, она – *виртуальная машина* без свойств.

Но дальше начинается существенное расхождение. Поппер без колебания назвал мир 3 «реальностью», существующей наряду с физическим миром. Деннет категорически против умножения «реальностей». Виртуальная машина сознания – это только функциональные отношения, а не особое свойство, имеющее статус реальности: кроме физической, никакой другой реальности не существует. Тем не менее, если не обращать внимания на философские разночтения понятий «виртуальный» и «реальный», когнитивизму этих двух мыслителей, с нашей точки зрения, присущи признаки платонизма: в любом толковании содержание сознания выносится на иной по сравнению с телом уровень.

Все же главное расхождение Деннета и Поппера начинается в другом, там, где заходит речь об «авторе» мыслительных процессов: выступает ли их автором человеческая личность (самость) или они могут быть безличными. По Попперу, процесс мышления не может происходить без «автора». Именно самость (или сознание живой человеческой личности) является «автором», направляющим, контролирующим и корректирующим все сознательные процессы. Самость, говорил он, столь же реальна, как стол и стулья, но в отличие от последних она обладает свойством самоактивности. Благодаря ее самоактивности творятся смыслы, а вместе с ними артефакты и культура. Ее роль он сравнивал с ролью программиста, если мозг сравнивать с компьютером. «Самости являются единственными активными агентами во Вселенной: единственными агентами, по отношению к которым термин “активность” может быть применен в подлинном смысле этого слова»⁵.

У Деннета совершенно иной взгляд на авторство. Для того чтобы мысли себя мыслили, а одни тексты порождали другие тексты, «автор» не обязательно должен быть человеческим субъектом.

⁵ Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. P. 538.

Там, где мысли сами себя мыслят, не имеет значения, в ком или в чем реализуется мыслительный процесс. Вполне *возможна множественная реализация*: объектом реализации может быть органический мозг, физический компьютер или социальный институт. Производимая компьютером новая информация тоже может интерпретироваться как самотворчество; она не сводится к физическому веществу, устройству или исходной программе компьютера. Представление об уникальной природе ментальной самости, командующей сознательными процессами, пришло в противоречие с фактом когнитивных возможностей компьютера. Поэтому утверждать, что только человеческий субъект способен к творчеству – ошибочно. В принципе робот тоже способен к саморефлексии. То, что мы представляем в виде наших интимных самостей, в действительности сплетено из имеющихся в социуме дискурсов, наших разговоров о самих себе и разговоров о нас других людей, т. е. является артефактом культуры, а не проявлением метафизической самости.

Разное понимание авторства сознания, естественно, сказалось и на разном понимании его «архитектуры». Согласно Попперу, в «архитектуре» сознания присутствуют три уровня бытия или три «реалии»: нейрофизиология (мир 1), субъективные ментальные состояния (мир 2) и объективные содержательные продукты мышления (проблемы, теории, идеи и другие «идеальные обитатели» мира 3). Напомним, что при объяснении объективности знания Поппер взял на вооружение антипсихологический лозунг «познание без познающего субъекта». Тем не менее, столкнувшись с необходимостью объяснения феномена сознания, он ввел в свою схему мир 2, роль которого состоит в осуществлении интеракции между физическим миром (миром 1) и миром идеальных форм (миром 3). Без введения такого медиума – субъективных, психологических, ментальных состояний – он не видел никакой другой возможности объяснить взаимодействие нейрофизиологии с идеальным содержанием мира 3. (С нашей точки зрения, мир 2 у Поппера прописан слабее мира 3. Остается неясным, откуда у мира 2 появляется способность к усвоению языка и интеракции «миров» и отчего он обладает чудесным свойством наделять самость свободой и самоактивностью.)

Слоган «познание без познающего субъекта», как нам кажется, с большим правом применим именно к позиции Деннета. Деннет прекрасно понимает уязвимость любого психологизма (и играет на этом). Он принимает мир 3 (как когнитивный, информационный

срез сознания, но не как «реальность»), но элиминирует из «архитектуры» мир 2, мир субъективного и феноменального. Допущение его реальности блокирует объяснение сознания.

Попперовская идея «трех реальностей», с точки зрения Деннета, есть неоправданная спекуляция. Реальность только одна – физическая; исходя из нее мы должны объяснять все явления. Ментального посредника между нейрофизиологией и содержанием мышления не существует. Представление о его существовании – картезианская иллюзия, возникшая из нерелексивной интуиции. Сознание есть функция без субстрата, отношение без свойств, виртуальная машина, запущенная процессом коэволюции биологического и социального и имплементированная в биологии мозга. Поэтому любой сравнимой с ней *виртуальной машине* можно приписывать сознание.

В свете широкого применения Деннетом компьютерных аналогий интересно посмотреть, как Поппер отнесся к феномену искусственного интеллекта (ИИ; artificial intellect, AI). (У него не было специальной работы на этот счет, однако отдельные высказывания говорят о наличии у него ясного мнения.) Если использовать нынешнюю классификацию позиций в отношении искусственного интеллекта, Поппера, наверное, можно было бы отнести к сторонникам «слабого ИИ». Сторонники «слабого ИИ» считают возможной симуляцию работы мозга (и сознания) на компьютере, но отрицают дублирование; субъективность и феноменальность опыта не поддаются этому.

Поппер назвал компьютер «типичным объектом мира 3» и в смысле его проекта, и в смысле производимой им продукции – информации. Он говорил следующее: «Хорошо натренированный мозг, как и надежно работающий компьютер, работают в соответствии с принципами логики, присущими миру 3, так же как и в соответствии с законами физики и электрохимии»⁶. Стандарты логики являются бестелесными стандартами. На таких же стандартах строятся и программы компьютеров, выступая стандартами достоверности и рациональности. Появление новых технических средств делает возможным решать проблемы более эффективно. Нет никаких оснований считать компьютеры глупее нас. «Эйнштейн как-то сказал: “мой карандаш умнее меня”. Под этим он, конечно, подразумевал следующее: при помощи карандаша можно получать результаты, которые без него нельзя представить. Компьютер не что

⁶ Ibid. P. 77.

иное, как “прославленный карандаш”: вооруженные им, мы можем стать более чем в два раза умнее, чем без него. Вооруженные компьютером (типичным объектом мира 3), мы, возможно, станем в сотни раз умнее, чем без него; с более совершенными компьютерами нет нужды ставить этому границы»⁷. Тем не менее, заявления энтузиастов, что наши мозги, а может быть, и наши сознания, являются компьютерами, Поппер отнес к фантастике. При всем глубочайшем уважении к Тьюрингу, говорил он, я не могу согласиться с ним, что компьютеры могут *мыслить*. «“Разум”, который усматривают в компьютере программисты или специалисты по искусственному интеллекту, вложен в него нами, и то обстоятельство, что компьютер может делать *больше* из того, что делаем мы, обязано факту, что именно мы вкладываем в компьютер мощные операционные силы, в сущности, принципы автономного мира 3»⁸. Наши самости создали идею компьютера и придали значения символам программ, а не наоборот.

Как мы уже сказали, и Поппер, и Деннет в общем и целом работают в рамках социобиологической парадигмы. Внутри ее возможны различные стратегии. При том что у Поппера мир 3 состоит из языковых и семиотических единиц (т. е. социологичен), в объяснении сознания он в большей мере склонен к биологизму (в этом отношении он близок к Дж. Сёрлю, Э. Кларку, П. Черчленду). Он не исключал, что люди когда-либо смогут научить шимпанзе хотя бы рудиментарно мыслить и что углубление знания принципов естественного отбора поможет с помощью искусственного отбора создать какие-то новые биологические виды, способные конкурировать с людьми. Во всяком случае, заявлять о невозможности всего этого было бы неосмотрительно. Однако он был твердо убежден, что «мы не в состоянии построить электронные компьютеры, наделенные сознательным субъективным опытом»⁹. У Деннета противоположное мнение. Если главным признаком сознания считать функционирование когнитивных информационных процессов (т. е. признак, присущий миру 3 Поппера), тогда привязка их к биологии становится необязательной и пропасть между сознанием и компьютером исчезает. Начиненный гигантской информацией робот в принципе мог бы дублировать человеческое сознание: и не только в смысле логических операций, но и в смысле самоинтер-

⁷ Ibid. P. 208.

⁸ Ibid., note 3.

⁹ Ibid.

претации собственных мыслей. В принципе, говорит он, «могла бы существовать сознательная самость, чьим телом был бы робот, а мозгом компьютер»¹⁰.

Как всегда, спор философов о «что» упирается в вопрос «как»: как обосновать достоверность принятых стратегий. По Деннету, нет никаких оснований подвергать сомнению принятую в науке каузальную (и интересубъективную) модель объективности. Нет оснований думать, что идея эмерджентизма несовместима с детерминизмом. Как нет смысла гадать о будущем открытии новых физических законов, охватывающих и атомы, и радость от хорошей погоды, или уповать на появление принципиально нового концептуального аппарата (что свойственно Дж. Сёрлю, Т. Нагелю, К. Макгинну и другим пишущим о сознании современным философам). В мире действует принцип каузальности, и, используя терминологию Поппера, «Вселенная закрыта». Нужно только с большим философским воображением использовать зарекомендовавшие себя в естественных науках модели объяснения. Уже сегодня они дают возможность нарисовать *нейтральную картину мира*, в которой нет необходимости делить ее на «реальности».

Поппер, конечно, понимал, что его тезис о реальности сознания и самоактивной самости вступает в противоречие с физическими законами термодинамики. Преодоление этого противоречия он связывал с революцией в физике и принятием гипотезы «открытой Вселенной». Если физика не в состоянии найти в своих законах место для сознания, то, как говорится, тем хуже для нее. Возможно, в будущей физике такое место найдется. Здесь мы хотели бы подчеркнуть, что в отличие от Нагеля, Сёрля и других философов, абстрактно уповающих на будущую концептуальную революцию, Поппер более конкретен. Он связал революцию в науке с принятием гипотезы «мира предрасположенностей» или диспозиций, не поддающихся детерминистскому объяснению и вероятностному исчислению¹¹. Эта гипотеза, считал он, помимо того что устраняет многие противоречия теории вероятности, дает основу для объяснения сознания и свободы человека. Примечательно, что Поппер не выводит «предрасположенности» за рамки физики. Он относит их к реальным «ненаблюдаемым диспозиционным свойствам физического мира» или «полям физических сил». Иначе говоря, вопреки прокламируемому им дуализму и поношениям физикализма,

¹⁰ Dennett D. *Consciousness Explained*. Boston, 1991. P. 431.

¹¹ Popper K. *A World of Propensities*. Bristol, 1990.

конечное (идеальное) объяснение сознания он мыслил все же физикалистски и в этом отношении мало чем отличался от критикуемого им Куайна¹². Словом, понимание им как дуализма, так и физикалистского монизма еще очень неопределенно.

Это относится не только к Попперу. Нужно сказать, что, несмотря на широкое употребление в современной философии термина «физикализм», смысл его еще далек от ясности. Чаще всего физике приписывается онтологический авторитет относительно того, что есть в мире, и эпистемический авторитет в отношении стандартов получения адекватного знания о мире. В таком толковании остается много неясного. Понимается ли под физикализмом «каузальная закрытость» физического мира, т. е. считается ли, что все, о чем может быть сказано как о существующем, может быть только физическим и подчиняться законам физики? Или физическая система, говоря словами Поппера, является «открытой», одновременно и детерминистской и индетерминистской, законосообразной и случайной, способной порождать непредсказуемые, не укладывающиеся в традиционные каузальные схемы феномены? Если имеется в виду «закрытость», можно ли считать язык физики адекватным для описания всего сущего, в том числе фактов, изучаемых в биологических, психологических и социальных дисциплинах, которые используют другие языки, не редуцируемые к языку физики? А если это не так, почему их языки нельзя признать адекватными для описания того, что есть? В том числе признать язык психологии адекватным для описания ментальных явлений? Возникают и другие вопросы. Исчерпывается ли содержание физикализма физикой наших дней или физикализм имеет в виду какую-то будущую идеальную физику? Если имеется в виду первое, то это неверно. Вряд ли можно отрицать, что нынешняя физика неполна, что она развивается и со временем ее содержание может существенно измениться, как это произошло в движении науки от Ньютона к Эйнштейну. Если же имеется в виду второе, то никто не знает, что станет содержанием будущей идеальной физики, и не исключено, что там появятся какие-то принципиально новые законы. Во всяком случае, нельзя с уверенностью утверждать, что в ней не образуется законное пространство для «духа». На эти вопросы физикалисты обычно отвечают так: со временем, конечно,

¹² Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 414–438. Подробнее об этом см. здесь же очерк «Философия К. Поппера: мир предрасположенностей и активность самости».

физическое знание изменится. Возможно, для объяснения некоторых феноменов в физику потребуется ввести не редуцируемые «духи», но тогда «духи» будут физическими по определению. Однако ни сейчас, ни в будущем не будет иного, кроме физики, стандарта, в соответствии с которым можно было бы наиболее адекватно отвечать на вопрос о том, что есть в мире.

Со времени выхода в свет книги Поппера и Экклза «Самость и ее мозг» и последующей рецензии на нее Деннета прошла четверть века. Обозревая проходившие за это время дискуссии о сознании, можно сказать, что трудности в объяснении человеческого сознания и субъективности (при помощи компьютерных метафор или без них) заставили многих философов дрейфовать к различным версиям дуализма. Мы уже указали на некоторые переключки между позициями Поппера и Джона Сёрля: оба связывают сознание только с одним органическим носителем – мозгом; инкарнация сознания в разных носителях невозможна. С другой стороны, сторонники физикалистского монизма, опираясь на растущий массив данных когнитивных наук о ложности интроспективных отчетов субъектов о своих внутренних состояниях, усиливают атаки на феноменализм: они настаивают на социальности сознания, его творимости языком и культурой и, отсюда, на принципиальной возможности его компьютерного дублирования. Словом, вопрос о сознании остается открытым, а спор дуалистов и монистов продолжается.

И последнее историко-философское наблюдение. Сходство позиций этих двух мыслителей мы видим еще и в том, что и тот и другой начали со скромных «инженерных» заявок, а пришли к Grand Syntheses. Подобно тому как в своем синтезе Поппер остановился перед вопросом, относящимся к *Mysterium Tremendum*: «Почему мир таков, какой он есть?», Деннет тоже проявляет нерешительность перед «конечным вопросом» (Ultimate Question): «Почему Матери Природе свойственны исходная интенциональность и талант дизайнера?»

*Деннет versus Рорти**

В этой статье мы рассмотрим полемику двух выдающихся современных философов США¹, каждый из которых выступил с достаточно провокационными программами работы в философии, вызвавшими широкий резонанс в мире. Poleмика возникла в начале 1970-х гг., долгое время она не выходила за рамки внутрицеховых для аналитической философии споров и носила, говоря словами Деннета, характер «конструктивного несогласия» (касалась уточнения некоторых аспектов проблемы сознания). В конце 1990-х гг. два мыслителя оказались по разные стороны философских баррикад в понимании философской идеологии: Рорти – в стане «деконструктивистов», критиков аналитической философии и защитников постмодернистского варианта прагматизма, Деннет – в стане защитников теоретизма философского знания, рационализма, объективизма, истины.

Экспликация содержания этой полемики небезынтересна. В какой-то мере она позволяет судить о сегодняшнем содержании проблемы сознания, уровне когнитивной культуры, на котором она обсуждается, и имеющихся контрпозициях. По ней можно проследить связь между «твердым ядром» философии, куда входит проблема сознания, и философской идеологией. В историко-философском отношении она поможет скорректировать одностороннее впечатление, сложившееся в российской литературе о расстановке сил в конфликте между сторонниками рационализма и его постмодернистскими противниками.

Пикантность ситуации состоит в том, что Деннет и Рорти – друзья и во многом единомышленники. Рорти помещает себя в одну с Деннетом традицию философии сознания (которую он именует «традицией Райла–Деннета»); поделив философов на «героев» и «антигероев», он без колебания поместил Деннета в почетную

* Впервые опубли.: Системные исследования: Методологические проблемы: Ежегодник'1999. М., 2001. С. 100–122.

¹ О полемике Р. Рорти и Д. Деннета см. также нашу статью, опубликованную в качестве предисловия к публикации на русском языке статьи Д. Деннета «Почему нам важно понимать это правильно. Постмодернизм и истина»: Юлина Н. С. Деннет о вирусе постмодернизма: Poleмика с Р. Рорти о сознании и реализме // Вопросы философии. 2001. № 8.

когорту «героев» (наряду с У. Куайном, Н. Гудменом, У. Селларсом и другими аналитиками), на работах которых, по его словам, он «паразитирует». У Деннета не менее высокая оценка творчества своего коллеги: его метафилософский талант, умение сопоставлять позиции, историко-философская эрудиция будят воображение, и Рорти заслуживает той широкой читательской аудитории, которую он имеет в мире.

И Деннет, и Рорти оригинальные философские стилисты, изобретательно работающие с метафорами и аналогиями, обыгрывающие примеры и виртуальные ситуации. Вместе с тем по выбранному жанру и характеру мышления эти два философа существенно различны. Рорти – историк, рисующий свои картины крупными мазками на широком фоне современной философской ментальности, у него под рукой всегда есть исторические параллели и аналогии. (Хотя Рорти очарован постмодернизмом и бранит аналитиков, он любит участвовать в их дискуссиях.) Деннет – аналитик *par excellence*, сосредоточенный на решении конкретных проблем, настороженно относящийся к обобщающим констатациям (всегда находится «черный лебедь» опровергающий общее суждение). Свой стиль он называет «инженерным». О себе он не без иронии говорит: «Будучи неисправимым узко мыслящим и чуждым историчности аналитическим философом, я всегда ищу удобное оправдание тому факту, что я не читал Гегеля, или Хайдеггера, или Деррида, или каких-либо других парней, которые не снизошли до любезности думать по-английски»².

Поскольку наша работа историко-философская, имеет смысл кратко обрисовать исторический контекст спора. Начало творческих дискуссий Деннета и Рорти падает на 1960-е гг., во многом революционные для англоязычной философии, когда под влиянием неопозитивизма и лингвистического анализа все области знания были захвачены поиском новых путей работы в философии. Дети перестройки того времени, Рорти и Деннет (так же как П. Фейерабенд, Х. Патнэм, Т. Нагель, Д. Сёрль и др.) с самого начала творческого пути оказались в атмосфере жарких споров о новом понимании науки, рациональности, эмпиризма, языка, сознания. Больше всего их привлекли баталии, развернувшиеся вокруг последней проблемы. Напомним, что в этот период на философский рынок было выброшено большое количество концепций³: теория транс-

² *Dennett D. Comments on Rorty // Synthese. 1982. Vol. 53. № 2. P. 349.*

³ Подробнее об этом см.: *Юлина Н. С. Очерки по философии в США. XX век. М., 1999.*

ляции неопозитивистов, бихевиоризм Б. Скиннера, теория Витгенштейна, теория тождества (Дж. Дж. Смарт, Г. Фейгл), логический бихевиоризм (Дж. Райл), различные формы физикализма и элиминативизма (П. Фейерабенд, П. Черчленд) и др., суть которых заключается в стремлении преодолеть декартовское деление мира на *res extensa* и *res cogitans*. К тому времени за плечами Рорти была на шумевшая статья «Проблема духовного и телесного, приватность и категории» (1965) и антология «Лингвистический поворот» (1967). Деннет только что защитил докторскую диссертацию в Оксфорде и опубликовал ее в виде книги «Содержание и сознание»⁴. Она тут же попала в поле зрения Рорти; в молодом авторе (Деннет на 11 лет моложе Рорти) он увидел сподвижника и продолжателя терапевтической стратегии Витгенштейна – Райла на очищение философии сознания от «корневой метафоры» – декартовского «внутреннего ока». Книга Деннета попала в поле зрения и Нагеля, откликнувшегося на нее резко критической рецензией. Ранний период полемики сам по себе очень интересен, но мы не будем останавливаться на нем и обратимся к разговору более позднего времени.

Для получения цельного представления о сложившейся в последние полвека расстановке сил в спорах по проблеме сознания, строго говоря, нужна более объемная работа, которая именовалась бы приблизительно так: «Деннет versus Рорти versus Нагель versus Сёрль versus Черчленд versus Фодор versus Дэвидсон versus Ким versus Патнэм и др.». Ибо на самом деле имел место не диалог, а полилог близких по аналитической стилистике авторов, предлагавших разные версии объяснения феномена сознания. Все названные авторы ревностно следили за новыми публикациями конкурентов, отслеживали слабые и подхватывали сильные аргументы. Важно также иметь в виду следующее: принципиальное расхождение в признании или непризнании существования сознания имеет место не столько между Деннетом и Рорти, сколько между Деннетом и Рорти, с одной стороны, и Нагелем и Сёрлем, с другой. В силу ограниченного объема нашей работы мы сосредоточим внимание на контрверзе Рорти – Деннет, хотя при этом нам не обойтись без обращения к взглядам Нагеля и Сёрля, главных их оппонентов.

Для того чтобы разобраться в сложных перипетиях взаимной критики, мы сразу же скажем об интенциях Рорти. Они состоят

⁴ *Dennett D. Content and Consciousness. L.; N. Y., 1969.*

в том, чтобы, интерпретировав идеи и аргументы Деннета в духе прагматизма, использовать их как критический таран против позиций Нагеля и Сёрля, но вместе с тем указать Деннету на непоследовательности, уговорить его занять более жесткую и непримиримую позицию по отношению к оппонентам. Битва за союзника, Деннета, и призыв его к большей жесткости имеют для Рорти принципиальное значение: в отстаивании Нагелем и Сёрлем «внутреннего пространства» сознания и в непоследовательности Деннета он видит угрозу прагматической традиции и максиме Витгенштейна «границы языка являются границами мысли», составляющим каркас всей его философской идеологии.

Деннета же интересуют, скорее, «пазлы», связанные с сознанием, нежели верность доктринальным принципам. Не без влияния идей своего учителя У. Куайна он избегает проводить жесткие разделительные линии, и его тактика продиктована стремлением синтезировать лингвистическую и натуралистическую модели знания, сблизить философию и науку.

Деннет об эмпирическом исследовании сознания

В октябре 1981 г. в университете Миссури прошла конференция на тему «Дела сознания» (Matters of the Mind), на которой Деннет выступил с докладом «Как исследовать сознание эмпирически», а Рорти представил доклад «Современные философии сознания», причем их выступления включали в себя взаимные комментарии.

Цель доклада Деннета «Как исследовать сознание эмпирически» – подвергнуть критике как субъективистские, так и объективистские подходы к исследованию сознания. В традиции Brentano и Husserl бытует точка зрения, что сознание не поддается объективному исследованию и что для его понимания требуется обращение к внутреннему миру субъекта. Эту точку зрения (Деннет называет ее аутофеноменологией) разделяют и философы, не являющиеся феноменологами, например Томас Нагель. В статье «Что такое быть летучей мышью»⁵ Нагель утверждает, что по мере приближения к субъективному миру сознания, к вопросу, что это такое – быть осознающим бытием, мы вынуждены оставить за спиной объективный мир науки и обратиться к «точке зрения от

⁵ Nagel T. What is It Like to Be a Bat // Philosophical Review. 1974. Vol. 83. № 4. В русском переводе: Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и душе. Самара, 2003.

первого лица». У скептицизма Нагеля, говорит Деннет, есть некоторые основания, но они незначительны и могут сокращаться, если должным образом использовать «перспективу от третьего лица». Можно доказать, что «при строгом подходе к сознанию оно вполне поддается эмпирическому исследованию»⁶.

Для получения «перспективы от третьего лица», т. е. интерсубъективной картины интеллектуальной деятельности субъектов, в экспериментальной психологии и когнитивных науках используются различные приемы, в том числе решение задач, анализ поведенческих стереотипов, исследование физических и физиологических процессов мозга и др. С их помощью получен ряд проверяемых фактов, однако на основе данной модели, считает Деннет, невозможно строить теории, обладающие предсказательной силой: предсказывать в ее рамках это все равно как предсказывать, где и когда ударит молния.

Деннет предлагает другую, объективистскую модель, которую он называет гетерофеноменологией. Она характеризуется «*метафизическим минимализмом*»: за скобки выводятся онтологические вопросы, относящиеся к природе сознания, и принимается методологическая посылка, что человек есть зомби, а затем тщательно анализируется ход интеллектуального процесса. В сущности на вооружение берется схема компьютерного бихевиоризма: «вход» – «черный ящик» – «выход» и соответствующая тактика: Деннет предлагает анализировать «вход» и «выход», абстрагируясь от сути «черного ящика». В отличие от традиционного бихевиоризма на «входе» в качестве основной «фактуры» берется лингвистическое поведение, а именно, что мы говорим и что говорят нам люди. Издаваемые речевые шумы рассматриваются как транскрипты или тексты, в которых при тщательном анализе обнаруживается множество регулярностей и зависимостей. «Этот первый шаг влечет за собой радикальный пересмотр того, что называется данными опыта, сдвиг от акустических и физических свойств к веревкам слов»⁷. Тексты не являются чем-то только лингвистическим, составленным из находящихся в голове слов и предложений. Мир «Мадам

⁶ Dennett D. How to Study Human Consciousness Empirically or Nothing Comes to Mind // Synthese. 1982. Vol. 53. № 2. P. 159. Русский перевод: Деннет Д. Как исследовать человеческое сознание эмпирически // История философии. М.: ИФ РАН, 2005. № 12.

⁷ Dennett D. How to Study Human Consciousness Empirically or Nothing Comes to Mind. P. 160.

Бовари» может быть репрезентирован в виде и книжного текста, и видеоряда. Мир субъекта населен множеством воображаемых объектов, «но, если мы спросим: “что собой представляют эти объекты и из чего они сделаны?”, ответ будет: “не из чего!”. Из чего сделан мистер Пиквик? Не из чего. Мистер Пиквик – придуманный объект, и такими же являются объекты описываемые, именованные, отмеченные гетерофеноменологом»⁸.

Текст состоит не просто из произнесенных слов, а из утверждений, корректирующих суждений, комментариев, т. е. имеет интенциональную направленность. Поэтому гетерофеноменологический метод включает в себя *интенциональную установку* в отношении исследуемых объектов. Признание интенциональности производимых текстов, по Деннету, вовсе не означает, как это было у Брентано, признания их необходимой связи с сознанием. Рассмотрение испытуемых субъектов с точки зрения интенциональной установки имеет тот смысл, что производимые субъектами тексты могут быть *интерпретированы* как их верования и желания и что нормой последних является *рациональность*.

Следующий шаг – *движение за текст*. Деннет видит сходство между работой с текстами, проводимой исследователем сознания, герменевтической интерпретацией текстов литературоведами и анализом компьютерной информации специалистами по искусственному интеллекту. Подобно тому как литературный критик может двигаться за пределы авторского текста и интерпретировать мир воображаемых героев, отвлекаясь от их реальных прототипов, биографии автора и т. п., гетерофеноменолог, эмпирически исследующий субъектов, может рассматривать произведенные ими высказывания как ведущие собственную жизнь, отвлекаясь от связи этих высказываний с реальными событиями и референтами и с их предполагаемым «автором», сознанием. «Сознание не есть процесс, что-то из себя творящий, это состояние быть информированным или дезинформированным о том, что происходит в действительности»⁹. Люди питаются ложными представлениями о своей сознательной деятельности: одни полагают, что наше мышление есть продукт особого «тайного огня» – сознания, другие связывают мышление исключительно с нейрофизиологическими процессами мозга. На самом же деле *мысли сами себя мыслят*: вымышленные герои плетут и переплетают новеллы о самих себе и других, их бо-

⁸ Ibid. P. 175.

⁹ Ibid. P. 179.

лее поздние тексты накладываются на ранние, редактируются, корректируются. Это позволяет гетерофеноменологу исследовать вымышленных обитателей текстов, отвлекаясь от их обитания, будь то в мозге, или в художественном произведении, или в телевизионном видеоряде, или в компьютере. Например, заложенная в компьютер информация имеет элемент самотворчества. Поэтому, подобно тому как мы не можем анализировать всю производимую компьютером информацию исходя из его дизайна и программ, мы не можем объяснять интеллектуальные процессы человека только процессами мозга.

Аутофеноменология, настаивающая на привилегированном доступе человека к собственному сознанию, считает Деннет, слишком доверяет вербальным отчетам субъекта. Исследователями накоплено большое количество экспериментальных фактов, свидетельствующих об ошибочности отчетов испытуемых субъектов о своем «ментальном мире». Общий их вывод заключается в том, что человеческие существа являются закоренелыми мистификаторами в отношении их мышления. Говоря об ограниченности аутофеноменологии, Деннет все же не склонен углублять пропасть между собственными взглядами и взглядами Нагеля, допуская возможность достижения нейтральной почвы, но при условии совершенствования и применения объективистских методов. Гетерофеноменология, говорит он, позволяет корректировать производимые субъектом тексты – редактировать, создавать в них новые главы, «пока гетерофеноменологический мир не приблизится к конвергенции с аутофеноменологическим миром субъекта (если только он существует)»¹⁰.

Рорти о Деннете

«Коперниканский переворот» в философии сознания

Одна из главных констатаций, присутствующих в работах Рорти, состоит в том, что философия сознания последнего времени делает с «внутренним пространством» сознания то же самое, что проделали Галилей и Ньютон для остального пространства. Выведение сознания из внутренней сферы вовне сравнимо с «коперниканским переворотом», когда люди осознали, что не Солнце движется вокруг Земли, а Земля вокруг Солнца. Переворот, в который внесли свою лепту операционисты, прагматисты, Витгенштейн,

¹⁰ Ibid. P. 174.

Райл, постмодернисты, состоит прежде всего в принятии номинализма и в вытеснении из философии сознания реликтов аристотелизма – «сущностных» вопросов и любого вида трансцендентности. В свете этой революции следует оценивать и философию Деннета¹¹.

Основное и главное достоинство гетерофеноменологии Деннета Рорти видит в продолжении терапевтической стратегии Витгенштейна – Райла по освобождению языка философии от не имеющих референтов химер, в замене «корневой метафоры» всей прежней философии, «сознания», на «верование в сознание» и низложении, с использованием метафоры «центр нарративной гравитации», мифа о «центризме» самости. Защищаемый Деннетом тезис о возможности эмпирического исследования сознания на основе гетерофеноменологического метода означает, по мнению Рорти, изменение нашего способа интерпретации лингвистического поведения организмов, которым приписывается сознание. В книге «Сознание объясненное»¹² Деннет убедительно показал, почему в рамках фолк-психологии нам *кажется*, что существует внутренний феноменальный мир, почему *представляется*, что есть различие между тем, что кажется нам розовым, и тем, что реально видится розовым, и почему это кажущееся не следует принимать за реальное. Многие люди убеждены, что «Сознание объясненное» Деннета объясняет сознание путем устранения его из нашей картины мира. Они обвиняют Деннета в «зомбизме», в том, что он обходит суть сознания – а именно то, что сознание лежит вне досягаемости языка и может познаваться только изнутри (так считают, например, Нагель, Сёрль¹³ и др.). Нагель называет попытки Деннета и других симптомом детского восстания «против самого философского импульса»¹⁴. Не осознавая глубины и последствий сдвига, произошедшего в философии сознания, все эти критики, полагает Рорти, реставрируют дуализм и отступают к «догалилеевскому» взгляду на мир и познание.

¹¹ Rorty R. Contemporary Philosophy of Mind // Synthese. 1982. Vol. 53. № 2. P. 337–343.

¹² Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991.

¹³ Searle J. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge, 1983.

¹⁴ Nagel T. The View from Nowhere. N. Y.; Oxford, 1986; цит. по: Rorty R. Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence // Dennett and His Critics: Demystifying Mind. Cambridge, 1993. P. 189.

Корни расхождения прагматических номиналистов (к которым он относит Деннета и себя) и трансценденталистов (в число которых он включает Нагеля и Сёрля) Рорти видит прежде всего в разном понимании *целей философской работы* и разной трактовке *смысла философского объяснения*. Прагматисты стремятся объяснить сознание путем исследования всех его отношений с целью *контроля и предсказания* поведения. Нагель и Сёрль считают предсказание и контроль внешних проявлений сознания недостаточными для понимания, утверждая, что требуется объяснить его как определенное феноменальное свойство, что предполагает выход к внутреннему, долингвистическому, трансцендентному пространству. О нем мы можем судить, по мнению Нагеля, только обращаясь к своему субъективному опыту.

Витгенштейн, Райл, Дэвидсон, Деннет, полагает Рорти, с разных сторон нанесли непоправимые удары по представлению о сознании как «оке», наблюдающем происходящее во внутреннем театре, а также по идее «привилегированного доступа к своему сознанию». Ее устойчивость Рорти объясняет не столько доказательной силой теоретических аргументов, приводимых в ее защиту, сколько апелляцией к обычным (и иллюзорным) представлениям человека о себе. Человек верит, что внутри него, предположительно в его голове, находится центр – собственное Я, сознание или самость, оценивающий и перерабатывающий всю поступающую извне информацию. Он верит, что используемые им ментальные термины типа «надеюсь», «мне больно», «хочу» имеют референты в ментальных состояниях сознания и сообщают субъекту истинную информацию о них.

Различие между «коперниканским» и «аристотелевским» объяснениями объекта Рорти поясняет с помощью аналогии между изучением сознания и изучением движения. В науке наших дней принято считать, что эмпирическое исследование движения тел, принимаемых за движущиеся, осуществляется при помощи вычисления изменения их положений во временной последовательности. Однако немало было и есть философов, видящих в таком предположении упрощение, упускающее внутреннюю сущность движения как движения, своего рода неподвижный двигатель. И вот, подобно тому как процесс-философы заявляют, что в современной науке упускается движение как таковое, Нагель утверждает, что в гетерофеноменологии Деннета упускается важнейший вопрос «что это такое – сознание?»¹⁵.

¹⁵ Rorty R. Comments on Dennett // Synthese. 1982. Vol. 53. № 2. P. 182.

Операционизм, реляционизм, холизм

Для прагматистов (к которым Рорти причисляет и Деннета), рассматривающих движение с точки зрения относительности и отказавшихся от идеи абсолютного движения, вопрос Нагеля бессмыслен. «Философы этого типа не видят смысла в употреблении слова “реальное” по отношению к сознанию, например в предложении “Он ведет себя и всегда будет вести себя как талантливый математик и *raconteur*, но *реально* является зомби”»¹⁶.

Вклад Деннета в прагматизм Рорти видит в том, что объяснения в рамках гетерофеноменологического метода строятся им на основе реляционизма и холизма. Максима реляционизма у него выглядит следующим образом: «Если вы объяснили все реляционные свойства, имеющиеся у какой-либо вещи, – все ее причины и все следствия, – значит, вы объяснили эту вещь»¹⁷. Реляционизм деннетовской гетерофеноменологии означает, что все ментальные состояния могут быть определены в терминах их каузальных отношений, а все, что выпадает из внешне фиксируемых реляционных связей, следует отнести к фиктивному. Когда найдено объяснение того, *почему* люди говорят о внутренних свойствах опыта сознания, мы объяснили сами ментальные состояния. Например, в Средние века некоторым людям приписывали «ведьмовской инстинкт», который с развитием науки и медицины, использующих каузальные методы, был отнесен в разряд фикций. Другая максима, холизм (которому привержен Дэвидсон и другие современные философы), провозглашает единство схемы/содержания, отказ от дистинкции между тем, что язык привносит в объект, и тем, что мир привносит в него. Различие в позициях по проблеме сознания Нагеля и Сёрля, с одной стороны, и холистов, с другой, Рорти формулирует в виде дилеммы: «Должно ли наше объяснение охватывать отношения между мозгом, поведением и событиями в картезианском театре или только отношения между мозгом, поведением и разговором о таких событиях?»¹⁸

То, что Деннет называет «гетерофеноменологией» и объективным методом, вряд ли устраивает Нагеля. В книге «Взгляд из ниоткуда» он отвергает максиму Витгенштейна «о чем нельзя сказать, не может мыслиться» и утверждает, что «источники философии являются довербальными и часто докультурными, и одна из ее

¹⁶ Ibid. P. 183.

¹⁷ Rorty R. Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence. P. 185.

¹⁸ Ibid. P. 186.

наиболее трудных задач состоит в выражении в языке, без потерь для них, неоформленных, но интуитивно ощущаемых проблем»¹⁹. Отсюда он заключает, что «содержание некоторых мыслей трансцендирует каждую форму, которую они могут принять в человеческом сознании»²⁰. Во всей витгенштейновской линии современной философии Нагель видит «бедствие», замыкание нашего рассуждения о мире в «языковой тюрьме»: «то, что есть, или то, что истинно», ограничено тем, что мы «можем открыть или описать в некоторой экстенсии человеческого языка»²¹. И вообще в склонности современных философов, таких как Витгенштейн, Райл, Селларс, Дэвидсон и Деннет, к отказу от амбиции трансцендентности ему видится признак духовной деградации²².

О дистинкции физического и «интенционального»

Определив Деннету место в лагере прагматистов, инструменталистов и логических бихевиористов, Рорти не считает, однако, что его номинализм и антиэссенциализм являются последовательными. Во многом это связано с нежеланием Деннета выходить в метафилософские сферы, что помешало ему увидеть родство его наступления на аристотелизм с таким же наступлением в рамках европейской традиции герменевтики. Последняя кажется ему «противоречивой и опасной территорией», куда лучше не входить. Если бы Деннет рискнул туда войти, он бы нашел для себя много полезного и увидел, что в деятельности Хайдеггера, Деррида, Гадамера и других нет ничего опасного, что по сути они продолжают операционистскую и антиэссенциалистскую традицию, которую заложил Мах, продолжил Дьюи и Гудмен и к которой на законном основании мог бы примкнуть и он сам²³.

Не свободна, считает Рорти, «гетерофеноменологическая игра» Деннета и от чреватых метафизикой формулировок, что сам же он объясняет своим предпочтением разновидности антиэссенциализма, которому комфортно в полусвете и при отсутствии жестких разделительных линий. Одна из таких формулировок – дистинкция физического и так называемого «интенционального». Деннет

¹⁹ Nagel T. The View from Nowhere. N. Y.; Oxford, 1986. P. 11, 20.

²⁰ Ibid. P. 102.

²¹ Ibid. P. 105–106.

²² Цит. по: Rorty R. Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence. P. 189.

²³ Rorty R. Comments on Dennett. P. 184.

стремится доказать, что в исследовании своих объектов философы, как и ученые, могут пользоваться собственными объективными эмпирическими методами. В этом, по мнению Рорти, Деннет глубоко заблуждается. Проблему сознания, как и другие проблемы, имеющие эмпирическую нагрузку, следует отдать на откуп языковым играм ученых. Для философа «реальная проблема состоит не в том, как исследовать сознание эмпирически, а в том, чтобы убедить людей, что с методологической точки зрения оно изучается точно так же, как любой другой объект»²⁴. Рорти находит метафору Деннета «центр нарративной гравитации» очень удачной для объяснения того, почему в нашем языке фигурирует такое понятие как «самость». Однако антиэссенциалистский смысл ее подрывается сохранением различия между описанием самостей и описаниями, используемыми в физике. «Мой принципиальный совет Деннету – ввести его утверждение, что самость есть “центр нарративной гравитации”, в контекст более общего требования, что все объекты сходны с самостями, будучи центрами дескриптивной гравитации. Нарративы как раз являются особой формой описания – описаниями, используемыми новеллистами и автобиографами, однако осуществляемый новеллистами тип деятельности принципиально не отличается от типа деятельности логиков, физиков и моралистов»²⁵.

Прагматизм гудменовского типа, говорит Рорти, «не проводит различия между исследованием сознания и исследованием Пруста или протонов. В исследовании любого объекта прагматисты видят одно и то же – способ справиться с вещью, соотнеся ее с чем-нибудь другим». «Согласно точке зрения, которую я предлагаю, *любой* словарь для описания чего угодно – частиц или личностей – представляет собой только один словарь среди других, полезный для определенных целей (в противном случае они никого не волновали бы) и бесполезный для других. Исходя из позиции, имеющей иную цель, нежели та, с которой первоначально создавался словарь, первоначальный словарь будет считаться фикцией. Применявшиеся для разговора о движении словари Аристотеля, Лейбница или Бергсона были вполне разумными и последовательными, но сегодня они нам не нужны. Поэтому мы относим референты таких словарей к воображаемым сущностям»²⁶.

²⁴ Ibid. P. 183.

²⁵ Ibid. P. 189.

²⁶ Ibid. P. 186.

По мнению Рорти, Деннет не в полной мере осознает глубину пропасти, отделяющей его от Нагеля. Он тешит себя иллюзией о возможности нахождения *нейтральной почвы* для спора с Нагелем, высказывает предположение, что Нагель склонился бы к его взгляду, если бы вник в детали теории, предлагающей «нейтральный способ описания данных»; то, что Нагель относит к невыразимому, со временем может стать выразимым. В «Сознании объясненном» Деннет пишет: «Если вы возразите “я не говорю, что не могу описать именно это; я утверждаю, что это вообще нельзя описать”, мы, гетерофеноменологи, в ответ заметим, что вы не можете описать это по меньшей мере *сегодня*, а поскольку вы единственный, кто в состоянии описать это, значит, именно сейчас *это* не может быть описанным. Позднее, возможно, вы окажетесь в состоянии описать это, но, конечно, в другое время оно может стать чем-то иным, чем-то описываемым»²⁷.

Однако, замечает по этому поводу Рорти, «говорить Нагелю, что он будет в состоянии благодаря созданной Деннетом теории описать то, что ранее он не в состоянии был описать, это все равно что сказать Канту, что после того, как кто-то создал теорию (Гегель, может быть, или Селларс), он смог бы описать то, что прежде считал не поддающейся описанию вещь в себе»²⁸.

*«Деревенский» и «городской» верификационизм
и контроверза «реализм – ирреализм»*

Понятие «интенциональность», несущее главную нагрузку в философии сознания Деннета, у Рорти тоже вызывает скепсис. Он согласен с Деннетом, когда тот выносит интенциональность за пределы внутреннего Я, усматривает в ней такое же естественное свойство, как реакция на свет или изменение гравитационного поля, и применяет к ней экстерналистский, натуралистический подход. Однако Рорти не видит смысла в сохранении дистинкции «реальное – интенциональное». Данная дистинкция принесла много трудностей, которые говорят не в пользу ее сохранения. Коли Деннет принял на вооружение холизм, предполагающий отказ от дистинкции схема – содержание, тогда отпадает необходимость в использовании дистинкции интенциональное – реальное. Если согласиться с Д. Дэвидсоном (а не согласиться с ним нельзя), что одни верования делают другие верования истинными, то нет нужды

²⁷ *Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991. P. 97.*

²⁸ *Rorty R. Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence. P. 187.*

называть какие-то объекты интенциональными и противопоставлять их реальным. «Мы будем просто называть их “объектами” *tout court*»²⁹.

Отступление от холизма и прагматизма Рорти усматривает в излишнем беспокойстве Деннета по поводу «контroversы реализма – антиреализма», проявляющемся, в частности, в неоднозначных оценках репрезентирующих качеств фолк-психологии. Если понятия фолк-психологии помогают нам что-то понимать и предсказывать в интерперсональных отношениях, происходит это, полагает он, скорее в силу верной репрезентации реального, нежели просто кажущегося. Поскольку я не согласился с такой оценкой фолк-психологии, утверждает Рорти, в «Сознании объясненном» он назвал меня релятивистом, не признающим существенного различия между фолк-психологией и астрологией. Используемые Рорти критерии предсказания и контроля для различения здравого и абсурдного являются, с точки зрения Деннета, недостаточными. Такого рода прагматические критерии Деннет называет «деревенским верификационизмом», полагая, что мы должны выбрать более софистичный «городской верификационизм», предполагающий, что в каких-то случаях мы все же получаем «аккуратную репрезентацию». Иначе говоря, проникаем «за занавес явлений». Рорти приводит следующую цитату из одной из работ Деннета: «Даже те люди, которые трансцендировали дистинкцию схема – содержание и увидели тщетность корреспондентных теорий истины (как, например, Рорти), должны согласиться с фактом, что внутри естественного онтологического отношения мы временами объясняем успех с помощью корреспонденции: мы лучше обеспечиваем себе навигацию вдоль береговой линии штата Мэн, пользуясь современными морскими картами, нежели картой дорог Канзаса. Почему? Да потому что первые карты точно представляют рискованные места, маркеры, глубины и береговую линию Мэна, а последняя этого не делает. И теперь зададимся вопросом, почему мы лучше осуществляем навигацию среди опасностей интерперсональных отношений, используя фолк-психологию, нежели астрологию?»³⁰

Аргумент на основе проведенного Деннетом сопоставления, замечает Рорти, может быть легко опровергнут с помощью старого

²⁹ Ibid. P. 194.

³⁰ *Dennett D. Real Patterns // The Journal of Philosophy. 1991. Vol. 88. P. 50; цит. по: Rorty R. Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence. P. 195.*

аргумента, общего для прагматистов и идеалистов: мы не можем двигаться взад-вперед между нашими утверждениями об электронах и самими электронами, или между нашими приписываниями верований и самими верованиями, или сопоставлять их так, как мы сопоставляем кусочки карты и кусочки Мэна. Как сказал бы Витгенштейн, это равносильно проверке сказанного в газете по другому экземпляру той же самой газеты.

Деннет часто говорит, пишет Рорти, что термины «реалист» и «инструменталист» слишком расплывчаты, тем не менее, он готов причислить себя к классу больших реалистов, нежели я, когда, балансируя на мета-заборе, по одну сторону которого находятся «ирреалисты», подобные (предположительно) мне, а по другую – «реалисты», подобные (предположительно) Дэвидсону, я хочу помочь убрать забор, отказавшись использовать дистинкцию «реалист-ирреалист»³¹.

Свойственный Деннету прагматический настрой, полагает Рорти, должен был бы привести его к согласию с Рорти относительно ненужности понятия «реальное», но этого никогда не происходит. Деннет сохраняет контраст между вещами, которые реально реальны, и вещами, которые, как говорил Ройс, «не столь дьявольски реальны», продолжает держаться рейхенбаховского различия между статусом абстрактных понятий и идеальных объектов типа электрона (*illata and abstracta*), говорит об «оснастке физического мира» и т. д.

В отличие от «естественной онтологической позиции» Деннета, «естественная онтологическая позиция» прагматиста не предполагает, что «реальность» в виде колесика входит в какой-либо механизм. В ее рамках вопрос формулируется следующим образом: полезно ли вообще говорить о мире как пространственно локализованном, пространственно разделенном, материально осязаемым, наблюдаемом, легко идентифицируемом, состоящем из атомов, полезном для питания? К сожалению, замечает Рорти, Деннет не соглашается с тем, что он называет «более мягким-чем-мягкий ирреализм Рорти» (*Rorty's milder-than-mild irrealism*), теша себя иллюзией, что ему удалось найти «мягкую и опосредующую разновидность реализма» (*a mild and intermediate sort of realism*). «Я думаю, – говорит Рорти, – что “городской верификационизм” Деннета является немножко слишком городским. Он останавливается на полпути к цели, что мне представляется неуместной мило-

³¹ Ibid. P. 196.

стью к полуповерженному врагу». Рорти призывает Деннета прекратить «восседать на заборе»: расквитавшись с проблемой сознания, надо сделать следующий логически необходимый шаг и расквитаться с реализмом. «Ибо все приведенные им основания для освобождения от порабоощающей и приносящей так много беспокойства картины сознания – “картезианского театра” – являются также основаниями для освобождения от порабоощающей и приносящей только беспокойство картины человеческого исследования – “проникновения за занавес явления”»³².

Если сравнить позиции Деннета и Рорти, позиция последнего внешне выглядит более прочной, нежели позиция «сидящего на заборе» Деннета. Работая в каркасе лингвистическо-прагматической парадигмы, Рорти строго следует ее правилам. Как говорил Р. Карнап, в рамках избранной теории можно ставить только внутренние для нее вопросы, внешние вопросы будут применительно к ней иррелевантны. Для Рорти вопрос стоит так: либо следовать максиме Витгенштейна «о чем нельзя говорить, нельзя и мыслить», либо постулировать трансцендентное и способность проникать «за занавес явлений».

Центризм и компромиссы здесь невозможны. Нельзя, как это делает Деннет, придерживаться интерпретивизма, холизма и реляционизма и одновременно допускать какие-то элементы традиционного реализма; нельзя подходить к сознанию лингвистически и в то же время допускать какие-то до- или внеязыковые формы сознательности. Словом, Рорти поддерживает только те элементы в творчестве Деннета, которые связывают его с традицией Витгенштейна – Райла – Гудмена, прежде всего «зомбизм» в подходе к сознанию и интерпретивизм в понимании объяснения. И отказывается принять всерьез (оценивает как «путаницу» или «сидение на заборе») все новации Деннета, выходящие за рамки этой традиции: философско-эмпирический (гетерофеноменологический) подход к сознанию, идею интенциональности, реализм паттернов, законов, уровней, различие физического и интенционального, интенционального и реального, идею Матери Природы как дизайнера интенциональности, эволюционный подход к истине через естественный отбор. Иными словами, все те элементы, с помощью которых тот пытается состыковать социолингвистическую модель с натуралистической. Рорти хочет убедить Деннета в том, что надо перестать быть «уклонистом» и встать, наконец, на праведный

³² Ibid. P. 198.

путь гудменовского прагматизма, не забыв протянуть руку дружбы постмодернизму.

Деннет о Рорти

О «привилегированных репрезентациях» старого когнитивизма и «непривилегированных репрезентациях» нового когнитивизма

Теперь обратимся к ответам Деннета и посмотрим, в какой мере он следует советам Рорти. Как уже говорилось, Деннет в целом высоко оценивает работу Рорти в области метафилософии. Вместе с тем, замечает он, тактика широких мазков, будучи сама по себе полезной и неизбежной в истории философии, чревата опасностью упрощения ситуации, если смазывать тонкости в позициях рассматриваемых авторов, не замечать их замешательства перед трудностями проблем, удерживающими от категоричных суждений. К сожалению, Рорти злоупотребляет этой тактикой и часто «перебарщивает». Представленные им размышления, говорит Деннет, подтолкнули меня провозгласить полезный герменевтический принцип, или «Rorty Factor»: возьми все, что говорит Рорти о чьих-то взглядах, и умножь это на 0,742. «Подобно многим другим революционерам до него, Рорти оказался в затруднении: то ли следует провозгласить победу, т. е. объявить, что победа неотвратима, то ли умолять вас присоединиться к трудной и неясной борьбе против сил тьмы. Я спрашиваю себя: являюсь ли я *номиналистом*? декларирую ли я смерть теорий сознания? считаю ли я себя “деревенским верификационистом”, или мне надлежит стать им в конце концов? На все эти вопросы у меня всегда возникает желание ответить — *не совсем*»³³.

Один из главных предметов расхождения — толкование интроспекции. Можно согласиться с оценкой Рорти (на 74,2%) природы герменевтической деятельности и присоединиться к нему в признании того, что идея *привилегированных репрезентаций* является мертвым грузом эпистемологии, однако еще рано декларировать ее банкротство хотя бы потому, что все мы придерживаем для себя некоторую авторитетную привилегию в отношении собственных взглядов. «Я вношу коррективы в сказанное Рорти и пытаюсь накинуть мокрое одеяло на его слишком провокационные интерпретации, хотя не исключаю, что поступаю так по той причине, что остался близоруким рортиевским революционером с макаро-

³³ Dennett D. Comments on Rorty. P. 349.

нообразными ногами, при всей его энергичной апелляции ко мне и стремлении извлечь мораль из последней моей работы»³⁴.

Утверждать, что у знания нет никакого твердого эпистемологического основания, означает, конечно, только отстаивать особый случай доктрины, которую развивали Куайн, Витгенштейн и другие авторы, однако предположение, что кому-либо удалось быть хорошим витгенштейннианцем или куайнианцем в особом случае знания своего собственного сознания, требует дополнительного обоснования. В частности, следует получить детальный и удовлетворительный диагноз неустранимой асимметрии отношения к собственным мыслям и отношения к мыслям других людей, диагноз, который даже при признании их эпистемологической асимметричности не давал бы основания утверждать, что она позволяет говорить о наличии твердого эпистемологического фундамента у знания собственного сознания. Увы, этот диагноз все еще противоречив и представляет не вполне осознаваемую самим Рорти угрозу для успеха предпринимаемой им революции. Поэтому критический аргумент Рорти против Нагеля и Сёрля в форме проведения аналогии между сознанием и движением не совсем проходит.

Данную недооценку асимметрии Деннет связывает, в частности, с отказом Рорти различать два совершенно разных смысла *интуиции*. С одной стороны, говорят об *интроспективных* интуициях как предположительно правильных, направленных вовнутрь себя взглядах или кусочках долингвистического знания, ограниченных ментальными состояниями субъекта. Доказать существование таких интуиций вряд ли возможно. С другой стороны, существуют интуиции в смысле «дотеоретических интуиций», или «грамматических интуиций», или интуиций, в связи с которыми некоторые заявления представляются «контринтуитивными». Они выглядят уязвимыми, однако изначально игнорировать их нельзя. Интуиции, о которых говорит Сёрль, *сами по себе* не являются интроспективными интуициями. Фраза «термостат не имеет верований», очевидно, находится не в той же лиге, в какой находится фраза «мне больно».

Деннет отнюдь не поддерживает перехлесты Рорти в оценках Нагеля и Сёрля и сомневается, что их можно расценивать «как неандертальцев каменного века» и с легкостью устранить с пути. Он напоминает Рорти, что его герой У. Селларс, известный своими разоблачениями «мифа данного», испытывал замешательство пе-

³⁴ Ibid. P. 350.

ред квалиа (сырыми чувствами или качественными состояниями) и что его внимание было приковано к абсолютно другому виду интуиции, когда он пытался предложить фундаментальную ревизию всех наук (не только психологии и биологии, но и всей физики), для того чтобы справиться с квалиа. Отрицая интуиции в первом смысле, он все же чувствовал, «что что-то подлинное упускается в том взгляде на сознание, который исповедует и Рорти, и я сам»³⁵. Если вовсе отбросить репрезентационную теорию знания (которая была ложным вкладом предшествующих философов), то мы фактически передадим всю остальную работу науке. Однако ученые, изучающие физическую сторону реализации опытов, находятся в неменьшем замешательстве. Попросите их рассказать нам, как любая вещь (любая живая или неживая физическая система) может иметь диспозиции, как то: произносить что-то, действовать на что-то и т. п., и единственное объяснение скорее всего сведется к тому, что такая вещь должна либо сама быть системой *репрезентаций*, либо содержать в себе такую систему.

Деннет задается вопросами, удалось ли нам сегодня оставить позади все прежние ужасы репрезентационных теорий сознания? Не разбили ли мы зеркало природы только для того, чтобы обнаружить за ним другое зеркало? И отвечает на них отрицательно. Этот ответ он связывает с появлением *нового когнитивизма*, предлагающего новое понимание репрезентивизма. «Развитие философии сознания от старой репрезентивистской теории через диспозиционизм (некоторого вида) к новой разновидности репрезентивизма является (или может быть доказательно представлено) реальным прогрессом, ибо существенно изменились вопросы; плохие вопросы, как верно заметил Рорти, заменены лучшими вопросами. Первое, что следует отметить, поставлены новые вопросы о научных, а не “просто философских”, проблемах, которые, по видимому, требуют и обещают решения, а не просто снятия»³⁶.

Репрезентациям, полагаемым новым когнитивизмом, не уготована судьба конечных, невыводимых, не подверженных исправлению источников всех значений или интенциональности. Конечно, замечает Деннет, выглядит немного странным, что хотя новый когнитивизм и утверждает, что репрезентации эксплицитно и буквально происходят в головах тех, кто имеет верования, интенции и пользуется языком, однако им гарантируется почти такой же ста-

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid. P. 353–354.

тус, какой приписывается деривативным переносчикам значения – книгам, картам и другим репрезентивистским *протезам* нашей культуры. Точно так же как семантическая или герменевтическая интерпретация кусочков текста, прикрепленных к стене, зависит от приписывания интенциональности – верований, желаний пользователей и создателей текста, семантическая интерпретация кусочка «ментальной» репрезентации в мозге – обнаруженная надпись на языке мысли – зависит от такой же семьи интенциональных атрибутов. Точно так же как мы пользуемся книгами и произносимыми словами для коммуникации друг с другом, мы используем наши собственные мозги для коммуникации с самими собой – прошлыми и будущими самостями и с частями наших настоящих самостей.

Кому-то идея внутренних репрезентаций, имеющих только деривативную прагматическую интенциональность или семанτικότητα, говорит Деннет, может показаться слабой. Но это только на первый взгляд. Давайте обратимся к расхожей линии рассуждения с ее выводом, что ни один компьютер никогда реально не означает что-либо, никогда реально не верует во что-либо, не знает что-либо и не решает что-либо. Принято считать, что только мы, внешние к нему наблюдатели-пользователи-интерпретаторы, можем наделять некоторые из его состояний какими-то видами деривативных значений в зависимости от целей, с какими создавались эти компьютеры, что компьютер есть не что иное, как автоматическая книга, имеющая только те значения, которые приписываются ей интерпретаторами. Заключенный в этом расхожем аргументе смысл состоит в том, что мы, неинтерпретированные интерпретаторы, являемся *Ursprung* всех реальных смыслов, чем-то вроде неподвижных двигателей, если развить дальше сравнение Рорти с аристотелевской идеей движения.

В противоположность этой знакомой линии рассуждения новый когнитивизм обращает внимание на следующее: не существует ни неинтерпретированных интерпретаторов, ни привилегированных репрезентаторов. Вывод, следующий из этой точки зрения, грубо выражен в лозунге, что наши мозги являются органическими компьютерами. Иначе говоря, «состояния мозга, *точно так же как компьютеры*, могут быть интерпретированы внешними наблюдателями с помощью некоего рода герменевтической процедуры как имеющие содержание... Мы одновременно и творцы и творения такой интерпретации, и ничего другого не существует за пределами этой активности»³⁷.

³⁷ Ibid. P. 355.

Многих людей такое заявление приводит в содрогание, в нем они видят угрозу своей *реальности* как личностей со стороны воинствующего инструментализма и верификационизма. Рорти поощряет этот страх провокационными заявлениями, будто это только для нашего образа самих себя важно представлять себя отличающимися от грубых творений своей интеллектуальностью. Конечно, это важно для нашего самообраза, но это также истинно. Иначе говоря, это такой же истинный образ, как и сформировавшийся в ходе истории образ Земли как планеты, вращающейся вокруг Солнца. «Если человек может принять все эти “открытия”, а затем *в принципе* релятивизирует такие взгляды относительно с “интересами” и “языковыми играми” – деятельность, в отношении которой, несмотря на риторику Рорти, Патнэма, Куна и Гадамера, я остаюсь агностиком, – тогда давайте никогда не будем забывать напоминать самим себе о том, что наше видение самих себя как людей познающих и заботящихся в эпистемологическом смысле не хуже, чем наше видение воды как H_2O »³⁸.

О метафоризме и «проникновении за занавес явлений»

Будучи связанным с установками социолингвистической модели знания (конструктивизм и интерпретивизм), Деннет пытается совместить ее с установками натурализма, а в результате допускает разноречивые суждения, за которые тут же хватаются критики. Одно из них – нечеткость позиции в отношении инструментализма и метафоризма. Свою книгу «Сознание объясненное» Деннет закончил таким пассажем:

«Я не заменил одну метафорическую теорию – картезианский театр – другой, неметафорической (буквальной, научной) теорией. В действительности все, что я сделал, – поставил на место одного семейства метафор и образов другое семейство, поменяв театр, наблюдателя, центральный источник значений, фикцию (Figment) на оперативные программы, эффективные машины (Virtual Machines), множественные наброски (Multiple Drafts) – эпидемию гомункулусов. Вы скажете, что это только война метафор, однако метафоры не есть “только” метафоры, метафоры являются инструментами мысли. Без них невозможно мыслить о сознании, поэтому очень важно вооружить себя лучшей из имеющихся в нашем распоряжении системой инструментов. Оглянитесь вокруг и посмот-

³⁸ Ibid.

рите, что мы создали с помощью наших инструментов. Можете ли вы все это вообразить себе без них»³⁹.

У одних комментаторов такая концовка книги вызвала недоумение: «Куайн никогда бы не сказал такое». Рорти воспринял ее с одобрением. Здесь, говорит он, Деннет трезво противится естественному стремлению объявить, что он, наконец, верно представил сознание и точно обрисовал его внутренние черты. Вместо этого он говорит, что в «Сознании объясненном» лишь «поставил на место одного семейства метафор и образов другое». «Мне хотелось бы, чтобы он предпринял еще один шаг в этом направлении и добавил, что такие инструменты – это все, что когда-либо может дать нам исследование»⁴⁰.

Рорти готов признать любые новации и конструкции Деннета при одном (эпистемическом) условии, что все это только метафоры, инструменты, языковые игры, не репрезентирующие реальность и не претендующие «проникнуть за занавес явлений». Возникает естественный вопрос: если все наши картины мира, прошлые и настоящие, суть не что иное, как метафорические конструкции языка, то зачем нам надо отказываться от старых, удобных и хорошо работающих метафор ради новых, например, от менталистских метафор фолк-психологии ради неудобных метафор нейрофизиологического словаря? Ответ Рорти таков: «В силу обычных куновских причин». «Мы испытываем потребность в новых интуициях, поскольку старые никуда нас не привели, и нам нужен новый язык, поскольку идея репрезентаций породила огромное количество нерешаемых контроверз и фантазий, висящих тяжелым грузом на теле философии. Хотя, – замечает он, – в конечном счете все зависит от нашего собственного выбора “куда мы хотим идти” – хотим ли и впредь лелеять трансцендентность, или хотим навсегда отказаться искать в ней архимедову точку опоры и обратиться к ориентирам, которые подсказывает жизнь и практика нашего сообщества»⁴¹.

Деннет категорически отказывается сделать предлагаемый Рорти шаг и присоединиться к постмодернистской компании. Он протестует против использования какого-либо положения его теории, в частности его толкования метафор, в качестве «взрывоопасного пункта» в проектах разрушения представления о возможности достижения

³⁹ *Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991. P. 455.*

⁴⁰ *Rorty R. Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence. P. 198.*

⁴¹ *Ibid. P. 199.*

объективности: «Я никогда не сделаю этот шаг; хотя метафоры действительно являются незаменимыми инструментами мысли, однако их нельзя считать единственными. И микроскопы, и математика, и сканеры – такие же инструменты. Конечно, всякое исследование представляет собой приобретение нами чего-то, к чему мы стремимся, но стремимся мы к истине о чем-то значимом для нас»⁴².

Деннет признает, что однажды совершил ошибку, согласившись, чтобы его включили в компанию инструменталистов. «Больше я никогда ее не допущу»⁴³. Ярлык «инструментализм» вносит путаницу в реальное положение дел в познании. По традиции инструментализм считается радикальной доктриной, помещающей в одну лодку и электроны, и китов, и экватор. Однако есть вполне разумный его смысл, которым пользуются нормально мыслящие ученые; таков инструментализм в отношении центров гравитации, параллелограммов сил и т. п. И еще: «Я не убежден, что то, что истинно о сознании, истинно обо всем. Рорти полагает, что моя атака на картезианский театр есть просто мелкая перестрелка в широкой атаке на “увлекательную, но не успокоительную картину человеческого исследования: проникновения за занавес явления”». Я не согласен. Думаю, почитаемое различие между оруэлловским и сталинистским искажениями очевидности исчезает в сверхзакрытых частях мозга, но в других его частях моя приверженность ему полностью сохраняется»⁴⁴.

Частенько забывают, что, споря об истине, философы спорят о способах недопущения инфляции истины об истине в Истину об Истине, разбухания ее в некоторую абсолютистскую доктрину, предъявляющую непререкаемые требования к нашим системам мысли. То же самое можно сказать относительно дебатов, например, о реальности времени или реальности прошлого. Какими бы софистичными ни были разговоры (и разногласия) относительно возможности логического доказательства реальности прошлого, они не подрывают такие, например, утверждения: «Джек Руби выстрелил и убил Ли Харви Освальда в 11:25 по далласскому времени 22 ноября 1963 г.».

Когда я припер Рорти к стенке по проблеме истины, говорит Деннет, тот согласился признать наличие полезного понятия исти-

⁴² *Dennett D. Why Getting It Right Matters. Postmodernism and Truth // Free Inquiry. 1999/2000. Vol. 20. № 1. P. 41.*

⁴³ *Dennett D. Back from the Drawing Board // Dennett and His Critics: Demystifying Mind. P. 210.*

⁴⁴ *Ibid. P. 234.*

ны, остающегося незыблемым после всех въедливых философских опровержений, например при решении вопроса о виновности или невиновности лица в совершении преступления. Признав это, Рорти тем самым признал пропасть – и ее важность – между явлением и реальностью, между театральными экзерсисами, развлекающими нас без претензии на сообщение истины, и изысканиями, нацеленными на истину и часто достигающими ее. Правда, последнюю он все же низвел до разряда скромного, «вегетарианского» понятия истины. Однако для ученых, никогда не стремящихся доводить все до крайности, она чрезвычайно важна.

*Базисный инстинкт, «вегетарианская»
концепция истины и наука*

У скромного, «вегетарианского» понятия истины на самом деле, говорит Деннет, имеется мощный фундамент, а именно *базисный инстинкт* или дарвиновское правило всего живого: делай все правильно и не допускай ошибки. Миллиарды организмов на нашей планете в течение более чем трех миллионов лет вовлечены в игру «спрячься и ищи». Для них это не только игра. Это дело жизни и смерти. Нет ничего более существенного для них, нежели обладание адекватной информацией об окружающем мире, но они, как правило, получают ее бессознательно. В случае сбоя инструментария или ложного восприятия ситуации они не имеют ресурсов, чтобы эффективно исключить ошибку. *Распознавание* различия между явлением и реальностью – человеческое открытие. Только человек наделен сомнением и эпистемическим зудом к поиску лекарства от него, которые и составляют лучшие методы поиска истины. Земля лжецов существует только в загадках философов: традиция системы ложного календаря для неверной записи проходящего времени не сложилась ни у кого. «Принцессой, правящей балом, на котором присутствуют ложь, обман, надувательство, самообман, продолжает оставаться Истина; без нее все другие танцоры теряют смысл»⁴⁵.

Параллельно с орудиями для сельского хозяйства создана технология истины, наука. Конечно, Рорти и другие правы, когда говорят, что не существует архимедовой точки опоры, позволяющей благословлять науку, что оценщики сами находятся внутри научного сообщества. Однако они глубоко заблуждаются, когда относят сформировавшиеся в западной цивилизации стандарты науч-

⁴⁵ *Dennett D. Why Getting It Right Matters. Postmodernism and Truth. P. 42.*

ной рациональности к «местечковым». Наука, как, пожалуй, ни один другой изобретенный человеком инструмент для получения информации о мире, включена в процесс естественного отбора. Главное в науке состоит в том, что ученые, осознавая наличие источников ошибок в самих себе и в группах, к которым они принадлежат, разработали системы, связывающие им руки⁴⁶. Самое важное в доминантности науки состоит в следующем: сформировалась традиция критики, заставляющая их всегда при обнаружении изъянов производить усовершенствование.

Нам хотелось бы, чтобы наука была объективной; но нам не следует стремиться к нейтральности в науке. Есть и ложные пути, и плохая наука, но в целом они не делают науку менее объективной. Ирония состоит в том, что эти плоды научной рефлексии, свидетельствующие о темных пятнах несовершенства, временами используются теми, кто подозрителен к науке, с целью отрицания ее привилегированного статуса в департаменте поисков истины, как будто институты и практики, в которых они видят конкурента науки, являются в этом отношении лучше.

Очень часто самокритика в науке рассматривается как свидетельство фундаментального изъяна самой науки и тщетности всех заявок на знание по причине релятивности последнего. К сожалению, в последнее время наука все больше становится объектом политических злоупотреблений. Особенно опасно, что такого рода предубеждения против науки получили распространение в странах третьего мира. Свой вклад в мифологизацию науки в этих странах внесли многие западные интеллектуальные течения, посеявшие здесь «вирус постмодернизма»⁴⁷. Под действием этого вируса философия редуцируется к языковой игре или просто коммуникативному «разговору». Возникла опасность смешения серьезности и фриivolности, превращения философии в игру, искусство, а философских высказываний в мнения, с легкостью заменяемые в другой игре на противоположные мнения. «К моему глубокому сожалению, среди людей, вносящих лепту в распространение этой позиции, находится мой друг Дик Рорти. Более четверти века между Ричардом Рорти и мной велась конструктивная полемика. Рорти открыл новые горизонты современной философии, проницательно показав нам, философам, множество вещей, касающихся того, как наши проекты вырастали из философских проектов далекого и

⁴⁶ Ibid. P. 43.

⁴⁷ Ibid. P. 41.

близкого нам времени, и в то же время он жестко описывает и предписывает нам будущие шаги, которые следует предпринять. Есть один пункт, относительно которого между нами нет никакого согласия – пока нет согласия – и он связан с сохраняющимся многие годы стремлением Рорти показать, что дебаты философов об Истине и Реальности, в сущности, дают лицензию на скатывание в некоторую форму релятивизма. В итоге Рорти говорит нам, что все эти дебаты не что иное, как “разговоры”, и что принятие той или иной роли определяется только политическими, или исторически-ми, или эстетическими основаниями»⁴⁸.

* * *

Закljučая нашу экспозицию полемики Деннета и Рорти, мы не будем производить теоретическую разборку и высказывать мнение о том, кто из них стоит ближе к истине, а кто дальше. Поскольку наша работа историко-философская и дескриптивная, читатель располагает возможностью самостоятельно выносить оценки (в зависимости от его философских предпочтений). К нарисованной нами картине мы хотели бы добавить еще пару штрихов, касающихся принципов философской идеологии.

На самом деле разногласия Деннета с Рорти гораздо более глубокие, нежели это представлено в нашем экскурсе. По сути дела Рорти утверждает, что все философские вопросы – об отношении сознания и тела, интенционального и реального, субъективного и объективного, реального и ирреального, т. е. те «пазлы», над которыми ломает голову Деннет, – не являются подлинными, или, как он говорит, «естественными» проблемами, их обсуждение не может носить теоретический характер; источником их является языковая путаница и поэтому их надо воспринимать только как «языковую игру»⁴⁹. Деннет категорически не согласен с такой позицией. Он является убежденным защитником *теоретического качества философии*. Продолжив линию неопозитивистов и Куайна на сближение философии и науки, он не может согласиться и с идеей деконструкции философии и превращения ее, наряду с искусством и литературой, в «один из разговоров культуры».

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Более подробно о критике Рорти теоретизма аналитической философии см.: Юлина Н. С. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный, 1998.

И еще одно замечание, выходящее за рамки представленного в данной работе материала. Для историка философии, интересующегося динамикой ментальности современной философии, полувекковая дискуссия в англоязычной мысли по проблеме сознания может служить хорошей иллюстрацией переменчивости и разнообразия баррикад, разделяющих разные позиции. Многие философы, разошедшиеся по разные стороны в толковании сознания, в ходе полемики вполне могут собраться по одну сторону баррикад, когда речь заходит о выборе позиции между рационализмом, объективностью и истиной, с одной стороны, и релятивизмом, ирреализмом и антитеоретизмом, с другой. Несмотря на существенные теоретические разногласия, Деннет, Сёрль и Нагель в выборе философской идеологии объективно оказались по одну сторону баррикад, а Рорти – по другую. Общая чуткость к метафилософскому и идеологическому самоопределению (что в целом нетипично для предыдущего этапа аналитической философии) была стимулирована разными факторами, не последнее место среди которых занимает угроза релятивизма, исходящая из куновского социоисторизма и постмодернизма. Можно даже сказать, что для отпора релятивизму формируется своего рода фронт объективистов и рационалистов: общий враг способствовал конвергенции доселе враждовавших сторон.

**Д. Деннет: самость как
«центр нарративной гравитации»,
или Почему возможны
самостные компьютеры***

В мозге не существует клетки или группы клеток, обладающих таким анатомическим или функциональным преимуществом, чтобы... быть центром гравитации всей системы

Уильям Джемс

О Дэниеле Деннете

Что такое самость? Каково ее онтологическое место в мире? Как соотносятся мое Я и мое тело? Со времен Декарта такими вопросами задавались философы, и в их ответах самости всегда придавался уникальный статус. Считалось, что самость составляет суть индивидуального бытия человека, особое качество, отличающее его от других людей, от животных, от физических вещей. В ней видели сферу интимно-личностного и смыслообразующий источник, из которого произрастает все многообразие культуры. Правда, были скептики, сомневавшиеся в существовании самости. Юм, например, полагал, что невозможно выделить то, что кажется собственной самостью, что она ускользает от анализа.

Юмовский скептицизм существенно радикализировал современный американский философ-аналитик Дэниел Деннет. Представление о запрятанной в каждом из нас своего рода драгоценной жемчужине, самости, возникло, говорит он, из-за излишнего доверия к собственной интуиции и дефективному набору картезиан-

* Статья впервые напечатана в журнале «Вопросы философии» (2003. № 3. С. 104–120) как предваряющая публикацию (в русском переводе) работы Д. Деннета «Почему каждый из нас является новеллистом?» (Там же. С. 121–130; оригинальное издание: *Dennett D. Why Everyone is a Novelist* // *Times Literary Supplement*. 1988. Sept. 16–22).

ских метафор. Такой реальности нет в природе, это – воображаемый центр, который мы сплетаем из собственных рассказов о себе и рассказов о нас других людей. Объяснение самости (и сознания) следует перевести с традиционного языка интуиции на совершенно иной, информационно-процессуальный уровень, рассматривая ее как проявление деятельности виртуальной машины. Вполне правомерно предположение, что «соответствующим образом “запрограммированный” робот с компьютерным мозгом на силиконовой основе в принципе был бы сознательным, был бы самостью»¹.

Такой подход к самости представлен, в частности, в статье Деннета «Почему каждый из нас является новеллистом?». Она в какой-то мере дает представление об одном из направлений современной англоязычной философии сознания, которое мы для краткости именуем «компьютерным (информационным) материализмом». Для читателя она может быть интересна также с точки зрения знакомства с оригинальной стилистикой работы Деннета, в частности его аргументации с помощью аналогий и мысленных экспериментов (что опровергает бытующее представление об обязательной техничности аналитической философии). Поскольку статья была написана для популярного издания «Times Literary Supplement» и в отношении содержания является выжимкой из более развернутой концепции, мы сочли нужным сопроводить перевод экспозицией общих философских взглядов Деннета. Ее задача состоит в том, чтобы понять и как можно адекватнее донести до читателя замысел его философии (этим объясняется обильное цитирование). Начать описание имеет смысл с небольшой справки о Деннете.

Дэниел Деннет родился в 1942 г., учился в Гарвардском и Оксфордском университетах. В Гарварде его учителем был У. Куайн, в Оксфорде ментором при подготовке докторской диссертации – Дж. Райл. Деннет является профессором университета Тафтса, директором Центра когнитивных наук, соредактором влиятельного журнала «Behavioral and Brain Sciences», почетным профессором искусства и наук, читает лекции во многих университетах мира.

Деннет написал ряд книг, являющихся на сегодняшний день, пожалуй, наиболее систематическими исследованиями в области философии сознания: «Содержание и сознание», «Головоломки: Философские очерки о сознании и психологии», «Пространство для свободы. Варианты свободы воли, стоящие того, чтобы их же-

¹ *Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991. P. 431.*

лять», «Интенциональная установка», «Сознание объясненное», «Опасная идея Дарвина. Эволюция и смысл жизни», «Виды сознания», «Дети мозга»². Каждая его работа по выходе тут же переводится на мировые языки, включая восточные, а выдвинутые им идеи и подходы активно обсуждаются как в философской среде, так и среди психологов, специалистов по когнитивным наукам, искусственному интеллекту. Широкий отклик на идеи Деннета в немалой степени объясняется стилистикой его работ: неистощимая фантазия, образный язык, применение остроумных примеров и необычных аналогий в сочетании с эрудицией в самых различных областях знания обеспечивают ему широкую читательскую аудиторию.

Одна из книг Деннета называется «Brainstorms», что с учетом содержания книги можно перевести на русский язык и как «Головоломки», и как «Сотрясение мозга», и как «Мозговой штурм», и как «Появление плодотворных идей». Собственно все эти смыслы приложимы к творчеству самого Деннета, разгадывающего головоломки феномена сознания и выдвигающего неординарные гипотезы, не боясь, что у кого-то это вызовет «потрясение мозгов».

Деннет одновременно и радикал, и консерватор. Он выступает за деконструкцию привычных, сформировавшихся в картезианской парадигме представлений о сознании, ощущении, самости, свободе воли, личности и построенной на их основе картины мира. Взамен он предлагает радикально материалистическую теорию, именуемую им разными терминами, такими как «функционалистский физикализм», «процессуально-информационная модель сознания», «семиотический материализм» и др. В то же время в отличие от культур-релятивистов и постмодернистов он консерватор в отношении ценностей науки, рациональности, истины и твердо отстаивает теоретизм философского знания. Можно сказать, что Деннет верен духу Дьюи, типично американского философа, т. е. оптимиста и сциентиста. Он убежден, что феномен сознания, эта «звездка Вселенной», вполне объясним, если применить к нему объективные методы, современное научное знание и дать свободу философскому воображению.

В целом Деннет продолжил стратегию Дж. Райла на дискредитацию представления о сознании как «духе в машине» и линию Л. Витгенштейна на развенчание идеи «приватного опыта», во

² Библиографические сведения о некоторых работах см.: Наст. изд. С. 374, 385.

многом унаследовав их логический бихевиоризм. Однако еще при подготовке диссертации в Оксфорде им была высказана крамольная для лингвистического анализа мысль о необходимости натурализации философии сознания. Его увлекла идея применения к объяснению сознания дарвиновского эволюционизма в совокупности с идеей «универсальной машины Тьюринга». Метафизическая мечта Деннета состоит в том, чтобы показать, что, подобно тому как объективно, без какого-либо агента в мире работают алгоритмы «машины Дарвина» и «машины Тьюринга», *мысли могут мыслить себя*, обходясь без мыслителя.

Самость – мнимый режиссер «картезианского театра»

Чтобы понять смысл радикалистского проекта Деннета, нужно пристальнее посмотреть на то, что он опровергает. А опровергает он представление о существовании особой ментальной реальности, называемой «самостью» («душой», «Я», «эго») и ее детерминирующей роли в функционировании сознания. В сложившейся после Декарта традиции самость обычно помещается в центр сознательной активности: предполагается, что она стягивает к себе информацию, идущую из органов чувств, редактирует и обобщает ее, принимает решения и дает команды действующему человеку. Ей приписывается качество самоидентичности, *метафизически* обеспечивающее *личностное* единство индивида от рождения до смерти. Важнейшим свойством самости считается *самоактивность*; в ней видится источник творчества и новизны, творящий значения из себя самого, а следовательно, творящий и культуру со всеми ее артефактами. Атрибутом самоактивной самости считается *свобода воли*, выступающая в свою очередь основанием *моральной ответственности*.

Деннет убежден, что такой образ сознания и самости является совершенно ложным, философски неоправданным и противоречащим научным фактам об интеллектуальной деятельности человека. Его он именует «картезианским театром» или «гомункуляризмом». Самость изображается чем-то вроде спрятанного внутри головы человечка-*homunculus*'а (или «главного редактора», или «внутреннего ока»), командующего сознательными процессами. Исходный ложный постулат, на котором строится идея картезианского театра, – дуализм, отнесение сознательных процессов к *особым ментальным, субъективным, внутренним, трансцендентным* состоя-

ниям. Этот постулат является следствием картезианского разделения мира на *res extensa* и *res cogitans*. Иначе говоря, менталистское содержание самости детерминировано менталистским пониманием сознания. Поэтому свою главную задачу Деннет видит в ниспровержении дуализма. Верный духу позитивизма и физикализма, он убежден, что мир един, а не раздвоен, что в нем действует единая система каузальных связей, соответственно сознание и самость должны быть объяснены в рамках единого объективного знания, без употребления фразы «а здесь имеет место чудо».

Существенный изъян позиций дуалистов Деннет видит в том, что гомункулус сам нуждается в объяснении (ведь нужно понять, откуда он взялся), а в связи с этим возникает угроза *бесконечного регресса*. Приписывая самости самоактивность, дуализм изображает ее в виде никем не означенного и в то же время неисчерпаемого «родника значений», играющего в философии сознания такую же роль, какую в космологии Аристотеля играл «неподвижный двигатель». Эпистемологическим грехом дуализма является *интроспективизм* или *интуитивизм*, идея, что реальность Я прямо и непосредственно удостоверяется осознающим себя агентом, что она открыта только для его внутреннего наблюдения в ходе прямого феноменального опыта. Теоретическая опасность дуализма состоит в том, что сознание переводится в сферу, недостижимую для объективного исследования, а интеракционизм, присущий дуализму, апеллирует к неведомой науке психофизической каузальности.

Следует иметь в виду, что, борясь с представлением о сознании как картезианском театре, в котором смысловые действия зависят от «главного режиссера» – самости, Деннет имеет в виду не столько позиции философов прошлого, сколько позиции его коллег и современников. Многие из них вовсе не склонны отказываться от идеи реальности и центризма самости, хотя и признают ее удивительную неуловимость для анализа. (Разумеется, они не отрицают роли языка и культуры в формировании самосознания. Однако самоактивная самость все же полагается ее изначальным условием.) Важно также иметь в виду, что объектом критических атак Деннета является не только менталистский вариант дуализма, но и его материалистический двойник, «картезианский материализм». «Ученые и философы могут прийти к той или иной форме консенсуса в пользу материализма, – говорит Деннет, – но освободиться от старых дуалистических образов значительно труднее, нежели это полагают современные материалисты... это требует весьма пу-

гающей корректировки наших привычных способов мышления»³. В той или иной форме «картезианские материалисты» воспроизводят идею «шишковидной железы» Декарта, чаще всего в виде «главного нейрона», физического аналога ментальной самости, собирающего чувственную информацию, редактирующего ее и дающего команды поведению. Ему приписывается великое таинство – интеракция сознания с нейрофизиологическими процессами мозга. По Деннету, объяснение сознания в терминах физических процессов мозга всегда существенно неполно, поскольку в нем упускается содержательный аспект сознания.

Миражи «феноменального сада» в свете гетерофеноменологии

Какую стратегию предлагает Деннет, чтобы положить Декарта на лопатки? Суть ее сводится, во-первых, к объяснению сознания без учета ментального и феноменального, т. е. целиком и полностью в терминах объективных несознательных процессов, и, во-вторых, к акценту на содержательной, а не нейрофизиологической его стороне⁴. Нам никогда не удастся объяснить сознание, утверждает Деннет, если в разряд объясняемых объектов мы будем включать ментальное или феноменальное, ибо эти объекты могут оказаться псевдореалиями вроде флогистона, не дающими ничего кроме путаницы. К сознанию следует подходить только извне и интерсубъективно, не прибегая к внутренней интроспекции. Этот метод он называет *гетерофеноменологией* (в отличие от феноменологии, апеллирующей к внутреннему опыту субъекта). Более конкретно, Деннет предлагает воспользоваться эмпирическим методом исследования, осуществляемого с нейтральной (объективной) точки зрения, и применить его к тому, о чем сам субъект сообщает как о своем ментальном мире. Другими словами, гетерофеноменология переориентирует анализ с феноменальных аспектов опыта на его когнитивные, лингвистические и поведенческие аспекты.

Особую роль в деннетовском наступлении на дуализм играет опровержение интроспективизма, ибо, не доказав ложности идеи прямого осознания ментальных феноменов внутреннего опыта,

³ Dennett D. *Consciousness Explained*. P. 37.

⁴ Ibid. P. 64.

нельзя опровергнуть дуализм. Следуя линии Л. Витгенштейна, Н. Гудмена, У. Селларса и других философов, разоблачавших «миф данного», он подвергает этот миф более детальной деконструкции. В субъективном мире человека может присутствовать множество ощущений, звуков, запахов, образов, эмоций и других чувств, в отношении которых он искренне верит, что они существуют в его потоке сознания в виде различных качеств, или «квалиа» (лат. «*qualitas*»). На самом деле это только миражи «феноменального сада»: такой флоры и фауны нет в природе. Этот тезис Деннет обосновывает ссылками на эксперименты, проведенные в последние десятилетия когнитивными учеными, свидетельствующие о когнитивных иллюзиях субъективного опыта. Испытуемые субъекты часто не в состоянии дать непротиворечивые ответы на вопрос, что они испытывают в опыте и какое место в нем занимает их собственное Я. Многие из того, что кажется им интуитивно и непосредственно воспринимаемым в опыте, на самом деле они вообще не воспринимают, а получаемая их органами чувств информация не откладывается в сознании. А без достоверности данных непосредственного опыта весь картезианский взгляд на сознание рушится. В суммарном виде негативный тезис Деннета в отношении феноменологической стратегии выражен следующим образом: «Самой естественной вещью в мире является представление о сознании, действие которого реализуется в некоем виде картезианского театра... стоит нам внимательнее присмотреться к тому, что происходит за его кулисами (т. е. к тому, что сообщают науки о мозге, эмпирическая психология. – Н. Ю.), как обнаруживается, что на деле мы не видим того, что, как нам кажется, мы наблюдаем на его сцене... некоторые “очевидные” черты феноменологии вообще не являются реальными: не существует заполняемости воображения; не существует внутренних квалиа; не существует центрального источника значения и действия, не существует магического места, где происходит понимание. В действительности не существует картезианского театра; само различие между опытом, происходящим на его передней сцене, и тем, что происходит за его кулисами, теряет свою значимость»⁵.

Онтология деннетовской гетерофеноменологии абсолютно отлична от картезианской прежде всего тем, что главный акцент здесь сделан на лингвистическом аспекте когнитивных процессов. В картезианской модели дело обстоит так, что если мне кажется,

⁵ Ibid. P. 434.

что Я являюсь единой самостью, то мое единое Я существует; если мне кажется, что я вижу красную розу или испытываю боль, то они в ментальном виде существуют в моей голове. Деннетовская модель не оставляет места ни для самости, какой она мне представляется, ни для субъективных образов. Защищаемый им тезис состоит в следующем: то, что мы считаем своим Я, ощущением красной розы, чувством боли, получает смысл только при оформлении в языковые выражения «я являюсь человеком», «я вижу красную розу», «мне больно». Иначе говоря, верования в существование кватриа получают смысл на языковом, семиотическом или информационном уровне.

Для того чтобы приписать какому-либо объекту признак сознательности, нужно, чтобы он обладал определенным типом информационной организации с широким набором когнитивных сил (таких как сила рефлексии и сила репрезентации). Данный тип внутренней организации не возникает автоматически вместе с так называемой «чувствительностью» и реакцией организма на окружающую среду. Его нельзя считать атрибутом млекопитающих, теплокровных или позвоночных. Это тип организации, сложившийся только в одном виде животных – *homo sapiens*. Другие виды имеют в чем-то сходные нейрофизиологические организации, но различия между человеком и ними столь велики, что апелляция к примеру других животных лишена смысла. Как не имеет смысла приписывать признак сознательности человеческим младенцам, еще не овладевшим языком. «Вид информационной унификации – наиболее важное исходное условие *нашего* типа сознания – не есть что-то, что дано от рождения, он не составляет часть нашей внутренней и жестко фиксированной конституции, но в поразительно большей степени является артефактом нашей погруженности в человеческую культуру»⁶.

«Модель множественных набросков», язык и компьютерная аналогия

Допустим, картезианское представление о центризме самости является научно необоснованным, но какую альтернативу можно предложить взамен? Образ сознания в виде картезианского театра Деннет предлагает заменить принципиально иным образом. Чаше

⁶ Dennett D. Animal Consciousness: What Matters and Why // Social Research. 1995. Vol. 62. № 3. P. 703.

всего он называет его «моделью множественных набросков». Фигурируют и другие названия: «программа компьютера», «виртуальная машина», «пандемониум гомункулусов». В последнее время ему нравится метафора «*fame*» – в смысле мимолетной известности или промелькнувшей славы. Но все это только метафоры, словесные инструменты для изображения удивительной работы мозга по производству сознания.

В соответствии с моделью множественных набросков картина происходящих в мозге процессов предстает такой. Человеческий мозг получает поток информации, поступающий из внешнего мира или изнутри организма. Его функция состоит в переработке этого потока путем дифференциации и спецификации, в процессе чего производятся как бы черновые наброски, которые генерируются разнообразными частями мозга и в разных сочетаниях (отсюда «множественные наброски»). «В соответствии с моделью множественных набросков все вариации восприятия и, конечно, все вариации мысли или ментальной активности осуществляются в мозге параллельными, мультитрековыми процессами интерпретации и обработки чувственных импульсов. Поступающая в нервную систему информация подвергается непрерывной “редакторской ревизии”»⁷. Часто реакции на получаемую информацию и последующая ее дифференциация происходят непрозрачными для сознания способами. Порою разные участки мозга одновременно реагируют на несколько потоков информации, производя противоречивые наброски. Одни из них могут исчезать, не оставив следа, другие выходят *на первый план*, перекрывая или подавляя соседей, а самые «упорные» заявляют о своем присутствии «через пресс-релиз в виде вербального поведения»⁸.

Смысл данной модели заключается в представлении децентрализованной картины работы сознания. Согласно ей в нашей голове трудится не один гомункулус, имеющий жесткую бюрократическую систему, а множество, и каждый сознательный акт представляет собой эпидемический взрыв (пандемониум) гомункулусов, выполняющих разнообразные функции и говорящих на разных языках. Главной точки (самости), где сплетаются вместе разнообразные потоки набросков, не существует. Тем не менее, разнонаправленность и «разноязычие» не мешают восприятию объектов в целостности. Процесс создания целостной картины объектов

⁷ Dennett D. *Consciousness Explained*. P. 111.

⁸ Ibid. P. 135.

чем-то схож с просмотром кинофильма: мы воспринимаем содержание фильма целиком, в то время как отдельные эпизоды промелькнули без последствий. Непрерывно производимые и переплетающиеся наброски не образуют какофонии, и нормальный человек действует разумно и по обстоятельствам, потому что в работу мозга по производству набросков вносят свою лепту разного типа *диспозиции*. Во-первых, содержание сознания зависит не только от характера сочетаний производимых набросков, но и от *биологически встроенных* диспозиций (они включают в себя сформировавшиеся в эволюции расположения к одним вещам и неприятие других, и многое другое). А сами диспозиции зависят от спроектированного природой человека. Во-вторых, на содержание, несомое набросками, оказывают влияние *приобретенные в социуме и путем обучения паттерны*. К последним относятся диспозиции производить речевые комментарии о происходящем внутри и вне человеческого бытия, которые в значительной мере находятся под влиянием текстов и семиотических систем, уже имеющих хождение в социальном окружении. Сложившиеся в культуре разнообразные паттерны оказывают существенное влияние на ход и характер «эпидемии гомункулусов».

Возникает вопрос, какими должны быть теоретический язык и уровень описания мультитрековой функциональной организации сознания? На этот вопрос у Деннета есть вполне определенный ответ: необходимый нам уровень описания и объяснения сознания аналогичен (хотя и не идентичен) тому, который называют *software level* компьютера. Поэтому главная задача исследователя состоит в том, чтобы понять, как человеческое сознание реализуется в операциях *виртуальной машины*, созданной культурой в мозге. «Понятия компьютерной науки дают подпорки для необходимого нам воображения, если мы хотим продрааться через *terra incognita* между феноменологией, какой она представляется нам по нашей “интроспекции”, и нашим мозгом, о деятельности которого рассказывает наука. Рассуждение о наших мозгах как информационно-процессуальных системах может постепенно рассеять туман и поможет увидеть путь сквозь этот великий провал, показывая, как же это может быть, что наш мозг продуцирует все феномены»⁹.

Подытоживая, можно сказать, что согласно «модели множественных набросков» архитектура сознания имеет три уровня.

⁹ Ibid. P. 433.

В самом основании находятся структура мозга и нейронная активность, своего рода органический *hardware*. Над ней надстраивается *software* – абстрактная формальная система или содержательность в виде функционирования информационной программы. *Software* использует *hardware* мозга для производства третьего уровня. Он состоит из набросков, которые составляют нашу реальную речь и поведение.

В деннетовской «архитектуре сознания» многое еще остается неясным. В частности, самое загадочное в феномене сознания звено – где и как в мозге довербальные «содержательные наброски-специалисты» или, как он их еще называет, «демоны» вступают в интеракцию со «специалистами, знающими слова и грамматику». (Иначе говоря, как стыкуется биологическое с социально-языковым.) Многое в прояснении этой интеракции, по его мнению, зависит от дальнейших эмпирических исследований мозга. Тем не менее, уже сейчас можно сказать, что бытующая «бюрократическая» модель, согласно которой демоны передают свое содержание по эстафете некоему «центральному означивателю», придающему им смысл и вербальную форму, вводит в заблуждение. «А что если в параллельном процессе слова-демоны являются вопрошателями/ограничителями, а несущие содержание демоны являются ответчиками/судьями?»¹⁰. Более правдоподобной Деннет считает гипотезу, что связь невербального с вербальным осуществляется не на основе диктата первого, а на основе принципа оппортунизма, параллелизма, взаимной корректировки и обратной связи. Содержательные наброски влияют на выбор слов, но и слова в свою очередь влияют на характер несомого ими содержания. Поэтому жесткой демаркации между невербальными и вербальными процессами мозга провести невозможно.

Значит, по Деннету, доминантным фактором сознания, влияющим на все уровни мышления, является язык. Когда одна часть мозга пытается вступить в коммуникацию с другой, слова выступают катализаторами, ускоряющими передачу содержания сознания. Структуры грамматики, дисциплинируя привычки мышления, формируют диспозиции, с помощью которых мы апробируем наши «базы данных». Структуры историй, усваиваемых в процессе социального обучения, руководят нами и побуждают задавать себе и другим наиболее релевантные обстоятельства вопросы. Одна из фокусных его идей состоит в том, что язык является активным

¹⁰ Ibid. P. 239.

агентом, формирующим наше бытие. В нем мы заново и заново сотворяем себя и свое сознание. Активная роль языка в формировании сознания этим не ограничивается. Деннету импонирует получившая в последнее время распространение точка зрения, согласно которой естественный язык, самый важный и оригинальный артефакт из всех созданных человеком, в совокупности с нашим мозгом, являющимся его органическим носителем, можно рассматривать как первое изобретение универсального компьютера¹¹. В свете этого сознание вполне правомерно трактовать как виртуальную машину, «непроизводительно имплантированную на параллельном hardware, которым нас снабдила эволюция»¹².

Итак, если феноменальный мир есть не что иное, как создаваемая нашими нарративами иллюзия, возникает вопрос: может ли иммунный к «миражам феноменологического сада», но подражающий человеческому когнитивному поведению робот (или зомби) считаться таким же осознающим бытием, что и человек? Ответ Деннета: «да» и только «да». Главным признаком сознания является как раз то общее, что имеется у нас с компьютерами – функционирование когнитивно-информационных процессов. Если человеческое сознание рассматривать в виде некой виртуальной машины, тогда любой другой сравнимой с ней виртуальной машине можно приписывать сознание. Определенные типы сложных компьютерных машин, называемых «искусственным интеллектом», могли бы иметь типы виртуальной машинности и быть сознательными¹³.

Биологическая самость, центр нарративной гравитации и меме

Почему же человеку свойственно стойкое представление о наличии у него самости и ее реальности? На этот вопрос у Деннета имеется эволюционный ответ, вернее, два типа эволюционного ответа. Возникновение у животных адекватного поведения в среде

¹¹ Ibid. P. 302.

¹² Ibid. P. 218.

¹³ Сказанное Деннетом не следует понимать в том смысле, что нынешние компьютеры наделены сознанием. Он оговаривает, что, во-первых, речь идет о философской гипотезе, и, во-вторых, специфический жаргон компьютерных наук на сегодня оказался наиболее подходящим для описания сознания, хотя смысл компьютерных метафор в философии сознания (так же как и смысл биологических понятий и аналогий) раскрывается только в ее предметном контексте.

было связано с появлением у них способности к различению между «собой» и «остальным миром». Для самосохранения даже амеба бессознательно должна проводить такое различение. Минимальную склонность отличать себя от всего другого он называет *биологической самостью*. В ней не следует видеть что-либо конкретное или особую реальность, это только *абстракция, функциональный принцип организации*. Такой принцип организации действует в поведении птиц, бобров, термитов, пауков, бессознательно включающих жизненную территорию в свое «Я». Причем для их «самости» вовсе не требуется «сознательность».

Самые необычные и замечательные конструкции созданы homo sapiens. Каждый нормальный индивид этого вида занят сотворением самости. Из своего мозга он вытягивает паутину слов и дел, и, как и другим животным, ему не нужно *знать* (проводить через сознание), что он делает; он просто делает это. Как паутина у паука, паутина слов сохраняет и обеспечивает индивиду жизнеспособность. «Паутина дискурса»... является таким же биологическим продуктом, как и любые другие конструкции, которые мы обнаруживаем в животном мире»¹⁴. Человеческая эволюционная тактика самосохранения, самоконтроля и самоопределения состоит не в плетении паутины или постройке плотин, как это делают пауки и бобры, а в нарративной деятельности, в придумывании сюжетов и осуществлении контроля над историями, которые мы рассказываем и себе, и другим людям о том, что мы есть. Кажется, что потоки нарративов исторгаются *как если бы* из единого источника, и не только в физическом смысле проистекания из одного рта, но и в более тонком смысле воздействия – воздействия на аудиторию слушателей, побуждающего ее постулировать единого агента, чьими словами они являются. Речевые потоки порождают интуицию, что внутри нас находится Центральный Означиватель, что в нашем опыте присутствуют квалиа, что сознание является скрытой внутренней структурой помимо того, что раскрывает нам исследование функционирования мозга, речевых продуктов и внешнего поведения. Однако все эти интуиции суть иллюзии картезианского театра.

Для понимания деннетовского натурализма и эволюционизма важно иметь в виду, что он принял на вооружение ряд идей социобиологов, в частности идею, что с появлением человека возник новый вид репликаторов – культурные единицы, которые, как и гены,

¹⁴ Ibid. P. 416.

подвержены действию естественного отбора. Ричард Докинс придумал для них имя меме. Меме – это сложные репликанты, «единицы культурной трансмиссии или единицы имитации», такие как идеи колеса, носильной одежды, прямого угла, алфавита, календаря, исчислений, шахмат и т. д. Культура явилась эволюционной новацией не только в смысле появления возможностей для творения артефактов, но и в смысле внесения изменений в дизайн самой природы путем влияния на человеческое сознание и мозг. Подобно вирусам, меме ищут для себя подходящую среду обитания. «Небеса, на которые рассчитывают попасть все меме, это человеческое сознание, однако человеческое сознание само есть артефакт, сотворенный тогда, когда меме реструктурировал человеческий мозг, для того чтобы сделать его лучшей обителью для меме»¹⁵. «Как только в мозге выстроились входные и выходные пути для колесниц языка, они без промедления стали *обителью для паразитов* (и я говорю об этом буквально), сущностей, которые эволюционировали, чтобы захватить эту нишу: меме»¹⁶. Поэтому ошибочно утверждать, что только человеческий мозг и сознание творят самость. «Наши рассказы о себе плетутся, однако по большей части не мы их сплетаем, а они плетут нас. Наше человеческое сознание и наша нарративная самость представляют собой результат, а не источник рассказов»¹⁷. Для обозначения приверженности индивидуального сознания дискурсу и меме Деннет придумал (перефразируя У. Джемса) метафору «центр нарративной гравитации», которая, по его мнению, хорошо передает присутствие и в то же время виртуальность самости. В статье «Почему каждый из нас является новеллистом?» он предлагает читателю поучаствовать в мысленном эксперименте, а для этого рассмотреть несколько уместных для самости аналогий.

Первая аналогия – с физическим центром гравитации. Физический центр гравитации является столь же загадочным явлением, как и самость, и обладает некоторыми общими с ней свойствами. В физике Ньютона центр гравитации объекта не есть какая-то частица его вещества или реальный, дополнительный к атомам элемент Вселенной. У него нет никаких физических свойств, кроме пространственно-временной локализации и прерывного перемещения. Это чисто абстрактный объект, изобретенная теоретиком

¹⁵ Ibid. P. 207.

¹⁶ Ibid. P. 200.

¹⁷ Ibid. P. 418.

фикция. В этом отношении он может служить примером того, что Ганс Рейхенбах назвал бы *abstractum*. Тем не менее, в рамках физики роль этой фикции тщательно определена и хорошо работает. Если попытаться установить каузальную зависимость между центром гравитации и каким-нибудь физическим элементом, будет допущена серьезная категориальная ошибка, ибо центр тяжести есть не что иное, как *abstractum*. Он представляет собой только воображаемый, не привязанный к чему-то конкретному объект. Самость тоже следует рассматривать как абстрактный объект и порождение теоретика (рассказчика), не привязанный к какому-либо конкретному носителю. Физики знают, что они прибегают к очень большому упрощению, постулируя для какого-либо объекта центр гравитации или единую точку, по отношению к которой исчисляются все гравитационные силы. Гетерофеноменологи также отдают себе отчет в том, что производят чрезвычайное упрощение, используя абстракцию «центр нарративной гравитации» применительно к плетущему нарративы человеческому телу. Психологическая или нарративная самость, как и биологическая самость, не есть какая-то вещь в теле или мозге, а только абстракция. Однако эта абстракция является почти осязаемым «владельцем записей» о любых окружающих тело вещах и явлениях.

Интересные виртуальные аспекты самости высвечиваются при сравнении ее с другой разновидностью воображаемых объектов – вымышленными персонажами литературы. Многие придуманные писателями герои живут своей жизнью после публикации произведения: можно рассуждать об их судьбе, экстраполировать их ситуацию, приписывать им возможные мысли и т. д., т. е. заниматься литературной интерпретацией текстов. Интерпретация и экстраполяция создают огромные возможности для манипуляции с воображаемыми объектами. В «постпубликационной» жизни воображаемых героев есть одно важное сходство с другими воображаемыми объектами: у них отсутствует жесткая каузальная связь с носителями. Имеет место во многом автономное (содержательное) движение информационного потока. Подобно тому как физические центры гравитации не привязаны к какой-либо атомной частице, вымышленные литературные персонажи не привязаны к телу, или автобиографии автора, или обстоятельствам, которые послужили ему основой для их придумывания. И точно так же самость, будучи нашей воображаемой автобиографией, не привязана к какой-либо «реальной» самости, метафизической самости или нейрону мозга (искать самость в мозге Деннет считает весьма серьезной

категориальной ошибкой). Деннет не согласен с критиками, утверждающими, что отказ от метафизической самости в пользу нарративной самости равносителен ее элиминации, ведь речь идет о смещении разговора о ней на другой уровень: мы есть то, о чем мы говорим, мы есть то, что говорят о нас. «Вы есть то, над чем вы осуществляете контроль. Это так просто»¹⁸.

Отказ Деннета от образа самости как режиссера, командующего сценическими действиями картезианского театра, и принятие метафоры «центра нарративной гравитации» сопряжены с пересмотром всех привычных самостных характеристик. Например, *сколько у человека самостей?* Люди привыкли думать, что каждому человеку, точнее, каждому человеческому телу соответствует одна самость. Это совсем не так, считает Деннет. Проведенные в последние десятилетия научные исследования ряда аномальных явлений, например, синдрома множественной личности, пациентов с рассеченными полушариями мозга, личностей, у которых отсутствуют ощущения, и других типов отклонения от нормы заставляют серьезно усомниться в этом общепринятом мнении¹⁹. В полученных данных о феномене множественной личности Деннет видит подтверждение его гипотезы, что единой самости, привязанной к одному телу (мозгу), не существует. У некоторых людей, перенесших психическую травму, произошел раскол личности. Сохраняя себя, они как бы «утекают» в другие воображаемые личности. Все это свидетельствует скорее не о существовании некоей первичной амебоподобной самости, приспособляющейся к обстоятельствам, а о том, что именно нарративы формируют различные самости. Есть случаи, когда два разных тела имеют одну самость (близнецы Грета и Фреда в Великобритании с разными телами говорят в унисон, одна заканчивает фразу, начатую другой, у них одни и те же предпочтения, вкусы и др.). Много споров возникло в связи с операциями по рассечению мозга (при заболеваниях эпилепсией и др.). Некоторые философы полагают, что в результате разъединения полушарий мозга возникают две самости. На самом деле происходит другое: физическое вторжение в мозг изменило условия вербального рассказывания субъектом своих историй.

¹⁸ Daniel Dennett's «Consciousness Explained». Symposium // Inquiry. 1993. Vol. 36. № 1/2. P. 145.

¹⁹ Деннет вместе с Н. Хэмфри специально занимался исследованием людей с таким синдромом, см.: Humphrey N., Dennett D. Speaking for our Selves: An Assessment of Multiple Personality Disorder // Raritan. 1989. Vol. 9. № 1.

Словом, наше убеждение, что «в одном теле одна душа», не является аксиомой.

Столь же ложным, с точки зрения Деннета, является бытующее представление о *самотождественности и длительности самости*. В последнее время философы наломали много дров по этому поводу. Являюсь ли я той же самой личностью, чьи приключения в детском саду иногда живо всплывают в воспоминаниях? Считается, что память, являющаяся наиболее характерной чертой ментальности, свидетельствует о сохранении помнящим на протяжении жизни активного чувства постоянства самости. Деннет считает иллюзией представление о себе как неизменном субъекте опыта, иммунном к телесным и нарративным изменениям. Чувство самотождественности и личностного постоянства создается постоянством обстоятельств. Философ Дирек Парфит (1984) сравнил личность с клубом, который однажды может прекратить свою деятельность, а затем возобновить. Является ли он тем же самым клубом? Да, говорит Деннет, в том случае, когда у него тот же самый устав, те же название и функции, те же члены и т. д. То же самое с самостями. «Самости – это не независимо существующие души-жемчужины, а артефакты творящих нас социальных процессов, и подобно другим таким же артефактам мы являемся субъектами с резко меняющимися статусами. Единственная “инерция”, точно подогнанная к траектории самости или клуба, – это стабильность, которая приписывается ей паутиной конституирующих ее верований, и когда эти верования рушатся, самость тоже рушится либо перманентно, либо временно»²⁰.

Почему возможно помыслить самостный компьютер

Итак, по Деннету, самость есть человеческое бытие, сплетенное из нарративных веревок. Мы рисуем самих себя и других людей с помощью наших собственных и произведенных другими людьми дискурсов, собирая их в более или менее когерентный узел. Привычная нам идея реального и единого агента или центра полезна для социальных и классификационных целей, однако она имеет только прагматический и психологический, но не теоретический статус.

²⁰ Dennett D. Consciousness Explained. P. 423.

Обратимся снова к статье Деннета «Почему каждый из нас является новеллистом?» и посмотрим, как продолжается его мысленный эксперимент. Наряду с аналогией между самостью и физическими центрами гравитации, самостью и воображаемыми персонажами литературы он предлагает порассуждать о правдоподобности аналогии между самостью и компьютером.

Любопытный поворот в мысленной игре с самостью произойдет, если вообразить пишущий повести компьютер. Начиненный им робот, которому создатели дали имя «Гилберт», есть не что иное, как зомби, который не ведает, что творит (наш мозг, напоминает Деннет, тоже не ведает, что творит). Предположим, что снабженный всевозможной информацией робот способен еще путешествовать по миру и реагировать на него. Имея внутри себя компьютер с соответствующей программой, он в принципе мог бы выдать на принтер повесть с таким, например, названием: «Жизнь и времена Гилберта». Несведущему посетителю библиотеки будет трудно отличить ее от повести, написанной человеком. Критический для эксперимента вопрос состоит в следующем: кто такой Гилберт? Является ли он роботом или созданной роботом воображаемой самостью? Правильнее будет выбрать второй вариант ответа. Контролируемый компьютером поведенческий паттерн робота в принципе может быть интерпретирован в виде разрастающейся биографии или нарративного повествования о самости. Мы можем рассуждать о достоверности или недостоверности этого повествования, но робот «Гилберт» тоже может быть интерпретатором и даже самоинтерпретатором, выдающим собственное объяснение своего путешествия в мире. Деннет считает вполне правдоподобным такой вывод: «Если самость есть “именно” центр нарративной гравитации и если все феномены человеческого сознания объяснимы “именно” как активность виртуальной машины, реализуемой в астрономически приспособительных связях мозга, тогда в принципе соответствующим образом “запрограммированный” робот с компьютерным мозгом на силиконовой основе был бы сознательным, был бы самостью. Говоря точнее, могла бы существовать сознательная самость, чьим телом был бы робот, а мозгом – компьютер»²¹.

Разумеется, речь идет только о гипотезе. Пока что весьма софистичный робот «Ког», над которым работают специалисты из Масачусетского технологического института и в проектировании ко-

²¹ Ibid. P. 431.

торого принимал участие Деннет, еще не «Гилберт» и далек от того, чтобы обнаруживать признаки сознательности и самостности. Тем не менее, признает Деннет, когда глаза «Кога» пусть тупо, но все же следят за движениями человеческой руки, а его кисти гибко повторяют ее движения, даже специалистам, все знающим о его конструкции, трудно подавить в себе чувство, что рядом с ними находится другой сознательный наблюдатель.

Итак, допустим, что в принципе возможен компьютер с «центром нарративной гравитации». Но как быть с квалиа, обычно относимыми к интимно-эмоциональной стороне самости? Можно представить умело манипулирующего конечностями, софистичного и даже пишущего автобиографические повести робота, но трудно представить эмоционального робота. Играющие в шахматы компьютеры могут превзойти по хитроумности живых игроков, но вряд ли они будут в порыве эмоций останавливать часы, сбрасывать фигуры с доски и оскорблять друг друга. Сотворенный роботом персонаж «Гилберт» может сказать «мне больно», если по конструкции робота ударят палкой, но все же это не та же самая реакция, какая бывает у человека и животного. Если даже согласиться с Деннетом, что расцвеченный всевозможными квалиа – вкусами, болью, запахами «феноменальный сад» есть не что иное, как мираж, то как объяснить факт, что именно человеку, а не роботу свойственно интимно-личностное и эмоциональное переживание своего бытия, что он восхищается симфонией Бетховена и негодует по поводу нанесенного ему оскорбления?

Деннет прекрасно понимает, какое внутреннее сопротивление у человека вызывает «дисквалификация квалиа». Он вспоминает сомнение, высказанное ему в беседе за бутылкой вина Уилфредом Селларсом, философом, много сделавшим для ниспровержения «мифа данного»: «Но Дэн, ведь квалиа как раз есть то, ради чего стоит жить!». Другой его коллега, Сидни Шумейкер, как-то заметил: «Если, когда я пью вино, все сводится к информации о его химических свойствах, то почему бы мне просто не прочитать этикетку на бутылке?»²² На эти вопросы у Деннета, как всегда, имеются эволюционные ответы двух типов. С одной стороны, у человека есть встроенные природой детекторы или склонности стремиться к одним видам цветов, запахов, звуков, вкусов и избегать других. С другой стороны, социум и его паттерны накладывают свой отпечаток на биологически встроенные диспозиции, культу-

²² Ibid. P. 383.

вируя подчас новые искусственные вкусы и удовольствия (дисгармоничная музыка, обжигающая рот пища и др.). Имея те же биологические корни, что и у наших предков, нынешние эмоции проявляются совсем иначе. Были времена, когда рыцарь во имя любви к Прекрасной даме, с которой он едва ли был знаком, с легкостью шел на смерть, чего вряд ли можно ожидать от современного человека. То же самое со вкусами: когда мы наслаждаемся хорошим вином, нас, конечно, интересует не информация о его химическом составе, но мы хотим *«быть информированными о его химическом содержании нашим излюбленным способом»*. И наша преференция *в конечном счете* основана на склонностях, которые все еще встроены в нашу нервную систему, хотя их экологическая значимость могла быть утеряна давным-давно²³. А коли лежащие в основе эмоций биологические и социальные диспозиции не есть проявление внутреннего трансцендентного Я, они в принципе поддаются объективному гетерофеноменологическому анализу и воспроизведению. Следовательно, мы можем помыслить робота, наделенного теми или иными эмоциональными предпочтениями.

Где находится мое Я? Телепортация и бессмертие

Если согласиться с тем, что самость лучше всего рассматривать как активность виртуальной машины или «программу» органического компьютера – мозга, возникает одна малоприятная перспектива для нашего самообраза. Деннет выразил ее в остроумном слогане: «Ученый человек – это только способ, каким одна библиотека создает другую библиотеку»²⁴. Он признает, что ему самому не очень комфортно от идеи, что «его мозг является разновидностью кучи навоза, в котором личинки идей других людей обновляют себя, прежде чем посылать свои копии в Информационную Диаспору»²⁵. Получается что-то вроде обворовывания моего сознания и моей значимости как автора и критика. Слоган Деннета мы бы представили в более пугающем виде: «software», составляющая самость, есть только способ, каким одна компьютерная программа создает другую компьютерную программу, та третью и так до бесконечности. Не говоря уже о возникающей моральной перспекти-

²³ Ibid. P. 384.

²⁴ Ibid. P. 202.

²⁵ Ibid.

ве: приписав самость компьютеру, мы в соответствии с существующими в обществе нормами должны признать за ним моральные права, а вместе с ними и ответственность²⁶. Деннет признает, что у него нет простого рецепта для снятия этих сомнений. Впрочем, серьезных контраргументов против идеи телепортации он тоже не видит. И вот почему.

Один из вопросов, который возникает у людей по поводу нарративной трактовки самости, таков: где находится такая вещь, как *моя собственная нарративная саморепрезентация*? «Нигде», отвечает Деннет, или там, где вы хотите. Примечателен в связи с этим его диалог с Отто, персонажем, введенным им в книгу «Сознание объясненное» в качестве оппонента, выступающего от имени здравого смысла.

Отто говорит: беда с твоими центрами гравитации состоит в том, что они не являются реальными; они – фикции теоретика. На что следует ответ Деннета: это не беда центров гравитации; это их достоинство. Они являются потрясающими фикциями, которыми каждый мог бы гордиться; даже воображаемые персонажи литературы не столь удивительны. «Называй меня Дэном», – ты слышишь из моих уст при нашем знакомстве и повинешься, но не тому, что мои губы являются Дэном или мое тело является Дэном, а фикции теоретика, сотворенной не мной, а моим мозгом, взаимодействующим в течение многих лет с моими родителями, друзьями, коллегами. Отто возражает: все это прекрасно для тебя, что же касается меня, то я совершенно реален. Возможно, я сотворен социальными процессами, на которые ты как раз ссылаешься (я должен быть, если я не существовал до моего рождения), но нечто, сотворенное этими процессами, есть реальная самость, а не просто придуманный характер.

На самом деле, разъясняет ему Деннет, тебя волнует не реальность самости, а существование метафизического основания для моральной ответственности. Людям представляется, что без самости или души рушатся все устои морального сообщества. Между тем задача конструирования самости, принимающей на себя ответственность, относится к сфере социальных и образовательных проектов, и к ней следует подходить серьезно и прагматически, не затуманивая голову противоречивой метафизикой особой отдельно существующей самости или души.

²⁶ См. об этом подробнее: Юлина Н. С. Д. Деннет о проблеме ответственности в свете механицистского объяснения человека // История философии. 2001. № 8.

Но как тогда быть с телом? Согласно Деннету, наши самости, как и физические центры гравитации, являясь виртуальными машинами, не обязательно должны быть привязаны к какому-либо физическому элементу.

Отто недоумевает: получается, что я не существую? Ответ Деннета примечателен. Конечно, ты существуешь, успокаивает он Отто: ты сидишь передо мной в кресле, читаешь мою книгу и выражаешь мне. Более того, твое согласие с моим взглядом на самость как виртуальную реальность в принципе открывает возможность телепортации и бессмертия. Твое нынешнее телесное воплощение хотя и является необходимым предварительным условием твоего существования, но не есть необходимое условие неопределенно долгого существования. Впрочем, если ты считаешь себя душой-жемчужиной нематериальной субстанции, тогда можно мечтать о бессмертии в виде *virtus dormitiva* духовного вещества. Если же ты посчитал бы себя жемчужиной материальной субстанции – группой атомов твоего мозга, твоя смертность зависела бы от чисто физических сил. Но вот если ты будешь думать о себе как центре нарративной гравитации, твое существование будет поставлено в зависимость от наличия устойчивого нарратива (скорее, как «Тысяча и Одна ночь» в виде одной сказки), который мог бы теоретически пережить бесконечное множество смен медиумов и быть подвергнут телепортации. «Если то, что ты есть – организация информации, структурировавшая контрольную систему твоего тела (или, формулируя мысль в более провокационной форме, если то, что ты есть, есть программа, которая продолжает управлять твоим компьютером мозга), тогда ты в принципе мог бы пережить смерть своего тела столь же неповрежденным, как и программа, которая может сохраняться после разрушения компьютера, на котором она впервые была создана и запущена»²⁷.

Некоторые ученые, в частности Роджер Пенроуз, замечает Деннет, находят мой взгляд на телепортацию контринтуитивным и «пугающим». Однако если заводить разговор о потенциальном бессмертии, которого, надо полагать, все страстно желают, альтернативные взгляды просто не могут быть защищены.

С нашей точки зрения, недоумение Пенроуза могло бы быть частично рассеяно, если посмотреть на идею программного бессмертия и телепортации Деннета под другим углом зрения, а именно с учетом наличия в ней признака платонизма. На вопрос Отто, где

²⁷ Dennett D. Consciousness Explained. P. 430.

находится моя самость, Деннет отвечает: «Нигде». На самом деле у него есть более содержательные термины для обозначения ее местонахождения – «Информационная диаспора» или «Мемосфера». Телесная составляющая сознания – процессы мозга – имеет пространственно-временную локализацию, содержательная когнитивная составляющая сознания пребывает вне пространства и вне времени. Не имея физических признаков, она, тем не менее, тоже представляет собой процесс – операцию с информационными единицами, меме. Процесс этот отнюдь не является хаотичным. При том что сферу воображаемого или виртуального отличает неопределенность (здесь не действует принцип двужначности, т. е. либо факт есть, либо его нет), она не является иррациональной: ей присуща истинностно-сохраняющая функция, в ней возможны интерпретация и экстраполяция с использованием законов логики, здесь существует своя иерархия объектов.

Судя по его работам, Деннет внимательно читал Платона. Если не обращать внимания на разницу в жаргоне, можно обнаружить признаки родства между идеальным «царством форм» и «информационной диаспорой» Деннета или, как он ее еще называет, «мемосферой». Напрашивается также аналогия с позициями других платоников, выносивших идеальное содержание сознания на особый уровень бытия, например, с Дж. Сантаяной и К. Поппером. (К слову, Деннет обрушился с резкой критикой на метафизику «трех миров» Поппера. Однако предметом неприятия оказался не столько мир 3, сколько мир 2, т. е. мир ментальных психических состояний, выполняющий посредническую роль между миром 1 и миром 3.) Специфика «информационной диаспоры» Деннета состоит в том, что ей категорически отказано в статусе «реальности». Реальность одна – физическая – и умножать реальности не стоит.

Деннет и критика

В начале нашего очерка мы оговорили, что его задача не выходит за рамки историко-философской экспликации взглядов Деннета на сознание и самость. Поскольку описание взглядов философа выглядит неполным без информации о реакции на них современников, мы приведем некоторые высказанные в его адрес оценки.

Начнем с позитивных оценок. У всех знакомых с творчеством Деннета удивление и восхищение вызывают его информированность во всех областях, связанных с исследованием интеллекта, его

знание, подчас профессиональное, последних достижений в области когнитивных наук, наук об искусственном интеллекте, биологии и др. («Чистые» философы признаются, что им трудно спорить с Деннетом, когда он ссылается на результаты экспериментов, о которых могут судить только профессионалы.) Комментаторы отмечают оригинальность его стиля, сочетающего инженерный подход с богатым философским воображением, его умение вовлекать читателя в разгадывание загадок.

Практически все пишут о смелости его проекта – представить непротиворечивую материалистическую концепцию сознания, учитывающую новейшие открытия науки. Приведем мнение профессора Оксфордского университета Джона Фостера, убежденного дуалиста. Хотя Деннету не удалось положить Декарта на лопатки, говорит он, «в действительности может случиться так, что деннетовская догматическая расправа с дуализмом, обрамленная его красочной экспозицией функционалистской альтернативы, окажется лучшим из всего того, что может сделать материалист»²⁸.

Не только дуалист Фостер, но и материалисты-монисты, да и сам Деннет, признают, что наибольшая трудность материалистического объяснения «всего человека» связана с объяснением феноменального, субъективного, самостно-личностного. Хотя в когнитивных науках накапливается все больший массив данных относительно того, что люди обманываются в интроспективных отчетах о своих ментальных состояниях, все же моя боль – это мое реальное чувство боли, а не просто физическая реакция организма и вербальный отчет о ней. Признание такой квалиа несуществующей чересчур контринтуитивно.

Очень часто Деннета упрекают за то, что он вырыл слишком глубокую пропасть между осознающим себя в речи человеком и лишенными языка живыми существами, включая человеческих младенцев, и одновременно смазал пропасть между человеком и машиной. Все это тоже представляется натяжкой. Машина, способная писать повести и играть в шахматы, оказывается в более родственном отношении с человеком, нежели человек с приматами. И все потому, что для Деннета оперирование знаково-инфор-

²⁸ Foster J. Dennett's Rejection of Dualism // Inquiry. 1993. Vol. 36. № 1. P. 30. Книга Фостера «Нематериальная самость: Защита картезианской дуалистической концепции сознания» представляет собой ответ на волну физикализма, см.: Foster J. The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind. L., 1991.

мационной системой – более важный фактор родства, нежели физиологическое сходство²⁹.

В связи с этим серьезные возражения критиков вызывает «семиотический материализм» Деннета. Аналогия между человеческими когнитивными процессами и информационными процессами компьютера, говорят они, основана на сходстве синтаксиса. Для семантики, т. е. для придания символам смысла, требуется самость или, если прибегнуть к компьютерному языку, пользователь, без чего цепочка символов сама по себе лишена смысла. Ведь всегда возникает вопрос о том, кто же означает символы, считывает их, понимает состоящие из символов программы. Один из наиболее часто используемых аргументов против деннетовского «семиотического материализма» – аргумент «китайской комнаты» Дж. Сёрля. Сёрль рассматривает воображаемую ситуацию, когда в комнате находится человек, получающий сообщения на китайском языке, которым он не владеет, но знаком с синтаксическими правилами трансформации иероглифов (т. е. с программой). Поступающую извне информацию он может трансформировать в соответствии с этими правилами, и у китайцев, находящихся вне комнаты, может создаться впечатление, что человек понимает содержание получаемой и отправляемой информации. На самом деле этот человек, как и компьютер, есть не что иное, как машина синтаксической трансформации: он не обладает ни интеллектом, ни семантическим пониманием³⁰.

Одним из пунктов деннетовского проекта, вызвавшим широкие дебаты, является толкование им *объективизма*. Что вообще значит объективно объяснить сознание? Согласно Деннету, это означает, что в объяснении ментального мы не должны прибегать к ментальному, субъективному, а только к несознательным и публичным процессам. Являясь панобъективистом, Деннет не видит смысла в сомнении относительно работающих в науке стандартных принципов рациональности, сколь бы релятивистским истолкованиям они не подвергались. Однако в последнее время такого рода сомнения все чаще высказываются философами, отнюдь не являющимися антиисциентистами или релятивистами, а скорее сомневающимися в непререкаемости физикалистской парадигмы в исследовании сознания.

²⁹ Dennett and His Critics: Demystifying Mind. Cambridge; Oxford, 1993.

³⁰ См.: Сёрль Д. Мозг, сознание и программы // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998.

Уместно в связи с этим вспомнить позицию К. Поппера. Как известно, Поппер знал физику и во многом ориентировался на эту науку. Но, обратившись к исследованию феномена сознания, он сделал весьма примечательный вывод: если физика не может объяснить сознание, тем хуже для физики. Пока физика не расширила свои горизонты, картезианский дуализм следует считать более адекватной позицией, нежели физикализм. Идея самоактивной самости у него связана с индетерминизмом и вписывается в концепцию «открытой Вселенной». Деннет же ориентирован на «закрытую Вселенную», связанную едиными каузальными связями. Томас Нагель, один из оппонентов Деннета, как и Поппер, убежден, что панобъективизм в его физикалистском или функционалистском варианте не в состоянии справиться с упрямым фактом существования такой реальности как «субъективная перспектива моего Я». В отношении к миру, к жизни, к самому себе существуют такие вещи, которые не могут быть объяснены с максимально объективной позиции просто потому, что сами они входят в это объяснение³¹. Дж. Сёрль, тоже рационалист, считает, что полувекровая атака на сознание с физикалистских позиций с применением компьютерных аналогий или без них не смогла ликвидировать асимметрию между отчетом личности о своих внутренних состояниях «от первого лица» и способами, какими описывают эти состояния «с позиции третьего лица». Поскольку спецификой сознания является «субъективная онтология», нормальная объективная наука должна включить ее в себя. Несмотря на интересные факты, добытые в науках об искусственном интеллекте и нейрофизиологии, настоящего прорыва в понимании сознания, считает он, не произошло. Сущность сознания все еще окутана тайной³².

Скажем несколько слов об общей метафилософской оценке творчества Деннета. Исследователи в целом сходятся в выводе, что, используя для деконструкции главного персонажа европейской культуры (самости) компьютерную аналогию, Деннет в главном продолжил прагматическую и бихевиористскую линию Витгенштейна, Райла, Куайна, Гудмена на замену трансцендентного Я субъектом говорящим и прагматически действующим. Причастность Деннета к этой линии с удовлетворением отмечает Ричард Рорти. Когда Деннет говорит, почему наша теория сознания больше не должна строиться вокруг таких вещей, как трансцендентные

³¹ Nagel T. *The View from Nowhere*. N. Y.; Oxford, 1986. P. 7.

³² См.: Searle J. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA, 1992.

глубины Я, самость, квалиа и тому подобное, он сродни коперниканцам, заявившим, что следует перестать говорить о Земле как центре Вселенной, и современным постмодернистам, освобождающим наш язык от модернистских псевдореалий. Рорти считает, что, несмотря на субъективное неприятие европейского деконструктивизма, у Деннета есть веские основания протянуть руку дружбы Ж. Деррида.

Разумеется, на все эти замечания у Деннета есть свои контраргументы. Но мы выскажем здесь только одно внешнее наблюдение. Как нам представляется, заслуга Деннета, безотносительно к тому, кто в полемике о сознании ближе к истине и кто дальше от нее, состоит в том, что своей провокационной концепцией сознания с применением компьютерных аналогий он основательно подлил масла в огонь дебатов и стимулировал многих философов определиться в дилемме «монизм или дуализм». Литература последних двух десятилетий свидетельствует о том, что не только философы, но и ученые взяли за перо и ринулись искать новые идеи, аргументы, придумывать мысленные эксперименты в попытках найти ответ на извечный вопрос «что такое сознание?»³³.

³³ См. об этом, в частности, в настоящем издании очерки «Роджер Пенроуз: поиски локуса ментальности в квантовом микромире» и «Генри Стэп: квантовый интерактивный дуализм как альтернатива материализму».

Дэниел Деннет
о снятии оппозиции детерминизма
*и свободы воли**

Детерминизм, либертаризм, компатибилизм

Каким образом феномен свободы воли возможен в мире, который, согласно науке, каузально детерминирован? Этот вопрос всегда был и остается камнем преткновения, когда пытаются создать монистическую картину мира. Юм и многие философы до и после него считали эту дилемму неразрешимой. Одно из двух: либо мир представляет собой жесткий каузальный механизм, тогда свобода воли невозможна, либо он не является жестко детерминированным, и какая-то ниша для свободы воли есть, но тогда следует допустить наличие аномальных разрывов в каузальных цепях, непонятно как генерирующих свободу. Так возникли две оппозиционные традиции: детерминизм, включающий свободу воли в каузально закрытую Вселенную, и либертаризм, связывающий свободу воли либо с трансцендентальным источником, либо с метафизическим Я, либо с физическим индетерминизмом. Многим философам предложенные в этих традициях аргументы и интуитивно, и теоретически представлялись неубедительными, и они искали среднюю линию. Возникла еще одна традиция, доказывающая совместимость детерминизма и свободы воли. Ее называют «компатибилизмом». («Компатибиристами» были Гоббс, Лейбниц, Локк, Юм и другие философы.) Как и первые две, она имеет много вариантов. Свой особый – натуралистический – вариант компатибилизма предложил Деннет. Он строится на нетрадиционном понимании возможностей в мире детерминизма, на эволюционизме, включающем идею природно-культурной эволюции, а по большому счету находится в рамках социобиологической парадигмы. Основоположником либертаризма принято считать Декарта, разде-

* Впервые опубликовано: Философия сознания: Классика и современность: Вторые Грязновские чтения. М., 2007. С. 200–210.

лившего мир на *res cogitans* и *res extensa*. В картезианской традиции самость (душа, Я и др.) полагалась автономной сущностью, а ее неперменным атрибутом считалась самоактивность или свобода воли, выступающая основанием ментальной каузации и осознанного выбора. В ней же виделся смыслообразующий источник, из которого черпаются значения в изображении внутреннего и внешнего мира. Многим философам и ученым объяснение свободы воли вне общей законосообразности мира казалось неудовлетворительным. В 1814 г. физик и математик Пьер-Симон Лаплас, базируясь на теории вероятностей, предложил простой вариант детерминизма – в виде неизбежности, однонаправленного движения, реализации одной возможности. В случае совершенного знания перед «всезнающим умом» не осталось бы ничего неопределенного и он смог бы надежно предсказывать будущее, в том числе акты человеческого поведения. Сегодня этот вариант называют «лапласовским демоном». Такой образ детерминизма критиковали, но он оказался живучим. По вполне понятным причинам: все успехи науки достигнуты благодаря тому, что она строилась на принципе детерминизма.

Предположение, что все на свете охватывается неким невидимым фатумом, еще современникам Лапласа казалось нереалистичным, ведь если ему следовать, то получается, что мое решение поднять или опустить руку полностью детерминировано событиями отдаленного прошлого, вплоть до первоначального хаоса. Такое видение сопряжено с бесконечным регрессом, кладущим предел объяснению, и не оставляет места для свободы и ответственности морального агента. В сложившейся после Канта либертариистской традиции поиски лакуны для самости с ее свободой воли привели к вынесению ее в трансцендентные сферы, на которые не распространяются законы природы и общества. В результате поисков и понятие «детерминизм», и понятие «свободная воля» обросли толстыми слоями интерпретаций, в которых соединились несовместимые друг с другом смыслы.

Попытки более детально разобраться в смысле понятия «свобода воли» были предприняты в XX в., прежде всего в рамках лингвистического анализа, в котором сложилась традиция исследования референтов ментальных событий, значений, ментальной каузации и других проблем, относящихся к сознательным проявлениям человека. Последние пятнадцать лет в англоязычной философии наблюдается повышенный интерес к феномену человеческого воления и своего рода бум исследований связанной с ним

проблематики. Конечно, он является продолжением начавшегося ранее бума исследований проблемы сознания. Но он стимулирован и очень сильными внешними факторами, прежде всего давлением со стороны генетики, популяционной биологии, наук о мозге и других дисциплин, расширяющих диапазон механистического (детерминистического) объяснения человека за счет сужения пространства «моего Я».

Одна за другой выходят книги, в которых предлагаются разные, часто оппозиционные варианты объяснения феномена свободной воли¹. Оппозиции в толковании свободы воли во многом генерируются неясностью самого этого феномена (как, впрочем, и феномена сознания). Если обратиться к западным энциклопедиям и словарям, термин «свобода воли» в них, как правило, квалифицируется как расплывчатый и противоречивый. Такую оценку он заслужил, прежде всего, в силу трудности фиксации обозначаемого им референта и из-за многообразия приписываемых ему смыслов. То, что обозначается как «проблема свободы воли», на самом деле охватывает куст разнообразных вопросов. Является ли мое Я автономной онтологической реальностью, отличной от физической реальности? Обладает ли Я ментальной каузацией? Что вызывает мои спонтанные акты? Откуда у Я смыслотворческая способность? Есть ли у волений Я предел возможностей? Что обуславливает выбор? Как вырабатывается взвешенное решение? Присутствует ли всегда в свободном выборе моральная компонента и ответственность? Можно ли говорить о тождестве свободного воления и свободного действия? Причем эти разнообразные аспекты проблемы свободы воли предполагают использование разных аналитических инструментов.

Какие бы многообразные смыслы ни вкладывались в понятие «свободная воля», оно всегда сопрягается с детерминизмом. Глав-

¹ Назовем лишь некоторые книги по этой тематике, получившие широкий резонанс: Kane R. The Significance of Free Will. N. Y.; Oxford, 1996; The Oxford Handbook of Free Will / Ed. by R. Kane. Oxford, 2001; Wegner D. The Illusion of Conscious Will. Cambridge, MA, 2002; Blackmore S. The Meme Machine. Oxford, 1999; Pereboom D. Living without Free Will. Cambridge, 2001; The Volitional Brain: Towards the Neuroscience of Free Will / Ed. by B. Libet, A. Freeman, K. Sutherland. Thorverton, 1999; Skyrms B. Evolution of Social Contract. Cambridge; N. Y., 1996; Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment. Oxford, 1990; Wright R. The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology. N. Y., 1994; Slote M. Ethics without Free Will. 1990; White S. The Unity of the Self. Cambridge, MA, 1991.

ный вопрос формулируется так: «Являюсь ли я хозяином моих мыслей и действий, или мое Я – следствие работы не зависящих от меня внутренних и внешних детерминант?». Именно эта альтернатива является центральной в книге Дэниела Деннета «Свобода эволюционирует»². В нынешних условиях, говорит он, для философа важно найти грамотную и продуманную стратегию, которая объясняла бы реальность свободы Я и в то же время не вступала бы в конфликт с наукой. Реализация этого компатибилистского проекта сопряжена у него с решением двух теоретических задач: во-первых, не впадая в индетерминизм, доказать возможность свободы в мире детерминизма; и, во-вторых, показать, каким образом эволюция «вынашивала» свободу, как нужно ее понимать сегодня, что ей угрожает и что следует делать, чтобы ее сохранить.

Стрелы критики Деннета направлены сразу по двум направлениям: против жесткого варианта детерминизма и против радикального либертариизма, выводящего свободу из сферы действия детерминистических факторов. Он видит изъяны как в попытках спасти свободу воли с помощью «метафизики Я» и индетерминизма, так и в редукции ее к физическим, нейрофизиологическим, генетическим, социальным факторам. Не устраивают его и аргументы тех компатибилистов, которые механистически соединяют свободу воли и детерминизм по принципу «есть и то, и другое». Такое раздвоенное основание вряд ли можно принять за фундамент морали. У представлений о моральном образовании, об ответственности, вине и наказании фундамент должен быть целостным, а не двойственным.

В последнее время большой резонанс получили эксперименты, проведенные известным нейробиологом Бенджаминном Либетом и его коллегами по исследованию процессов мозга при принятии решения. В книге «Водящий мозг: на пути к нейронауке о свободной воле» (1999)³ основной вывод представлен следующим образом. Между активностью мозга, или потенциалом готовности (readiness potential), и «щелчком» (flick), свидетельствующим о сознательном принятии решения агентом, имеется временной интервал примерно от 300 до 500 миллисекунд. Прежде чем происходит акт решения (произвольно поднять руку, например), мозг предва-

² Dennett D. Freedom Evolves. N. Y., 2003. Далее при цитировании этой книги номера страниц приводятся в скобках в основном тексте.

³ The Volitional Brain: Towards the Neuroscience of Free Will. Thorverton, 1999.

рительно и бессознательно уже принял это решение, а затем подсказал его сознанию. Иначе говоря, инициация волевого решения принадлежит мозгу, а не когнитивной осознающей сфере сознания. Сознание только накладывает «вето» на воление до превращения его в действие.

Деннет высоко оценил техническую сторону этих экспериментов, но не согласился со сделанными на их основе выводами. Они не согласуются с его собственной когнитивистской (т. е. содержательной) трактовкой сознания. К тому же перенос источника волеия на предсознательный этап делает бессмысленной свободу. Получается, что в случае оценки поведения личности тяжесть моральной ответственности ложится не на ее осознанный (в мыслях) акт суждения, а на случайные связи нейронов мозга, или, можно сказать, на сидящего там «гомункулуса».

Некоторые ученые полагают, что нишу для свободы воли можно найти в индетерминистском толковании квантовой физики, точнее, в изначальном хаосе, в котором происходят квантовые случайности. Например, физик Роджер Пенроуз (в книгах «Новый ум императора», 1989; «Тени сознания», 1994) утверждает, что свобода воли зависит от чего-то случайного в мозге, например, от конфигурации квантовых частиц, влияющих на паттерны мозга. Идеи Пенроуза были подхвачены рядом философов, увидевших в них путь к обоснованию либертариизма, в частности Робертом Кейном. В нашумевшей книге «Значимость свободной воли»⁴ он прибег к более сложной стратегии, нежели Пенроуз. Он реабилитировал кантовский практический разум как сферу принятия свободных решений, но, следуя Пенроузу, подвел под него физическое основание – квантовую случайность и индетерминизм. Деннет считает такой путь тупиковым, поскольку он уводит от специфики феномена свободы воли: вывести из квантовых случайностей свободную волю и ответственное решение индивида можно только спекулятивно.

Общий вывод Деннета таков: и жесткий детерминизм, и радикальный либертариизм самопротиворечивы. Обе эти позиции, в конечном счете, зависят от доказательства существования в мире критических провалов случайности (*gaps of randomness*). Связав свободу со случайностью, либертариисты еще не получили ее объяснения. Если в случае апелляции к нейрофизиологии, а не к физике, они говорят, что свободный акт произошел потому, что какой-

⁴ Kane R. The Significance of Free Will. N. Y.; Oxford, 1996.

то нейрон пришел в возбуждение и случайно «вспыхнул», это не больше объясняет свободу, чем тогда, когда мое свободное решение рассматривается как результат приказа или повеления каузального возбуждения электрона. Как могут случайности в каузальной цепи быть тождественны свободе? Иначе говоря, в либертариизме свобода и случайность столь же несовместимы, как несовместимы свобода и детерминизм.

Когнитивные инструменты в исследовании свободы: «дарвиновская перспектива»

В книге «Свобода эволюционирует» Деннет предлагает несколько когнитивных инструментов, позволяющих мыслить о свободе, детерминизме, необходимости, возможности, причинности, случайности, не прибегая к оппозициям. Среди них концептуальные схемы возможных миров Дэвида Льюиса, мысленные эксперименты Уилларда Куайна с «демокритовской Вселенной» и Луиса Борхеса с «Вавилонской библиотекой», ведущие к общему выводу, что детерминизм не тождествен неотвратимости векторов, сложившихся в первоначальном хаосе, и полностью совместим с посылками, определяющими мышление о возможном. Не последнее место в этих инструментах играет его анализ игры детерминизма и случайности в естественном и искусственном интеллекте, применение компьютерных симуляций эволюционной игры жизни (в частности, модель «игры жизни» Джона Конвея). К числу инструментов, конечно, относится его испытанное методологическое (и эпистемологическое) средство – теория установок. Однако главное орудие у него – его вариант неodarвинизма и применение «дарвиновского мышления» ко всем человеческим делам. В нашей небольшой по объему работе мы остановимся только на последнем инструменте, имея в виду его новизну в давнем споре либертариистов и детерминистов.

Разговор о свободе Деннет предлагает начать с генезиса, с вопроса, что есть такого в дизайне природы, что привело к образованию у *homo sapiens* столь экстраординарных качеств как сознание, самость, свободная воля, моральность и ответственность? Для ответа на него нужно «обратиться ко времени, когда не было свободы, не было интеллектуальности, не было выбора, а были только протосвобода, протовыбор, протоинтеллектуальность» (р. 143),

а затем «взглянуть на историю процессов дизайна, которые проделали всю эту работу – эволюцию человеческого сознания и свободы» (р. 3). Поступь эволюции к свободе Деннет связывает, прежде всего, с ростом и совершенствованием информационных механизмов организмов и превращением их в проблемо-распознающие и проблемо-решающие существа. Они придали организмам огромную адаптивную силу. Только однажды и только в одном виде животных эволюция произвела принципиально новый информационный механизм, а именно язык и семиотические системы, что знаменовало собой переход к человеческой культуре с ее многообразными формами передачи информации и расширением сферы возможностей для свободы. «И сейчас, впервые за миллиарды лет ее истории... планета, наконец, взрастила собственную нервную систему – нас» (р. 4). Посмотрите, говорит Деннет, на любые информационные системы – язык, искусство, музыку, культуру, коды ДНК, – и вы не найдете ни одной, которая не эволюционировала бы, хотя скорость эволюции у них разная. Свободный выбор предполагает у агентов развитые системы информации, а разве у большинства людей сейчас не больше возможностей для выбора, нежели тысячи лет назад?

Как и все другие нынешние эволюционисты, Деннет является неodarвинистом, т. е. имеет свое толкование этой исследовательской программы⁵. Главную дарвиновскую идею эволюционизма Деннет предлагает рассматривать как общую абстрактную характеристику развития, как паттерн или алгоритм. Это означает, что данная характеристика не ограничивается биологическими феноменами, носит универсальный характер и распространяется на общество и культуру. То же самое относится и к движущему фактору эволюции, естественному отбору. Это тоже паттерн или алгоритм, иначе говоря, понимание перспективы эволюции с помощью абстрактных моделей.

Несмотря на множество интерпретаций учения Дарвина, многие его идеи, считает Деннет, не получили должного развития и не были задействованы современные когнитивные инструменты, позволяющие увидеть тонкую и сложную игру свободы и детерминизма в эволюционных процессах. В первую очередь имеется в виду гипотеза о действии эволюционного алгоритма «поиск и

⁵ Примечательно, что, не будучи биологом, Деннет написал книгу о теории эволюции (*Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*. N. Y.; L., 1995), которая стала бестселлером.

развитие» (Research and Development, или R&D). «Поиск и развитие», полагает он, это всеобщий регулятивный механизм, работающий на всем пути эволюции от простейших организмов до сознания человека и его творений, в том числе интеллектуальных и технических.

Дарвин говорил о затратности и расточительности производимых эволюцией продуктов. Это означает, говорит Деннет, что производится много излишеств, далеко не всегда имеющих адаптивный смысл. Скорее их следует рассматривать как поле возможностей. Это дает основание предположить, что у Матери Природы имеется «свободное пространство» (elbow room) для поисковых движений в разных направлениях, своего рода ниша для «выбора» разнообразных поведенческих маневров игры жизни⁶.

Тезис о том, что дизайн эволюции предполагает «свободное пространство», связан у Деннета с другой важной идеей, идеей о наличии в нем возможностей для уклонения от неизбежности (avoidance of inevitability). Важнейшие поисковые шаги – избежание вреда, выбор из разных возможностей, использование случайностей и счастливых шансов – отклоняют детерминистические траектории и формируют у организмов избегающее фатализма поведение. «При том что в мире жизни каждая траектория детерминирована, в некоторых детерминистических мирах возможно появление “уклонистов” (avoiders), организмов, стремящихся избежать вреда, а многим удается уйти от неизбежности» (р. 58). Воспроизведение генераций «уклонистов», считает он, свидетельствует о том, что действующий в эволюции принцип детерминизма не тождествен неизбежности. Хотя в эволюционном алгоритме R&D действуют причинно-следственные связи, их неверно толковать в виде неразрывной цепи. «В действительности детерминизм прекрасно совместим с понятием, что некоторые события беспричинны» (р. 84). Детерминистская Вселенная не исключает наличия траекторий возможностей, когда события оказываются без причин.

У процессов R&D нет столбовой дороги, их поиск всегда многовекторный. Векторы не направлены к какой-либо определенной цели, поэтому для их объяснения нет нужды прибегать к телеологии и приписывать эволюции целенаправленный характер. У природы, говорит он, нет ни «мышления», ни сознательных интенций. «Эволюция – это слепой часовщик, и нам никогда не следует об этом забывать» (р. 53). Мать Природа обладает очень хорошей па-

⁶ Термин «elbow room» Деннет заимствовал у А. Н. Уайтхеда.

мью о прошлом, однако у нее нет свойства предвидения или предусмотрительности. Многие ученые недоумевают, как процесс без предвидения смог изобрести человека, способного предвидеть и планировать будущее? Деннет не видит в этом ничего парадоксального. «Процесс естественного отбора медленно и без предвидения изобретает процессы или феномены, ускоряющие сам эволюционный процесс... пока ускорение, в конце концов, не достигает точки, где исследования в границах времени индивидуальных организмов в состоянии воздействовать на лежащий в основании медленный процесс генетической эволюции, а в некоторых обстоятельствах даже узурпировать его» (р. 53). С возникновением существ, обладающих предвидением, начался процесс их обратного влияния на ход эволюции. Культура с ее искусственными «протезами» и техникой вторгается в биологическую среду, а она, реагируя на вторжение, в свою очередь оказывает воздействие и на нас, и на «протезы» культуры.

Не имея цели и интенциональности и не обладая качеством предвидения, процесс R&D не является хаотичным. В книге «Пространство для свободы» Деннет говорил, что, исходя из установки дизайнера, можно предположить наличие у Матери Природы некоей протоинтенциональности. В книге «Свобода эволюционирует» на первый план выдвинуто понятие «свободно-плавающие резоны» (*free-floating rationales*). «Движения и контрдвижения в эволюционном R&D имеют “свободно-плавающие резоны”, даже если ничто и никто не осознает их... И миллиарды лет назад они предшествовали нашим артикулированным, рассудочным резонам. Фундаментальный принцип резонов – избегай вреда, и он один и тот же в обоих царствах: когда у вас нет какой-либо информации о том, что грядет, вы не сможете воспользоваться свободным выбором» (р. 154–155). У человека «свободно-плавающие резоны» и проблемно-решающие тенденции эволюции трансформировались в использование интеллектуальных инструментов – гипотез, долгосрочных стратегий, применение интенциональной установки по отношению к себе и другим поведенческим системам. К их числу относятся и всевозможные технические орудия цивилизации, включая компьютеры, дающие возможность проще и быстрее проигрывать разные сценарии будущего и расширяющие диапазон свободного выбора.

Конкуренция и выбор в «пространстве мозга»

«Свободное пространство» для выбора возможностей, избыточность, репликация, уклонение от неизбежности, многовекторность, конкуренция, естественный отбор действуют везде, в том числе в работе мозга по производству сознания. Можно сказать, что под их влиянием происходил процесс «самодизайна» и «самосовершенствования» мозга, целью которого является адаптация к среде, служащая репродуктивности и выживаемости человеческого вида.

По мере развития наук о мозге стало известно, что геном человека является достаточно большим, но все же слишком малым, чтобы зафиксировать все образующиеся между нейронами связи. Гены специфицируют процессы, ведущие к огромному популяционному росту связей нейронов – мозг производит их во много раз больше, чем использует. Свои исследовательские щупальца нейроны простирают наугад и случайно (как псевдослучайности), и многим из них удается связаться с другими нейронами способами, обеспечивающими их выживаемость в конкуренции с другими связями.

Деннет говорит, что мозг часто изображают «машиной реакции», но его правильнее рисовать в виде «машины выбора информации-победителя». Относительно малые, часто незаметные причины «на входе» могут производить относительно большие эффекты «на выходе», модулируя активность, количественно превосходящую изначально полученную энергию. Поскольку человек наблюдает только «выход», у него создается иллюзия, что акт решения или выбора получен под влиянием спонтанного воления его Я. На самом деле, обращаясь к опыту прошлого и «ощупывая» изменения окружающей среды, мозг одновременно ревизует имеющееся у него «знание» и делает выбор в пользу «победившей» информации.

Конечно, проследить все задействованные в мозге процессы невозможно. Проведенные в последние годы эксперименты свидетельствуют о том, что у нас нет возможности знать (не говоря уже о возможности проследить) цепочку огромного количества механических влияний, оказываемых на наше поведение, поскольку наше Я обитает в машине экстраординарной сложности. Деннет ссылается на эксперименты, проведенные известным психологом Дэниелом Вегнером и обобщенные им в книге «Иллюзия сознательной свободной воли». «Опыт воли, – пишет Вегнер, – есть способ, каким наше сознание рисует его операции для нас, а не его действительные операции». Очень часто воления и действия безотчетны и вообще не проходят через со-

знание. В обитающем в мозге Я правильное видеть «пресс-секретаря, нежели президента или босса»⁷.

Какие бы удивительные вещи ни сообщали науки о мозге, говорит Деннет, они недостаточны для создания картины «верхнего этажа», сознания. Сознание, говорит Деннет, это не анатомия и не нейрофизиология мозга. Это – функциональный процесс оперирования когнитивной информацией. Он был запущен языком и семиотическими средствами и оформлялся в ходе культурной и социальной инженерии. Поэтому наиболее адекватной методологией его исследования является функционализм. Функционализм имеет множество версий. Деннет защищает когнитивистский его вариант: сознание представляет собой не особое, дополнительное свойство материи (что вело бы к дуализму свойств), а функциональные отношения логических (когнитивных, содержательных) состояний. Функциональные сети, в которых происходит перегонка «логических состояний», и есть сознание.

В книге «Сознание объясненное»⁸ для описания работы мозга по производству содержания сознания Деннет предложил «модель множественных набросков». Согласно ей сознание функционирует в виде виртуальной машины параллельных и перекрещивающихся процессов выбора, ревизии и интерпретации получаемой информации. Временами она иницирует речь, временами «тексты» переходят в долговременную память или забываются.

В книге «Свобода эволюционирует» он подчеркивает, что, в отличие от мозга, программа которого относительно стабильна, сознание может в мгновение ока трансформировать себя в какую-то другую виртуальную машину, реплицируя другие проекты и правила. «Мы являемся трансформерами. Именно это отличает сознание в сопоставлении с простым мозгом: это контрольная система хамелеонообразного преобразователя, виртуальная машина для создания большего количества виртуальных машин» (р. 251). Ее локомотивом является природно-культурная эволюция.

Разумеется, Деннет понимает, что о многом в связях «верхнего» и «нижнего» этажей можно только гадать. Гипотеза Деннета такова: функциональный или виртуальный уровень сознания, скорее всего, конституирован в микродеталях анатомии мозга генно-

⁷ Цит. по: *Dennett D. Freedom Evolves*. P. 244.

⁸ *Dennett D. Consciousness Explained*. Boston, 1991. Более подробно «модель множественных набросков» мы анализировали в нашей книге «Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета» (М., 2004).

культурной эволюцией. Науке не известен характер этой конституции, и, возможно, она не обнаружит его и в будущем, но все имеющиеся исследования указывают на то, что он создан практикой задавания вопросов и приведением оснований. «Самое трудное здесь, – говорит Деннет, – увидеть, каким образом инсталлированный в человеческий мозг язык вносит в него новую когнитивную архитектуру, создающую и новый вид сознания, и моральность» (р. 259). Именно в этом направлении нужно вести поиски.

Генно-культурная эволюция и самообеспечение себя свободой

Открещиваясь от прямолинейного генетического детерминизма и редукционизма, Деннет не устает повторять основной тезис коэволюции: механизм действия R&D не ограничен генетическим материалом и закономерностями биологической материи; он не прекращает работать и в культуре, несмотря на ее особенности и закономерности, которые не передаются по наследству через ДНК. Эволюция языка и информационных средств культуры, расширяя сферу распознавания и использования возможностей, напрямую не была связана с эволюцией генов. В природе языка вообще мало что можно уяснить на основе генетического детерминизма.

Несмотря на преимущества культуры в трансмиссии информации, они не находятся в отрыве от информационных процессов природы. Один из центральных тезисов Деннета звучит следующим образом: «Мать Природа не является “геноцентристской”». Иначе говоря, процесс естественного отбора не способствует трансмиссии информации через гены, когда такая же информация может быть получена столь же надежно и более дешево с помощью некоторых других существующих в мире регулярностей» (р. 171), физических, а в дальнейшем, с появлением языка, социальных. Естественному отбору не всегда выгодна передача информации через гены, – затратная и по времени, и по материалу, – когда она быстрее и с меньшими усилиями может быть передана с помощью изобретенных культурой инструментов. В этом случае репликация приобретает другую форму, форму имитации через традиции и другие информационные приспособления. С появлением сложных символических и технических средств имитации механизм R&D становится чрезвычайно расточительным и избыточным, зато дорога эволюции для прогонки информации превращается «в широкую трассу».

Основной вывод Деннета состоит в том, что человеческое воле-ние, имея природные диспозиции и выполняя адаптивную функцию в эволюции, творится на перекрестках природно-культурной эволюции. Поэтому для объяснения морально-релевантной свободы недостаточно одной биологической адаптации. Животным тоже свойственна какая-то степень волевых действий и свободы: птица летает, где ей хочется, у собаки есть те или иные предпочтения. Однако их действия находятся под контролем жестких паттернов нервной системы. К протосвободе животных у человека добавился еще один уровень, позволивший принимать на себя бремя осознанного выбора и ответственности. Он создан социолингвистической коммуникацией, обучением, социальной инженерией и саморефлексией.

В отличие от Вегнера, назвавшего свободу воли «иллюзией», Деннет считает возможным говорить о ее реальности. Свобода в морально-релевантном смысле (как и сознание) нуждается в социокультурном пространстве. Для доказательства реальности свободы воли Деннет прибегает к его главному эпистемологическому инструменту – интенциональной установке. «Человеческая свобода столь же реальна, как реальны язык, музыка и деньги, поэтому она может объективно и бессмысленно исследоваться с научной точки зрения. Но, точно так же, как язык, музыка, деньги и другие порождения общества, ее настойчивое присутствие испытывает влияние того, что составляет наше верование о ней» (р. 305). И, конечно, нашей работы по созданию условий ее процветания.

В свете интенциональной установки традиционный вопрос «Как возможна свобода воли?» Деннет предлагает сформулировать по-другому: «Как мы самообеспечиваем себя свободой?». Качества моральности и ответственности индивидов зависят от того, в какой мере они информированы относительно существующих возможностей, насколько вовлечены в практику взаимного убеждения, в какой мере их обучили ценить нормы сообщества и манеру относиться к себе и другим как свободным и моральным личностям, насколько им помогли обрести чувство самостоятельности и ответственности. Примечательно следующее. Деннет не вкладывает в понятие «свобода» какой-то конкретный содержательный смысл: он приписывает ему состояние постоянной текучести и лабильности. Оценка той или иной системы как свободной зависит только от наших прагматических целей и умения предлагать объяснения с минимальной интенциональностью.

В заключение нашего историко-философского анализа книги Деннета «Свобода эволюционирует» мы хотели бы сказать два

слова о ее позитивах и негативах. К позитиву мы относим, прежде всего, его смелое обращение к проблемам, находящимся на «стыках» разнородного, ясного ответа на которые нет ни у ученых, ни у философов: сознание и тело, мозг и язык, свобода и детерминизм, природа и культура, социальное и биологическое, моральное и интенциональное и др. Если использовать старый марксистский термин, можно сказать, что его внимание направлено к «диалектике» переходов и переливов оппозиций. И он не боится выдвигать смелые гипотезы. Естественно, что для работы с разнородным материалом в качестве оптимального теоретического каркаса он выбрал социобиологическую парадигму. Что касается изъянов, то их правильнее, наверное, назвать «объективными трудностями», поскольку все они так или иначе связаны с великими «пазлами». При всей привлекательности предложенного Деннетом проекта объяснения свободы как «свободы эволюционирующей», его убедительность, в конечном счете, зависит от объяснения двух великих «транзиций» эволюции: произошедшей в физическом хаосе транзиции, когда заработала «машина Дарвина», и транзиции в биологической материи, когда возник язык и другие семиотические системы, запустившие «машину сознания». Тайна этих двух транзиций не разгадана. И вообще, ссылки на великие «транзиции», как, впрочем, и ссылки других авторов на «эмердженцию», мало что объясняют.

И последнее замечание. После выхода в свет книги «Сознание объясненное» (1991) некоторые критики обвинили Деннета в том, что под флагом сциентизма он «деперсонализировал» сознание, лишил человека того, что считается уникальным – феноменальности, самоактивности, самости и личностного. Конечно, в этой книге встречаются эпатажные фразы, которые при желании можно было так истолковать. Но анализ книги «Свобода эволюционирует» показывает, скорее, что дело со сциентизмом Деннета обстоит сложнее. Идеологическая интенция его компатибилизма состоит, скорее, в спасении самости и морали человека перед лицом ширящегося наступления науки с ее механистическим и детерминистическим стилем объяснения. Он хочет доказать, что успехи квантовой физики, наук о мозге, компьютерных наук, генетической биологии подрывают почву у картезианского (либертариистского) образа самости, но не у коэволюционного. По той веской причине, что «лакуна» самости находится не в «темных коридорах мозга» и не в квантовых событиях, а в пограничных областях, на «стыках» природы и культуры, в переплетении биологических, языковых и социокультурных факторов.

О книге Джона Сёрля «Открывая сознание заново»^{*}

(Сёрл Дж. Открывая сознание заново / Пер. с англ.
А. Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002. 240 с.)

Появление на нашем книжном рынке книги профессора Университета Беркли (США) Джона Сёрля «Открывая сознание заново»¹ в переводе на русский язык можно только приветствовать. Читатель получил возможность познакомиться с взглядами выдающегося современного философа и специалиста в области когнитивной психологии, которые активно обсуждаются в мировом философском сообществе. Насыщенная большим фактическим материалом, остро полемичная, книга вводит в гущу современных споров по проблеме сознания и позволяет судить о расстановке сил, сложившейся в англоязычной философии в результате полувековой дискуссии.

Каков смысл названия книги «Открывая сознание заново»? Означает ли оно, что сознание было «открыто», а затем «закрыто»? А если оно было «закрыто», то когда и кем? В предисловии Сёрль говорит, что первоначально он хотел дать книге заглавие «Что не так с философией сознания», но в конечном счете это название осталось за первой главой (хотя фактически этот вопрос обсуждается во всех главах). «Не так» с философией сознания, по его мнению, заключается в том, что она пошла в направлении, где сознание в его «полнокровном» смысле увязло в софистичных спорах и пропало из виду. Начиная с бихевиоризма Б. Скиннера философы ищут объяснение феномена сознания исключительно объективистскими методами, обходясь без «внутреннего», ментального и субъективного; они предложили множество вариантов объяснения (таких как теория тождества, методологический и логический бихевиоризм, элиминативный материализм, различные формы функционализма и др.), которые в итоге оказались версиями материализма и физикализма. Сёрль с сожалением констатирует, что в англоязычной философии материализм, в частности,

^{*} Впервые опубли.: Вопросы философии. 2003. № 3. С. 186–191.

¹ Searle J. The Rediscovery of the Mind. Cambridge, MA, 1992.

радикальный физикалистский функционализм с его идеей, что сознание – это своего рода компьютерная программа, приобрел характер ортодоксии, незаслуженно узурпировав флаг научного истеблишмента. Словом, сегодня создалась ситуация, когда сознание нужно «перепроверить».

Что же предлагает Сёрль, чтобы изменить ситуацию? Нужно реабилитировать ментальное и субъективное, без чего сознание не может быть сознанием. Заниматься логическим определением сознания он считает делом безнадежным: сознание не поддается определению в терминах общего и отдельного или необходимых и достаточных условий. Начать нужно с того, чтобы посмотреть на него глазами здравого смысла и вспомнить «ряд простых и очевидных истин». А именно о том, что «нам всем присущи внутренние, субъективные ментальные состояния, подобные убеждениям и желаниям, намерениям и восприятиям. Как сознание, так и интенциональность являются биологическими процессами, причинно обусловленными нервными процессами нижнего уровня в мозге, и ни то ни другое не сводится к чему-либо еще» (с. 21). Все это, подчеркивает Сёрль, «сущностные» признаки сознания, которые нельзя заменить никакими иными (поведенческими, компьютерными или нейрофизиологическими) аналогами. Сокровенную свою цель он определил так: «Я хочу забить последний гвоздь в гроб теории, согласно которой сознание является компьютерной программой» (с. 20).

Сёрль – не сторонний наблюдатель аналитической философии сознания, он знает ее изнутри. На протяжении многих лет он систематически исследовал проблему сознания, осмысляя роль языка, результаты психологии и когнитивных наук, возможности искусственного интеллекта, факты нейробиологии и других дисциплин². Эти исследования нашли отражение в его книгах «Речевые акты», «Выражение и значение», «Сознания, мозги и наука», «Конструкция социальной реальности», «Тайна сознания». К его мнению прислушиваются не только философы, но и ученые. В рецензируемой работе Сёрль обратился к центральным для всего его творчества темам: это проблема отношения тела и сознания, про-

² Назовем некоторые книги Сёрля (J. Searle): *Speech Acts: An Essay in the Psychology of Language*. L., 1969; *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge, 1979; *Minds, Brains and Science*. Cambridge, 1984; *The Construction of Social Reality*. N. Y., 1995; *The Mystery of Consciousness*. L., 1998.

исхождение и структура сознания, эмерджентизм, интенциональность, бессознательное, знание, самосознание, естественный и искусственный интеллект, природа, каузальность, редукция, научная объективность и др.

Все конструктивные идеи представлены им в процессе опровержения бытующих концепций. Вторая глава «Новейшая история материализма. Одна и та же ошибка снова и снова» начинается с того, что ставится диагноз языковому пороку современных версий материализма: борясь против дуализма, они сначала бессознательно принимают телесное и духовное за разные вещи, а затем ищут способы соединения этих картезианских категорий. «Я убежден... что сам словарь и сопутствующие ему категории являются источниками глубочайших философских затруднений... лучше вообще отказаться от подобного словаря» (с. 69). Стартовая позиция должна быть совершенно иной: изначально следует полагать *единство* сознания и тела; и с самого начала принять положение, что сознание может ассоциироваться с физическими, не интенциональными состояниями мозга в силу того, что то и другое существуют как *одно целое*. Одновременно надо признать действие принципа каузальности: ментальные феномены являются свойствами мозга и нервной системы, а происходящие в мозге процессы причинами ментальных феноменов.

Хотя уходящее в глубину XVII ст. разделение сознания и тела было для своего времени эвристической стратегией в формировании объективистских методов наук, сегодня, считает Сёрль, эта разделительная стратегия стала ложной. Перейдя в философию, она вылилась в стремление достичь объективности любой ценой, включая редукцию. Стержневой установкой англоязычной философии сознания за последние пятьдесят лет является ориентация на методы и приемы, работающие в естественных науках. Фальстарт дал Скиннер, заразивший англоязычную философию сознания семейной болезнью – бихевиоризмом, которая была усугублена «логическим бихевиоризмом» Витгенштейна и Райла. Все последующие новации – теория тождества, элиминативный материализм, функционализм «черного ящика», «компьютерный материализм» и др. – продолжили эту линию. Сознание переносится в поведенческую сферу и исследуется как физическое, психологическое, лингвистическое, нейрофизиологическое, логическое, социальное, компьютерное поведение; главным требованием становится его описание «с позиции третьего лица». В большом разбросе нынешних теорий Сёрль не видит ни одной, с которой можно было бы солидаризироваться. В число критикуемых им мыслите-

лей попадают Дж. Сمارт и Д. Армстронг, Н. Хомский и Х. Патнэм, Дж. Фодор и Дж. Ким, П. Фейерабенд и Р. Рорти, Д. Деннет и П. Черчленд и мн. др. Он дистанцируется даже от Т. Нагеля, защищающего субъективность от панобъективистов.

Больше всего нареканий у Сёрля вызывают функционализм и «компьютерный материализм», а вместе с ними «когнитивизм». (Термином «когнитивизм» Сёрль обозначает исследования интеллектуальной деятельности в когнитивных науках и философии с применением компьютерных аналогий.) Разбору этих позиций посвящена значительная часть книги и специальные главы «Ослабляя хватку: Силиконовые мозги, сознательные роботы и другие сознания» и «Критика когнитивного разума». Будучи сам практикующим ученым-когнитивистом, Сёрль весьма критично относится к оптимистическим стратегиям, сложившимся под влиянием феномена искусственного интеллекта (ИИ; AI, artificial intellect).

Появление компьютеров, а вместе с ними и возможности сравнивать естественный и искусственный интеллект, Сёрль оценивает как серьезный прорыв в двухтысячелетней истории материализма. На вопрос, можно ли симулировать работу мозга на компьютере, он отвечает положительно. Симуляция мозга столь же возможна, как возможна симуляция на компьютере поведения нью-йоркской биржи. (Это позиция «слабого ИИ».) Однако многие философы не ограничиваются «слабой» версией. Видя возрастающую мощь компьютеров, они впали в соблазн применить сильную аналогию, т. е. рассматривать *само сознание как компьютерную программу* (это позиция «сильного ИИ»). Им кажется, что сильная аналогия дает принципиально новый ключ к решению проблемы отношения сознания и тела: позволяет утверждать, что сознание так же относится к мозгу, как «программы» (software) к «железу» (hardware) компьютера. А поскольку компьютерные программы могут быть реализованы в разных материальных носителях, они посчитали, что открылась потрясающая возможность рассматривать мозг как своего рода органический *hardware* – одно из воплощений из неопределенно большого количества воплощений, которые могут быть у сознания. Иначе говоря, создалась парадоксальная ситуация, когда мозг как носитель сознания потерял свою исключительность. «Искусственный интеллект и функционализм объединились, и одним из самых потрясающих аспектов этого союза оказалось то, что можно быть последовательным материалистом в отношении сознания и по-прежнему, вместе с Декартом, полагать, будто мозг не так уж важен для сознания» (с. 60).

В 1980 г. Сёрль опубликовал статью «Мозг, сознание и программы»³, в которой он попытался охладить чрезмерный энтузиазм сторонников «сильного ИИ», представив контраргумент, получивший широкую известность как «аргумент китайской комнаты». Суть его в следующем. Многие сторонники сильного ИИ выдвигают такой тезис: если создать программы, насыщенные максимальной информацией, машина смоделирует человеческое сознание, в том числе способность к пониманию смысла рассказов и осмысленным ответам на относящиеся к ним вопросы. Сёрль категорически не согласился с этим тезисом; силиконовые мозги роботов не могут обладать сознанием и пониманием. Компьютерная программа представляет собой только связку символов, организованную по определенным синтаксическим правилам. Сами по себе эти символы лишены семантических значений; для семантического наполнения требуется наличие «означивателя» – субъекта, наблюдателя, пользователя программ, – придающего им смысл. В данной работе Сёрль повторил эти доводы, добавив к ним ряд новых. Не только семантика, но и синтаксис задаются наблюдателем. Заявление сторонников «сильного ИИ», что «мозг является цифровым компьютером», ложно. Ничто на свете не является внутренне вычислительным, ни физические вещи, ни мозг: вычисления осуществляют только наделенные интенциональностью сознательные агенты. «Без гомункула... у нас даже нет синтаксиса, с которым мы могли бы работать» (с. 198). Когнитивизм не в состоянии представить *каузальные основания для познания*, ибо без гомункула у компьютера, так же как и у мозга, есть только схемы, а схемы не оказывают никаких каузальных воздействий. «Что касается внутренне присущих мозгу операций, то он не осуществляет никакой переработки информации. Он (мозг. – Н. Ю.) является особым биологическим органом, и особые нейрофизиологические процессы в нем вызывают особые формы интенциональности» (с. 208).

Итак, по Сёрлю, сознание в его знакомом каждому человеку виде исчезло в современном материализме и возникла необходимость его «переоткрытия». Каким образом это сделать? Вернуться к картезианскому дуализму, эпифеноменализму, «дуализму свойств»? Эти позиции его не устраивают; они давно и на веских основаниях дискредитированы. К характерной для гуссерлианства феноменологической процедуре описания «чистых структур со-

³ В русском переводе: Сёрль Д. Мозг, сознание и программы // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998.

знания» он относится с большим скепсисом. Не входит в его намерения и возвращение к феноменализму эмпиризма с его интроспекцией и «достоверно данными опыта»; против него накопилось слишком много опровергающих аргументов.

Выход он видит в «биологическом натурализме». Известно, что натурализм – еще более сильный «семейный» признак американской философии, нежели бихевиоризм. В чем же состоит специфика сёрлевского натурализма применительно к сознанию? В то время как для бихевиористски ориентированного материализма характерно выведение сознания в лингвистическую и поведенческую, т. е. прежде всего социальные, сферы, Сёрль предлагает рассматривать его прежде всего как естественный феномен, эмерджентное качество эволюционирующей биологической материи, естественное свойство, подобно тому как текучесть является свойством воды, а пищеварение свойством живых организмов. У нас в черепной коробке происходят нейрофизиологические процессы, сознание, и ничего иного: нет ни «следования правилам», ни сходных с ИИ информационных процессов (Д. Деннет), никакого языка мысли (Дж. Фодор) и никакой универсальной грамматики (Н. Хомский).

У проблемы мозг/сознание на самом деле, полагает Сёрль, простое решение. Состояния сознания причинно обусловлены нижними уровнями нейробиологических процессов в мозге и представляют собой признаки высшего уровня деятельности мозга. Ключевые слова для этого – причины и признаки. Нейронная архитектура мозга является причиной бесконечного разнообразия нашей сознательной жизни. Главные функциональные элементы – нейроны и синапсы. Возможно, говорит он, что эта эмпирическая гипотеза только приближительна. Сознание есть просто состояние осознанности, осознания чего-то, когда мы, например, пробуждаемся от сна. Т. Нагель в своей известной статье «Что такое быть летучей мышью»⁴ правильно утверждал, что признаком сознания является то, что наделенный сознанием человек в состоянии ответить на вопрос, что такое быть в определенном сознательном состоянии (читать лекцию аудитории, смотреть фильм и т. п.), в то время как камень не может ответить на вопрос, что такое быть камнем.

Несмотря на этимологию, сознание не следует смешивать с *знанием, вниманием или самосознанием*. Многие состояния сознания име-

⁴ Nagel T. What is it like to be a Bat // Philosophical Review. 1974. Vol. 83. См. в русском переводе: Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и душе. Самара, 2003.

ют мало общего или вообще не имеют ничего общего со знанием. Сознательные состояния безадресного беспокойства или нервозности, например, не имеют существенной связи со знанием. Некоторые думают, что «находиться в состоянии сознания» означает «обращать внимание на что-то». Однако многие сознательные процессы находятся на периферии сознания. Сознание не следует смешивать и с самосознанием – весьма сложной формой сознания, присущей только человеку. Чувство стыда предполагает, конечно, самосознание, но лицемерие объекта или восприятие звука не нуждаются в самосознании. Этого состояния осознанности нет у животных.

Главное отличие сознания от других биологических феноменов Сёрль видит в уникальном качестве, которое лучше всего обозначить старым термином «субъективность». Он заостряет внимание на том, что смысл, который он вкладывает в понятие «субъективность», является *онтологическим, а не эпистемологическим* (предвзятость или оппозиция объективности). Поскольку сознание каждого человека индивидуально и не может быть копией сознания другого человека, не может быть редуцировано к чему-то другому, следует признать, что *субъективный момент существует объективно*. Хотя это и противоречит принятой стандартной объективистской картине Вселенной, нужно принять тезис, что в мире содержится не только физическое, но и субъективное. Сёрль не видит в этом тезисе повторения картезианского дуализма, идеи, что в мозге помимо физического находится особое ментальное «вещество»: ментальное следует принимать за свойство функционирования физического и признавать между тем и другим каузальную связь. «Независимо от того, рассматриваем ли мы нередуцируемость с материалистической или дуалистической точки зрения, мы по-прежнему остаемся во Вселенной, содержащей нередуцируемо субъективный физический компонент как компонент физической реальности» (с. 125).

Сознание всегда приватно для личности, всегда дано «с позиции первого лица»; ее боль, мысли и чувства представлены ей совсем по-иному, нежели они воспринимаются другими «с позиции третьего лица». Витгенштейн, посеявший сомнение в приватности «внутреннего опыта», ввел философов в заблуждение. Сёрль предлагает отказаться от псевдообъективистских моделей и признать, что «онтология ментального является нередуцируемой онтологией от первого лица... реальный мир, то есть мир, описываемый физикой, химией и биологией, содержит незлиминируемый субъективный элемент» (с. 103). Онтология субъективности есть *онтология наблюдения*. В отличие от «компьютерных материалистов», устранивающих

и субъективность и наблюдателя из своих компьютерных моделей сознания, он считает, что «в целом идея наблюдения реальности как раз и есть идея (онтологически) субъективных представлений реальности. Онтология наблюдения – как противоположная его эпистемологии – есть именно онтология субъективности» (с. 106).

При когнитивистском подходе к сознанию и отождествлении сознательных процессов с вычислительными процессами машин субъективность и качественная окрашенность сознания становятся помехами и от них всеми силами стараются освободиться. Однако такая элиминация контринтуитивна: определенность сознательных состояний всегда предстает в виде «квалиа», т. е. в виде моих ощущений теплой погоды, хорошей музыки, вкусной еды и т. д. Другой отличительный признак субъективности – интенциональность. Борцам против интенционального реализма (Д. Деннету и другим), полагает Сёрль, не удалось перевести интенциональность из субъективной сферы в объективную. Интенциональность внутренне присуща сознанию, она составляет его «перспективность» и «аспектуальность», в то время как Вселенная лишена всего этого. «Сознание и интенциональность связаны существенным образом, так что мы понимаем понятие бессознательного интенционального состояния только в его терминах доступности сознанию» (с. 21). В то время как стремление ученых отрезать изучаемые явления от субъективных моментов, связанных с их восприятием и личностным отношением, оправданно, «там, где наиболее интересующие нас феномены сами являются субъективными восприятиями, нет никакой возможности отрезать что-либо» (с. 123). В науке изучаемые объекты определяются в терминах «реальности», а не в терминах «явления», а объяснительные модели строятся на основе редукции второго к первой. Сознание представляет собой исключение из этого образца: *«Там, где рассматривается явление, мы не можем провести различие между явлением и реальностью, поскольку само явление и есть реальность»* (с. 124).

Здесь возникает старый эпистемологический вопрос о способе удостоверения субъективности. Из истории известно, что многие защитники субъективности апеллировали к непосредственности и достоверности *интроспекции и интуиции*. У Сёрля аргумент другой: «Там, где это касается сознательной субъективности, не существует различия между наблюдением и наблюдаемой вещью, между восприятием и воспринимаемым объектом... Любая присущая мне интроспекция моего собственного сознательного состояния сама есть это сознательное состояние... стандартная модель наблю-

дения не работает по отношению к сознательной субъективности» (с. 105).

Сёрль, конечно, знает об эмпирических фактах, свидетельствующих о том, что субъекты часто обманываются в отношении своего внутреннего опыта. Однако он не соглашается с философами (Деннет, Рорти и др.), которые из невозможности найти в опыте фундамент для знания делают вывод, что мы обманываемся и в отношении реальности сознания. Р. Рорти, активно воюющий против представлений о сознании как о «внутреннем», применил к идее интроспективизма метафору «привилегированный доступ к своему сознанию». Данная метафора, считает Сёрль, не работает в отношении сознания, поскольку она предполагает существование пространства, в которое следует войти. В случае акта сознания никуда не нужно «входить», ибо «я не способен провести необходимые различия между тремя элементами, а именно самим собой, актом вхождения и пространством, в которое, по предположению, я должен войти» (с. 106).

Подытоживая, можно сказать, что главный вывод сёрлевского проекта «переоткрытия сознания» состоит в реабилитации сознания и обосновании онтологии субъективности. Но не только в этом. Не менее важной является его эпистемологическая заявка на пересмотр стандартного *понимания объективности*, создававшегося по матрицам естественных наук, для которых главными являются принципы каузальности, редукционизма и объяснения «с позиции третьего лица». Столкнувшись с сопротивляемостью феномена сознания, старая объективистская методология, убежден Сёрль, продемонстрировала свою ограниченность. Эту ситуацию можно воспринимать как ее кризис. Очевидный вывод состоит в том, что нужно «ослабить ее хватку» (с. 77), чтобы она не сбивала философов с истинного пути спекуляциями о «силиконовых мозгах» и «сознательных роботах». Либерализация должна осуществляться так, чтобы нормальная объективистская научная онтология смогла бы *включить в себя субъективную онтологию*. Простого пути здесь нет, однако это важно принять за ориентирующую цель.

Судя по содержанию книги, в планы Сёрля вовсе не входит намерение усугублять «мистику сознания» и присоединяться к лагерю пессимистов-агностиков. Он расходится с Т. Нагелем, который по причине сопротивляемости субъективности объяснению «с позиции третьего лица» делает вывод о вечной неразрешимости проблемы сознания и тела. Не разделяет он взглядов К. Макгинна, полагающего, что связь между сознанием и мозгом осуществляется

на скрытом уровне сознания, который в принципе недоступен ни интроспекции, ни познанию. Сёрль настроен более оптимистично. Априорно нельзя исключить возможность интеллектуальной революции, которая даст нам принципиально новую (в настоящее время ее трудно помыслить) концепцию редукции, в рамках которой сознание могло бы быть редуцировано и объяснено.

Обозначив свою позицию в философии сознания как «биологический натурализм», Сёрль в общем и целом поместил себя в лагерь сциентистов, выступающих против тех, кто подвергает сомнению принципы научной рациональности. (Он известен своей активной критикой релятивизма постмодернизма, открытой полемикой с Ж. Деррида и др.) Хотя оппоненты называют его «неодуалистом», с нашей точки зрения, его без большой натяжки можно причислить и к лагерю материалистов, с той оговоркой, что он уверен, что специфика сознания не может быть объяснена в рамках нынешних объективистских моделей.

В нашей рецензии мы коснулись только нескольких тем, обсуждаемых в книге Сёрля. Читатель найдет в ней много других интересных сюжетов, мыслей, аргументов и гипотез. Заслуживает внимания, например, «гипотеза фона» (the background), суть которой состоит в том, что интенциональные феномены вроде значений, объяснений, интерпретаций, верований, желаний и восприятий функционируют только в пределах фона способностей, которые сами не являются интенциональными (с. 166).

Как и следовало ожидать, книга Сёрля получила многочисленные отклики. Негативную рецензию опубликовал Д. Деннет, не менее критично оценил ее Р. Рорти⁵ и многие другие. Один из самых распространенных упреков состоит в том, что стратегия Сёрля в итоге возвращает нас к дуализму с его опасностью регресса, в то время как компьютерная стратегия содержит больше перспектив для новаций и неожиданных ходов. Критическая реакция на книгу объясняется, конечно, и восстанием Сёрля против «ортодоксии», но еще больше – острой конкуренцией в философии сознания. Следует иметь в виду, что вышедшая в 1992 г. книга Сёрля «Открывая сознание заново» оказалась одной из многих публикаций о сознании. В сравнительно короткий промежуток времени в англо-

⁵ *Dennett D. Review of John Searle The Rediscovery of the Mind // Journal of Philosophy. 1993. Vol. 60. № 4; Rorty R. Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence // Dennett and His Critics. Demystifying Mind. Cambridge, MA; Oxford, 1993.*

язычной литературе вышло много книг, авторы которых обсуждают затронутые Сёрлем темы (Р. Пенроуз, К. Макгинн, Д. Деннет, М. Локвуд, О. Фланаган, Д. Чэлмерс, Дж. Ким, Н. Блок и др.). Понятно, что конкуренция на книжном рынке является отражением конкуренции разных объяснительных моделей и накала споров вокруг извечной проблемы: монизм или дуализм. Безотносительно к тому, насколько предложенная Сёрлем стратегия оказалась в этой конкурентной борьбе успешной, он высказал много конструктивных идей, а самое главное заострил трудности, связанные с пониманием сознания и в целом с пониманием научного мировоззрения.

Оценивая публикацию книги Сёрля на русском языке как безусловно позитивное явление, нельзя не сказать о недостатках издания. Известно, что безвременная смерть Александра Феодосиевича Грязнова (1948–2001) тяжело отозвалась на работе по завершению книги. Недоделанную работу по сквозной проверке должны были взять на себя издательский редактор и корректор. Но эта работа выполнена плохо. В тексте масса опечаток, пропущенных слов и несогласований. Имя «Сёрль» пишется то через «е», то через «ё», von Neumann в наших энциклопедиях давно принято транскрибировать как фон Нейман, здесь же он фигурирует как фон Ньюмэн, имя Nagel транскрибировано как Нейгел, в то время как в вышедшей в этом же издательстве книге этого автора он фигурирует как Нагель. Особенно огорчает реклама на задней страничке суперобложки (рядом с портретом Сёрля), состоящая из незаконченной фразы: в ней говорится, что книга посвящена обсуждению «вечных вопросов ... на фоне последних достижений в области психологии, нейрофизиологии и искусственного...» (?).

Специалистам хорошо известны трудности перевода психологических текстов, ведь многим английским терминам поля «ментальности» нет аналога в русском языке. Знания А. Ф. Грязнова в области англоязычной философии и переводческий профессионализм позволили ему преодолеть множество трудностей. Однако закончить работу по сквозной проверке перевода он не успел. Думается, что во втором издании следует внести коррективы в перевод ряда важных для философии сознания (и психологии) терминов. «Folk-psychology» лучше передать калькой «фолк-психология», нежели переводить как «народная психология», «belief» лучше переводить как «верование», а не как «убеждение». Желательны пояснения смысла употребляемых Сёрлем терминов, таких как «mind», «consciousness», «sentience», «awareness», поскольку у разных авторов они разнятся. И, конечно, нужны именной и предметный указатели.

II

*Физикализм и система «духовное – телесное»**

История дискуссий по проблеме сознания, проходивших в англоязычной философии в последние 50 лет, являет собой пример интеллектуальной драмы или, прибегая к образу, использованному Дэниелом Деннетом в названии одной из его книг, – *brainstorms*, что можно перевести и как «головоломки», и как «потрясения мозгов», и как «появление плодотворных идей». Собственно говоря, драматизм состоит в том, что на протяжении нескольких десятилетий философы, вдохновляемые оптимистической верой в способность человеческого интеллекта познать самого себя, несколькими фронтами обрушили мощную атаку на последний бастион традиционной философии – проблему сознания. Точнее, на декартовскую постановку этой проблемы как интеракции двух субстанций.

Какие-то частичные успехи были, безусловно, достигнуты; из веера предложенных объяснений одни были сочтены более правдоподобными, другие – неперспективными, сформулированы новые подпроблемы, понятия, введены новые смыслы, разработан новый инструментарий и т. д. Однако встретившись с открытием все новых и новых загадок системы «телесное – духовное», атакующие существенно растеряли свой пыл и перешли к тактике разобщенной партизанской войны. Они разбрелись по разным направлениям с дивергентными перспективами, а с ними – «чем дальше в лес, тем больше дров». Чем тоньше и изощреннее становились инструменты анализа, позволяющие снять многие иллюзии и псевдопроблемы прежней философии и увидеть более глубокие пласты, тем больше возникало головоломок и новых проблем. Ситуация с проблемой сознания, сложившаяся у философов сегодня, очень напоминает ситуацию с проблемой материи у физиков: все

* Впервые опубликовано: Системные исследования: Методологические проблемы: Ежегодник'1995–1996. М., 1996. С. 221–244.

более и более точные дефиниции делают то, что надлежит исследовать, все более смутным. Не будет преувеличением сказать, что в современном знании исчезают как «материя», так и «сознание».

Проблема сознания охватывает разветвленный куст подпроблем: отношение духовного и телесного, интенциональность, самость, личностное, свобода воли, языковая коммуникация, идеальное, культура, биологическое-социальное и т. д. В данной работе рассматривается главным образом тема «духовное – телесное» с учетом ее включенности в более широкую систему проблем. Теоретическая задача автора состоит не в представлении собственной версии функционирования системы «духовное – телесное», а в обозначении ее современного проблемного поля, характера обсуждаемых вопросов, соответствующей когнитивной культуры, а также в определении основных векторов исследований. Из большого разнообразия программ выбраны только некоторые, сформировавшиеся в рамках физикализма. Особое внимание будет уделено проблеме «двух языков».

Современная драма, ее участники и физикалистская парадигма

Драматизм нынешней ситуации с проблемой сознания, безусловно, стимулирован вызовом, брошенным философам наукой. Мощным катализатором философских споров явилось стремительное развитие в последние полвека новых областей, таких как нейронауки, когнитивные науки, теория обучения, теории информации, концепции искусственного интеллекта, психолингвистика и др., позволивших под новым углом зрения взглянуть на феномен человека и заставивших корректировать его традиционный самообраз. Внимание философов концентрируется преимущественно вокруг двух исследовательских программ: связанных с осмыслением искусственного интеллекта и нейронаук. К ним относится и большинство междисциплинарных проектов.

Реакция философов на вызов науки, как всегда, неоднозначна. Одни считают, что полученные результаты отбросили философскую рефлексию в разряд поэтико-спекулятивных наивностей и анахронизмов. Другие полагают, что, наоборот, научные успехи обнаружили новые срезы и аспекты, для анализа которых не придумано инструментов, помимо философских. Эти срезы подсказывают философам новые, интересные поля исследований, работа

в которых оказывает существенную помощь ученым. Третьи утверждают, что на самом деле происходит просто изменение статуса философии сознания, она превращается в область философии науки. Такого мнения придерживается, например, Д. Деннет. «Философия сознания, – пишет он, – занимаясь концептуальными основаниями и проблемами наук о духе, превратилась в философию науки. Введение в дискуссии по традиционным вопросам множества данных, а также концептуального инструментария, характерных для новых научных подходов в совокупности с постановкой новых вопросов, возникающих из загадок и ловушек этих подходов, изменило как ее форму, так и содержание»¹. По свидетельству другого авторитета, Дж. Сёрля, ни в какой другой области взаимовлияние философии и специальных дисциплин не проявляется сегодня с такой очевидностью, как в исследованиях сознания и познания².

Подобно тому как драмы исторических эпох символизируются не только событиями, но личностями, коллизии в развитии современной философии сознания тоже маркированы рядом ключевых фигур. Главный импульс задали Р. Карнап, Г. Нейрат, Г. Фейгл, М. Шлик, начавшие под лозунгом «единой науки» штурм «последнего бастиона метафизики – философии сознания» при помощи логико-семантического анализа. Второй импульс был задан Дж. Райлом, предложившим подвергнуть тщательному категориальному анализу представление о сознании как «духе в машине». Третий импульс шел от Л. Витгенштейна, посеявшего сомнение в идее привилегированного доступа сознающего к своему сознанию. Четвертый импульс шел от К. Поппера, утверждавшего реальность сознания в его субъективном и объективном смыслах и представившего аргументы в защиту декартовского дуализма и интеракционизма.

Резонанс от всех импульсов был велик. Однако наиболее масштабные последствия вызвали первые три. Р. Рорти в этой связи диагностировал «лингвистический поворот», произошедший сдвиг парадигмы, переход от предметного разговора к разговору о словах, с помощью которых мы говорим о предмете. Открытие природы «Х», писал он в 1967 г., стало отождествляться с нахождением

¹ *Dennett D. Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology. Cambridge, MA; L., 1986. P. XIV.*

² *Сёрль Дж. Современная философия в Соединенных Штатах // Путь. 1995. № 8. С. 163.*

того, как используются (или должны использоваться) слова об этом «Х»³. Еще более существенное следствие состояло, пожалуй, в том, что все традиционные философские проблемы – онтологические, гносеологические, этические, методологические – подвергаются пересмотру через призму анализа языка⁴.

Это означало также, что новое поколение философов стало работать в совершенно новой когнитивной культуре, нежели философы прошлого. Заниматься проблемой сознания – значит ставить и решать ее как анализ нашего способа говорения о сознании и об эпистемологических трудностях, возникающих в связи с этим. «Философ, – не без самоиронии замечает Деннет, – это человек, который на симпозиум о смертной казни представит доклад о парадоксе палача»⁵.

В 1960–1990-е гг. публикации по философии сознания приобретают лавинообразный характер, предлагаются необычные перспективы, появляются новые имена: У. Селларс, П. Фейерабенд, Р. Рорти, Дж. Фодор, Дж. Смарт, Д. Армстронг, У. Полтен, П. Стронсон, Дж. Ким, Д. Дэвидсон, Х. Патнэм, Т. Нагель, Д. Сёрль, П. Черчленд, Э. Грайс, Д. Деннет и др. Предложенные этими философами подходы к психофизической проблеме положили начало широкому философскому течению, которое обобщенно именуют «научным материализмом».

Установки, составляющие костяк этого течения, являются достаточно жесткими, чтобы исключить идеализм и иррационализм, но достаточно широкими, чтобы в их рамках предлагать весьма различные более радикальные и менее радикальные версии. Наиболее радикальными и «жесткими» являются теория тождества и «элиминативный материализм». «Мягкие» формы – «функцио-

³ Rorty R. Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy // The Linguistic Turn. Chicago; L., 1967. P. 4.

⁴ Беда всей прежней философии, считает Рорти, состояла в эссенциализмском, предметном мышлении. Если бы Кант, занимаясь отношением двух радикально различных форм репрезентации – понятий и интуиции, не унаследовал декартовскую модель двух субстанций, а перевел бы разговор в лингвистическую плоскость, в плоскость отношения высказываний, то «следующие два века философской мысли могли бы выглядеть совершенно по-другому» (Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979. P. 148; цитируем по русскому изданию: Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 110).

⁵ Dennett D. Elbow room: The Varieties of Free Will Worth Wanting. Oxford, 1984. P. 3.

нальный материализм», «атрибутивный материализм», «теоретический материализм» и др. Различия между ними немаловажны. И споры между защитниками этих позиций носят не менее, а может быть даже более острый характер, нежели стародавние дискуссии материалистов и идеалистов.

Дискуссии по проблеме отношения духовного и телесного активизировали усилия не только монистов, но и дуалистов. Имеется по меньшей мере пять существенно различных форм дуализма – субстанциалистский дуализм, дуализм свойств, интеракционистский дуализм свойств, эпифеноменализм, психофизический параллелизм.

Если сегодня обычный человек, задумавшийся над вопросом «что есть мое сознание и как оно относится к телу?», вздумает обратиться к англоязычной литературе по этой тематике, ему придется нелегко; ему нужно будет сделать выбор из 10–15 теорий, фигурирующих на академическом рынке. А сколько их вне него! Трудности усугубляются не только количеством теорий, но и тонкостью границ между ними. Вполне может оказаться, что любимая ему, скажем, версия монистического материализма окажется в результате внешней критики дуализмом⁶.

Материалистические теории, как уже сказано, могут выступать в самой различной форме, однако тон задает все же физикализм. Физикализм – это не философия физики, не философия нейрофизиологии, хотя его сциентистская ориентация несомненна. Это и не философия науки, хотя появились векторы, указывающие на его трансформацию в этом направлении.

Это одно из течений аналитической философии, развивающееся в рамках общей физикалистской парадигмы. В этой парадигме можно выделить достаточно отчетливые онтологические, гносеологические и методологические установки. Онтологическая установка включает в себя физикалистский монизм («все есть физическое») и физикалистский детерминизм («все подчинено физическим законам»). Гносеологической стороной этой установки

⁶ В диалектическом материализме тезис о невозможности быть и материалистом и идеалистом в одно и то же время принимался за само собой разумеющийся. Сегодня, когда проблема отношения духовного и телесного перешла в лингвистический план и выступает в виде проблем и подпроблем, охватывающих сферу семантики, гносеологии, методологии, онтологии, в решении всех этих разнообразных, но одновременно связанных проблем очень трудно придерживаться одной «монистической» линии.

является противопоставление картины мира, рисуемой на языке науки, картине мире, рисуемой на обычном языке здравого смысла и традиционной философии. Что касается методологических установок, то здесь существует большой разноречивостью: используются как редукционистские, так и нередукционистские методы и множество самых различных приемов. Ставится вопрос и о построении формального языка, на котором можно было бы описывать «всего человека».

Хотя онтологические и методологические аспекты являются важными, более существенным для физикализма является вопрос о «дихотомии двух языков» в описании сознания (и реальности) – научного и повседневного. У разных авторов дихотомия языков обозначается с помощью разных терминов: «научный и наличный» (У. Селларс), «анимистический и физикалистский» (Э. Уилсон), «фолк-психология и нейронаука» (П. Черчленд), однако смысл обсуждения ее примерно одинаков. Ставится вопрос о возможности или невозможности вытеснения дуалистической, личностно-нейрофизиологической модели человека монистической – нейрофизиологической моделью человека. Собственно философская стратегия состоит в том, чтобы проанализировать высказывания о духовном и телесном так, чтобы установить их точные смыслы и отношения и на этой основе провести сравнение объяснительных потенций «двух языков». Задача эта выполняется сугубо философскими средствами; в таком ракурсе она не ставится ни в науке, ни в эмпирической психологии.

Ментальное? Физическое?

Т. Кун говорил, что научные парадигмы различаются между собой не столько «ответами», сколько «вопросами». Именно в последних прежде всего сказываются изменения в когнитивной культуре. Этот тезис относится и к философии, хотя здесь имеются свои особенности, связанные с отношением «вечных» проблем и их формулировки в каждую новую эпоху. Мы не будем обсуждать эту метафилософскую тему и перейдем сразу к вопросам, которые сегодня определяют векторы дискуссии о сознании и дают представление об этом проблемном поле.

Хочу обратить внимание на две особенности: вопросы здесь задаются альтернативно, а ответы формулируются предположительно. Даже самые оптимистические и радикально настроенные умы не претендуют на «окончательное» решение или «ответ»: то, что

природа осознающего себя интеллекта остается *mysterium tremendum*, ни у кого не вызывает сомнения. И вообще вопросы «что есть» («что есть сознание?», «что есть телесное?») считаются относящимися к ведомству науки, т. е. речь идет только об объяснительных возможностях теорий и их адекватности развитию научного знания. Другая особенность связана со стилем аналитической философии, способствующим пролиферации теорий. Характерные для нее требования точности, смысловой ясности, недвусмысленности, доказательности, задавшие философской работе направленность на обнаружение тонких оттенков проблем и языковую фиксацию этих оттенков, на практике вылились в появление множества позиций, самоопределяющихся в зависимости от толкования этих оттенков. Вопросы, важные в рамках одной позиции, в рамках другой могут не считаться таковыми.

Хотя предлагаемый ниже перечень вопросов ограничен и приблизителен, он все же дает представление о направлении происходящих дискуссий. Для ясности распределим их в соответствии с традиционной дисциплинарной сеткой философии на онтологические, семантические, эпистемологические и методологические проблемы.

Онтологические проблемы. Какова природа осознающего себя интеллекта? Можно ли считать сознание чем-то вроде «третьего ока», осознающего свои ментальные состояния? Или оно есть только ментальные состояния? Или оно есть только процессы мозга? Где находится мое Я? Можно ли говорить о Я или самости как некой онтологической сущности, определяющей целостность личностного? Или Я, самость, личностное – это чисто нормативные понятия? Присуща ли человеку свобода воли онтологически или является нормативным понятием? Совместимо ли онтологическое понятие свободы воли с детерминизмом?

Если признать, что в системе «телесное – духовное» составляющие ее сущности не имеют общности целого (одной свойственны пространственные характеристики, а другой нет), как возможно взаимодействие разнородного? Если все же допустить интеракцию разнородного, не означает ли это допущение уникального для Вселенной феномена и не нарушается ли в этом случае закон сохранения энергии, ибо физическое (процессы мозга) переходит во что-то нефизическое (мысли) и в своем качестве исчезает?

Каково взаимоотношение между ментальным и языком? Является ли ментальное языком или язык есть только инструмент ментального? Существует ли в мозге «ментальный орган» для функ-

ционирования языка? Является ли диспозиция к усвоению языка природной или приобретенной? Чем ментальная жизнь и знаковая система дельфинов отличается от ментальной жизни и знаковой системы человека?

Возможно ли сконструировать чисто физическую систему, например компьютер, таким образом, чтобы он ощущал боль, воспринимал себя самосознающим интеллектом и самостью?

Семантические проблемы. Каковы референты значений ментальных терминов, таких как «боль», «радость», «желание», «видеть», «осознавать», «верить» и др.? Достаточно ли для удостоверения значений ментальных событий прямой интроспективной очевидности, т. е. свидетельства от первого лица? На чем основана уверенность, что значение термина «боль», прилагаемого другим лицом к своим ощущениям, является тем же самым, что и его значение по отношению к моей боли, поскольку нельзя вообразить, что кто-то непосредственно может ощущать чужую боль? Не означает ли последнее, что мы никогда не можем знать значение ментальных терминов, используемых другими людьми, и, следовательно, ментальный язык не может быть интересубъективным и использоваться для подлинной коммуникации? Не достигается ли интересубъективность в описании «боли» не в ментальных терминах, а на публичном языке нейрофизиологии?

Эпистемологические проблемы. Можно ли считать язык физики наиболее адекватным языком онтологии, а обычный язык, использующий ментальные категории, «популярным» и непригодным для теоретического употребления? Или следует признать дуализм двух языков, нейрофизиологии и «фолк-психологии», непреодолимым? Возможно ли на языке науки дать описание «всего человека»?

Каковы рациональные основания допущения у других людей ментальных состояний, ибо это допущение требует невозможного: прямого субъективного опыта ментального состояния другого? Какова природа доступа к содержанию собственного сознания (самосознание) и отсутствия доступа к сознанию других? Не является ли полагание интроспекции полаганием сверхприродного свойства в нас?

Методологические проблемы. Должны ли мы в исследовании ментального полагаться на данные эмпирических наук (физики, химии, биологии и т. д.) или исследование ментального носит автономный по отношению к науке характер? Если принять последнее, какие данные следует признать законными – полученные в результате интроспекции или полученные в результате наблюдения внешнего поведения?

Должен ли исследователь придерживаться методологического монизма и использовать редукционистские методы? Или методы методологического дуализма и нередукционизма? Или возможно быть монистом в онтологии и нередукционистом в методологии?

Стратегия аналитических философов-физикалистов такова: для того чтобы отвечать на эти вопросы, сначала следует подвергнуть анализу наш способ говорения о ментальном. Хотя после Декарта много рассуждали о духовном и телесном, сами эти категории оставались смутными. Например, у Декарта под «духовным» фигурировали самые различные вещи – фантазия, боль, эмоции, верования, настроения, мыслительный процесс, а зачастую и ощущения, поведение, действия, не являющиеся духовными. Духовная субстанция, обладающая уникальным двойным свойством – и демонстрацией духовных феноменов во «внутреннем театре», и их наблюдением, составляет единство Я, или личность.

Еще более смутно Декарт рассуждал о взаимоотношении духовного и телесного. Он мыслил его как интеракцию, происходящую в пространственно локализованном физическом медиуме – мозге, предположительно в его шишковидной железе. По типу обратной связи телесное воздействует на духовное, а духовное на телесное. Впоследствии о шишковидной железе забыли, но идея интеракции пустила глубокие корни в философии, здравом смысле, «популярной» или «фолк-психологии». Вы получаете удар и чувствуете боль, вспомнили про несчастный случай и вам стало физически плохо. Человеку представляется самоочевидным, что физическое как-то сцепляется с ментальным, а ментальное с физическим и одно влияет на другое.

Современные физикалисты утверждают, что все, что в рамках «фолк-психологии» кажется самоочевидным, может оказаться вовсе не таковым при более строгом анализе.

Согласно К. Уилкес, автору труда «Физикализм», о многих используемых понятиях, таких как «нервный», «спящий», «бессознательный», «изумленный» и др., трудно сказать, относятся ли они к «ментальному» или «физическому». Например, побуждения, стимулы, механизм исправления информации, триада *id – ego – superego*, либидо, бессознательное, подсознательное, предсознательное не поддаются категоризации на «ментальное» и «нементальное» на основе интуитивного осознания индивидом своих внутренних состояний. Вместе с тем компьютеру приписывается огромное количество менталистских понятий, которые вполне работают при объяснении деятельности искусственного интеллекта. Все эти факты

ставят под сомнение возможность проведения демаркации понятий, относящихся к «духовному», и понятий, относящихся к «физическому». Можно говорить о функциональном различии психологических и физических терминов, но не об онтологической дихотомии их референтов⁷.

Ричард Рорти считает, что философы, употреблявшие вслед за Декартом понятие сознания, в действительности имели в виду некий мистический первичный «факт», к которому индивид имеет прямой и привилегированный доступ и существование которого для него самоочевидно. Хотя некоторые из них под сознанием понимали саморефлексию, в действительности они имели в виду нечто интуитивное и невыразимое, непосредственно данное без всякого лингвистического оформления. Даже натуралисты, стремившиеся снять ореол божественности с человека, тяготели к пониманию сознания как «духа в машине», видя в нем основание морального опыта и суверенный по отношению к науке объект философской деятельности. Если попытаться проанализировать смыслы понятий, использовавшихся в разговорах о сознании, то они оказываются столь туманными, неясными и противоречивыми, что напрашивается мысль о том, не является ли понятие сознания «излишним ингредиентом», «добавкой», лишенной какого-либо референта. Вывод Рорти категоричен. Понятие сознания, полагает он, есть то неопределенное, с чем столкнулись западные интеллектуалы, отказавшись, наконец, от неопределенного теологического понятия Бога. Невыразимость сознания, согласно Рорти, играет в культуре ту же роль, что и невыразимость божественного, неявно указывая на то, что наука не имеет последнего слова⁸.

В связи с предложением физикалистов устранить из языка категорию «сознание» возникает вопрос о понимании физического. На этот счет имеются различные мнения. Уилкес, например, считает, что термин «физическое» следует относить к «предметам, процессам, понятиям, законам, гипотезам, теориям или теоретическим постулатам, используемым существенным образом учеными-физиками». У философа нет необходимости вмешиваться в концептуальное творчество ученых, «он должен принять за “физическое” все то, что считает таковым ученый-физик»⁹.

⁷ См.: Wilkes K. Physicalism. L., 1978.

⁸ См.: Rorty R. Contemporary Philosophy of Mind // Synthese. 1982. Vol. 53. № 2.

⁹ Wilkes K. Op. cit. P. 2.

Дж. Дж. С্মарт в общем разделяет такую позицию и считает, что физикализм можно было бы определить как тезис, согласно которому «не существует ничего, помимо сущностей физики, и ничего, что не вело бы себя в соответствии только с физическими законами». Известно, что не все сущности, постулируемые современной физикой, необходимо должны быть материальными частицами. Как быть с ними? Пространственно-временные точки, числа и ряды, а также многие используемые в физике понятия являются гипотетическими сущностями. На это С্মарт отвечает: «Вселенная может содержать большее, чем простую материю»¹⁰. Однако это заботы физиков. Философу важно осознать, что онтология должна быть онтологией современной физики, и сосредоточить внимание на адекватном этой онтологии толковании ментального. «Физикализм – это онтологический тезис, и он включает в себя монистическое решение проблемы духа и тела»¹¹. Итак, физикалисты разрешают физикам оперировать нематериальными гипотетическими сущностями, идеализированными объектами, причем вполне разрешается использовать в качестве языка математический аппарат, не имеющий референтов в реальности. В физике, как и в философии, тоже возникает вопрос о соотношении между популярной физической картиной, складывающейся на основе обыденных представлений о столах, собаках, тяжелом, горячем, далеком и т. д., и научной картиной мира, имеющейся в теоретической физике. В эпистемическом плане этот вопрос ничем не отличается от вопроса о взаимоотношении «фолк-психологии» и «научной психологии» (предположительно нейрофизиологической). Между тем физики не ставят задачу заменить обыденный язык языком, используемым в физической науке. Под влиянием научной картины мира происходит изменение повседневного языка, но о его элиминации вопрос не ставится.

Физикалистские теории

В наши задачи не входит рассмотрение многочисленных вариантов физикализма. Мы не будем касаться умеренных его разновидностей, например функционализма, к которому сейчас склоняются многие. Сосредоточим внимание на радикальных формах фи-

¹⁰ Smart J. J. C. A Physicalist Account of Psychology // The British Journal for the Philosophy of Sciences. 1979. Vol. 30. № 4. P. 403.

¹¹ Ibid. P. 404.

зикалистского материализма. Предметом нашего рассмотрения будут позиции: Р. Карнапа (теория трансляции), Г. Фейгла (теория тождества), Р. Рорти (элиминативный материализм) и П. Черчленда (фолк-психология, нейронаука, физикалистский элиминативный материализм).

*Карнап: трансляция языка психологии
на язык физики*

В работе «Логическая структура мира и псевдопроблемы философии» Карнап писал: «Все, что происходит объективно, может быть описано наукой. С одной стороны, следование событий во времени описывается физикой, с другой, особенности человеческого опыта в его отношении со временем, включая его различное отношение к прошлому, настоящему и будущему, могут быть описаны и (в принципе) объяснены психологией». Он подчеркивал одинаковость всех объектов, будь то физические или психические, перед лицом науки. Она проявляется в способности этих объектов быть выраженными и объясненными на едином языке науки. «Существует только одна сфера объектов и, следовательно, только одна наука»¹². Физика и научная психология (таковой Карнап считал бихевиористскую психологию) различаются между собой не природой исследуемых объектов, а языками; для последней, например, характерно использование «ментальных» категорий, однако по своей логической структуре и синтаксису язык психологии принципиально не отличается от языков точных наук, что создает принципиальную возможность трансляции языка психологии на язык физики, более совершенный и поддающийся математической обработке. Редукция и трансляция языка психологии на язык физики, т. е. монизм, автоматически снимает декартовский дуализм духовного и телесного. Карнап оговаривал, что идея трансляции языков является только предположительной, а тезис о единстве науки не имеет доказательств, но опровергнуть их тоже невозможно.

Известно, что по мере развертывания внутренней и внешней критики представители логического эмпиризма отказывались от многих завышенных надежд относительно возможности трансляции языка психологии на язык физики, веры в возможность создания «единой науки» и т. п. В частности, это было связано с тем,

¹² Carnap R. The Logical Structure of the World: Pseudoproblems in Philosophy. 2nd ed. Berkley, 1967. P. 49, 10.

что «научность» психологии, а таковой они считали бихевиористскую психологию, в результате критических атак была подвергнута серьезному сомнению.

Однако надежды и вера, вдохновлявшие неопозитивистов, не умерли, в новом облике они предстали в постпозитивистских течениях. В сущности именно они составляют основной пафос современного физикализма в современных дискуссиях по проблеме телесного и духовного.

Теории тождества

В 1956 г. в «Миннесотских исследованиях по философии науки» была опубликована статья бывшего участника Венского кружка Г. Фейгла, озаглавленная «“Ментальное” и “физическое”», в которой был выдвинут тезис о тождестве духовного и физического. Собственно замысел этой статьи состоял в том, чтобы дать такое определение физического, которое распространялось бы на феномены органической жизни (в его терминологии – «физическое₂»), и тем самым элиминировать «номологических бездельников», которым нечего делать в рамках физического объяснения. Тактика Фейгла состояла в том, чтобы показать, что ментальные термины и нейрофизиологические термины семантически различаются между собой, однако относятся к одним и тем же референтам. Это тождество не является эмпирическим, но не является и логическим, оно подобно тождеству терминов «утренняя звезда» и «вечерняя звезда», относящихся к одному и тому же референту, планете Венере. Если нейрофизиологические термины оказываются уместными в физических описаниях, то ментальные термины следует отнести в разряд «номологических бездельников»¹³.

Австралийский философ Дж. Дж. Сمارт представил иное толкование отношения «духовное – телесное», концепцию «прямого тождества» или «материализм центральных состояний». Духовные состояния (мыслительные процессы, желания, интенции) и высказывания о них не могут быть транслированы в высказывания, тождественные физическим состояниям (состояниям высшей нервной деятельности мозга) или поведением организма, но они могут быть транслированы в то, что он назвал «topic neutral» высказывания, в которых нет указания на природу или сущность того, о чем выска-

¹³ Feigl H. The “Mental” and the “Physical” // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. 2: Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem. Minneapolis, 1958.

зывается¹⁴. Например, высказывание «Что-то вызывает рак» является нейтральным высказыванием, не содержащим указания на природу того, к чему относится термин «что-то». Дэвид Армстронг развивает дальше «материализм нейтральных состояний». Он предложил каузальную теорию связи ментального и физического. Ментальные процессы являются не чем иным, как внутренними причинами поведения, о которых мы имеем только «topic-neutral» знание и которые на деле являются состояниями мозга¹⁵. Трудность с «нейтральным языком» состоит в том, что из него исчезает всякая предметность, всякое указание на «что», и он становится, по выражению одного из критиков, «анестезированным». На таком языке трудно разговаривать не только о ментальном, но и о «собаке».

Защитники теории тождества духовного и телесного убеждены, что, хотя наука и не располагает эмпирическими свидетельствами в пользу тождества, задача философа состоит в том, чтобы представить убедительную аргументацию и в какой-то мере помочь в нахождении оптимальной научной стратегии. Вот почему основные дебаты разгорелись вокруг толкования понятия тождества. Вопрос в том, следует ли толковать его в традиционном смысле (если $A = B$, то тогда все предикаты, относящиеся к A , относятся также и к B) или каким-то иным образом. Некоторые пытаются дать нетрадиционное толкование тождества. Тождество понимается как тождество референтов, обозначаемых различными понятиями («утренняя» и «вечерняя» звезда), или в смысле определения одного понятия через другое («теплота есть форма кинетической энергии», «молния есть движение электрических зарядов»).

Критический для теории тождества вопрос состоит в следующем: когда говорится о тождестве, имеется ли в виду одна сущность или две, одна из которых по смыслу может определяться через другую. Примеры с «утренней» и «вечерней» звездой имеют в виду скорее второе, нежели первое. Иначе говоря, в отношении системы «духовное – телесное» тезис о строгом тождестве выполнить невозможно.

¹⁴ Smart J. J. C. Sensations and Brain Processes // The Philosophical Review. 1959. Vol. 68. № 2. P. 150.

¹⁵ Armstrong D., Malcolm N. Consciousness and Causality: A Debate on the Nature of Mind. Oxford, 1984. P. 160–163.

Элиминативный материализм

Теория тождества в своих принципиальных моментах следует общей стратегии неопозитивистов. В другом варианте радикального физикализма, элиминативном материализме, вопрос поставлен по-другому. Здесь речь идет не о редукции ментального к физическому, а об элиминации первого как несуществующего и фиктивного. Ментальные термины – «верования», «желания», «боль», «радость» и т. п. – суть архаичные слова нашего обыденного способа речи или фолк-психологии, популярной психологии. Они используются в повседневности для обозначения явлений, многим из которых наука уже дала корректное определение, а со временем их будет становиться все больше.

По мнению П. Фейерабенда, который одним из первых высказал эту идею, с созданием совершенного материалистического языка ментальные термины коренным образом изменят свой смысл или вообще исчезнут из языка¹⁶. Более детально этот тезис развивает Р. Рорти. Он полагает, что ментальная онтология столь же архаична, как и онтология средневекового человека, который объяснял, например, психическую болезнь воздействием «ведьм» и «нечистых сил». И, подобно тому как «язык ведьм» был заменен языком современной медицины, язык алхимии – химией, астрология – астрономией, менталистский язык будет заменен языком науки¹⁷.

Будучи элиминативистом в отношении ментального, Рорти отнюдь не является радикальным сциентистом, верящим в способность науки открыть подлинную реальность и Истину. Признание несостоятельности фундаменталистской концепции знания, к чему, как он считает, пришла современная философия, означает разрушение почвы под ногами как философии, так и науки. Никакая теория в эпистемологическом отношении не репрезентирует реальность. Наука есть один из исторических способов «метафорического» изображения реальности, не дающий «привилегированного» доступа к сути реальности. Принятие научного языка за «онтологически адекватный» является результатом исторической конвенции, которая с изменением парадигмы науки может смениться совершенно иной. «Материалист предсказывает, – пишет Рорти, –

¹⁶ См.: *Feyerabend P. Materialism and the Mind-Body Problem // Review of Metaphysics. 1963. Vol. 17.*

¹⁷ *Rorty R. Mind-Body Identity, Privacy, and Categories // Review of Metaphysics. 1965. Vol. 19.*

что нейрофизиологический язык одержит победу. Его предсказание может оказаться верным, но это произойдет не в силу особых специфических свойств этого языка, определяемых его принадлежностью к теоретической науке. Можно вообразить, что в иной культурной среде нейрофизиологический язык будет обычным языком повседневной жизни, а “менталистский” язык – его научной альтернативой¹⁸.

Всякое сущее, для того чтобы стать объектом публичного обсуждения, объяснения и т. д., может быть выражено лингвистически; сознание лингвистически невыразимо, нереференциально, строится на интроспекции, свидетельстве от первого лица, поэтому его нельзя считать сущим. После Витгенштейна, считает Рорти, «мы уже понимаем, что проблема соотношения ума и тела была просто результатом несчастной ошибки Локка, сделанной им в догадках относительно того, как слова приобретают значение, в соединении с путанными попытками Локка и Платона рассматривать прилагательные так, как будто они являются существительными»¹⁹. Вся менталистская традиция строилась на интуиции о привилегированном доступе субъекта к своему сознанию, но коль скоро показана невозможность такой привилегии, споры материалистов и дуалистов теряют всякий интерес. Так же как теряют смысл дискуссии об «онтологической пропасти», «онтологических видах», «разных словарях», «альтернативных описаниях» и т. п. Поэтому элиминация претендующих на сущее менталистских понятий из языка была бы лучшей философской терапией. Конечно, философам не возбраняется продолжать серьезно относиться к изобретенной ими языковой игре и заниматься разгадыванием ими же придуманных загадок, решением дилемм и т. д. Однако игра имеет смысл только в их собственной академической среде.

П. Черчленд: фолк-психология, нейронаука и элиминативный материализм

Одним из самых активных поборников радикальной версии физикализма и элиминативного материализма является Пол Черчленд (Калифорнийский университет, Сан Диего). Черчленд считает неверной любую стратегию на трансляцию языков, так же как и стра-

¹⁸ Rorty R. In Defense of Eliminative Materialism // Review of Metaphysics. 1970. Vol. 24. № 1. P. 119.

¹⁹ Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. P. 33. Цит. по: Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 25.

тегию на частичную ревизию. Дефект стратегии теории тождества состоит не в слабостях аргументации по изъятию из языка высказываний о ментальном, а в допущении возможности интертеоретической редукции. Высказывания с ментальными терминами («мне больно», «я думаю» и др.) относятся к сфере популярной психологии или фолк-психологии, и найти точные корреляты им в научном языке невозможно. Маловероятно, что когда-нибудь адекватная материалистическая теория представит понятиям фолк-психологии точно соответствующие им понятия теоретической нейронауки, чего требует интертеоретическая редукция. Для этого потребовалось бы создать огромное количество разнообразных физических систем, иллюстрирующих требуемую функциональную организацию. Но главное даже не в этом. «Наш психологический каркас здравого смысла (*commonsensical framework*) является насквозь ложной и вводящей в заблуждение концепцией причин человеческого поведения и природы когнитивной активности. С этой точки зрения в фолк-психологии следует видеть не просто неполную, а полностью ложную репрезентацию наших внутренних состояний и активностей»²⁰. Ожидая получить от адекватной нейронаучной теории нашей внутренней жизни теоретические категории, точно соответствующие нашему каркасу здравого смысла, мы обманываем себя. Скорее всего дело будет развиваться таким образом, что старый каркас здравого смысла будет элиминирован.

В пользу вывода об элиминации, полагает Черчленд, свидетельствуют факты прошлого. История развития знания шла по пути элиминации старой онтологии в пользу новой, более совершенной. В XVIII–XIX вв. образованные люди верили, что теплота тел обусловлена наличием в них особых тонких флюидов (*caloric*). К концу XIX в. стало ясно, что тепло является не субстанцией, а энергией движения триллионов молекул. Корпускулярно-кинетическая теория материи и тепла по сравнению со старой теорией намного лучше объясняла и предсказывала термальное поведение тел. С тех пор мы уже не можем отождествлять тепловые флюиды с кинетической энергией (в соответствии со старой теорией тепло есть материальная субстанция, а в соответствии с новой кинетическая энергия есть форма движения). Как только было признано, что такой вещи как *caloric* не существует, понятие *caloric* было элиминировано из языка новой онтологии. Такая же судьба постигла массу других понятий типа: «движущиеся небесные сфе-

²⁰ Churchland P. M. Matter and Consciousness. Cambridge, MA, 1986. P. 43.

ры», «флогистон», «дьявольские силы» и др. «Наша точка зрения состоит в том, что понятия фолк-психологии – «верование», «желание», «страх», «ощущение», «боль», «радость» и т. п. – ждет такая же судьба. Когда нейронаука созреет до уровня, на котором станет очевидной бедность наших нынешних используемых понятий и будут установлены преимущества нового каркаса, мы получим возможность приступить к переосмыслению наших внутренних состояний и активностей в рамках подлинно теоретического каркаса. При объяснении нашего поведения мы будем соотносить его с нейрофармакологическими состояниями, активностью нервной системы, с особыми анатомическими областями и т. п.»²¹.

Важно иметь в виду, что каркас, составляющий фолк-психологию, Черчленд относит к теории, а именно к эмпирической теории. И в этом качестве судит о ее достоинствах и недостатках. Будучи теорией, фолк-психология выполняет описательные, предсказательные, объяснительные функции. Ей, безусловно, присущи достоинства практической ориентации; ни одна из нынешних научных теорий не объясняет наши психические феномены и поведение лучше, чем это делает фолк-психология на языке «желаний», «чувств», «воспоминаний», «эмоций», «интенций», «самосознания» и т. д. Постулирование ею гипотетических сущностей, особых ментальных субстанций, еще не выключает ее из разряда теорий; наука тоже оперирует весьма странными гипотетическими сущностями. Весь вопрос состоит в том, что, если будет показана опровергаемость исходных принципов этой теории, разрушится вся теория. «Если фолк-психология окажется радикально ложной теорией, тогда вся ее онтология теряет свою претензию на соответствие реальности»²².

Уже сейчас можно указать на дефекты объяснительных и предсказательных функций фолк-психологии, и количество их увеличивается по мере развития науки. Например, говорит Черчленд, за две с лишним тысячи лет она не смогла объяснить такие важные для нас вещи, как сон, нашу трансформацию под воздействием обучения, разницу в интеллекте людей, работу памяти, выбор нужной информации из массы другой информации. Она еще как-то работает при объяснении поведения здоровых людей; при столкновении с душевными заболеваниями ее объяснительные возможности сводятся к нулю.

²¹ Ibid. P. 45.

²² Ibid. P. 79.

О неудовлетворительности фолк-психологии свидетельствует и семантический аргумент. Принято считать, что значения употребляемых в повседневности ментальных терминов фиксируются таким же образом, как и значения теоретических терминов науки. Иначе говоря, их значения фиксируются системой законов (принципов) генерализации, в которых они фигурируют. Теории естественных наук состоят из системы высказываний, обычно общих высказываний или законов. Эти законы выражают отношения, существующие между свойствами и классами, постулируемыми данной теорией, и представлены системой теоретических терминов, свойственных данной теории. Значения высказываний здесь определяются не единичными фактами или описаниями, а сетевой теорией значения (*network theory of meaning*). Например, в электромагнитной теории значение выражения «электрическое поле» задано всей сетью теоретических принципов данной теории. Далее, в теоретической системе науки объяснить событие или состояние событий, значит, вывести его описание из законов природы, т. е. использовать дедуктивно-номологическую объяснительную модель. На этой основе осуществляются и предсказательные, и эвристические функции науки.

В сфере фолк-психологии объяснения опираются на посылки, не имеющие значимости объяснительного аргумента. Все, что выражено в высказываниях, представляет собой кусочек информации от первого лица: «Я чувствую боль». Другое лицо, говоря то же самое, заполняет по своему усмотрению недостающие для коммуникации звенья. Конечно, вряд ли можно сказать, что кто-то понимает значение термина «боль», если он не имеет общей идеи, что боль причиняется телесными повреждениями, что люди ненавидят ее или что она причиняет беспокойство, содрогание, стон, стремление ее избежать. Однако значение, вкладываемое в понятие «боль», очень расплывчатое. «Законы, лежащие за нашими объяснениями здравого смысла, приблизительные, неполно охватывающие истинные закономерности, которые имеют место»²³.

Говоря о значениях психологических терминов, утверждает Черчленд, необходимо ставить вопрос: каковы квалиа (*qualia*, качественные признаки) наших различных психологических состояний? Можем ли мы в действительности верить, что предполагает сетевая теория, что квалиа не играют никакой роли в определении значений наших психологических терминов? Интуиция, что это не

²³ Ibid. P. 58.

так, сильна. Существуют по меньшей мере два пути, на которых защитник сетевой теории пытается справиться с этой вечной интуицией. «Поскольку квалиа ваших ощущений очевидны только для вас, а моих только для меня, часть значения ваших терминов ощущения будет оставаться приватной, и крепким орешком остается вопрос, обозначает ли каждый из нас то же самое, что и другой»²⁴. Ведь то, что обозначается термином «боль», не соотносится с каким-либо специфическим квалиа; качественный характер боли скорее всего разнообразен даже у одного индивида; он, наверное, еще более разнообразен у разных индивидов; и совершенно точно, что он существенно разный у биологических видов.

Исходными эпистемологическими принципами фолк-психологии, не выдержавшими проверки, по Черчленду, являются: во-первых, суждения о других сознаниях на основе своего сознания и, во-вторых, суждения о своем собственном сознании на основе привилегированного прямого интроспективного доступа к его содержанию. Эти принципы не удовлетворяют сетевому аргументу (*network argument*), или, по-другому, тезису о теоретической нагруженности наших восприятий как внешних событий, так и внутренних состояний. Человек познает структуру и деятельность своих внутренних состояний точно так же, как он познает структуру и деятельность внешнего мира, т. е. через обучение определенным теориям. Без них перцепционная деятельность, направленная вовне или внутрь, путана, нерасчленима, недифференцирована и никак не может быть объектом рефлексии. Если будет показано, что исходные эпистемологические принципы фолк-психологии ложные, тогда, считает Черчленд, следует принять вывод, что «вся ее онтология является радикально ложной теорией, не имеющей права претендовать на соответствие реальности»²⁵.

Словом, согласно Черчленду, центральным является эпистемологический вопрос о судьбе двух теорий, или двух языков, или двух альтернативных способов описания нас самих – с помощью фолк-психологии и с помощью нейронаук. Кто определяет судьбу их конкуренции? В определенной мере философия. «В последние тридцать лет в философии достигнут значительный прогресс относительно природы сознания: главным образом в распутывании загадок, связанных со статусом самопознающего сознания, но также в том, что создана более ясная картина природы возможных аль-

²⁴ Ibid. P. 60.

²⁵ Ibid. P. 79.

тернативных теорий сознания, между которыми мы должны в конце концов делать выбор. Прояснен также вопрос, в какого типа очевидностях мы нуждаемся, если нам нужно сделать разумный выбор между ними»²⁶. Однако решающее слово в эпистемологической судьбе «двух теорий» принадлежит все же науке – нейронаукам, когнитивной психологии, теории обучения, исследованиям искусственного интеллекта, этологии, эволюционной биологии и др.

Социальные последствия грядущей научной революции, предупреждает Черчленд, не следует преуменьшать, они будут огромны. И выигрыш человечества тоже может быть великим. Если каждый будет владеть точным нейронаучным пониманием причин ментальных болезней, факторов, задействованных в обучении, работы нервной системы, определяющей эмоциональную жизнь, процессов, стоящих за интеллектуальностью и социализацией, тогда общая сумма человеческих страданий могла бы быть значительно сокращена. Новая теоретическая система будет способствовать увеличению взаимопонимания, а на этой основе можно более эффективно строить миролюбивое и гуманное общество. Конечно, добавляет Черчленд, опасности не исчезнут, ибо увеличение знания всегда сопряжено с увеличением власти, «а власть всегда может быть использована несправедно»²⁷.

Теорию Черчленда (а также Карнапа, Шлика) часто именуют «агрессивным сциентизмом» и «обещающим материализмом», в том смысле, что существенную долю аргументации составляет апелляция к будущим успехам науки. Особенность позиции Черчленда, в отличие, скажем, от неопозитивистов, состоит в осторожном и даже, можно сказать, скептическом отношении к перспективе научного объяснения «всего человека». Что касается современной науки, «несмотря на все ее успехи, главная тайна – природа осознающего интеллекта – в значительной своей части остается только тайной»²⁸. Не следует впадать в излишний оптимизм в отношении будущей науки и, в частности, в отношении бурно развивающихся областей искусственного интеллекта и нейронауки.

Черчленд считает утопичной идею изобретения какой-то гениальной программы, имитирующей человеческое сознание. Успехи

²⁶ Ibid. P. 1.

²⁷ Ibid. P. 45.

²⁸ Ibid. P. 1.

могут быть только частичными. И вот почему. Сознательный интеллект не есть какая-то единая сущность, которую можно однажды открыть и выразить в одной программе. «Сознательные существа скорее всего представляют собой как бы свободно закрученный клубок в высшей степени разнообразных компутационных процедур»²⁹. В нем происходит взаимодействие огромного множества информационных систем, создававшихся миллиардами лет эволюции, операций, характерных для самого феномена жизни. Подобно тому как жизнь проявляется в бесконечных вариантах форм, информационные системы, составляющие сознание, столь же бесконечны. То же самое относится и к нейронауке. Ее прогресс не следует рассматривать как близкий подступ к исчерпывающему объяснению действия «фабрики» человека. И опять же по причине того, что имитировать то, что создавалось миллиардами лет эволюции и выражено в бесконечном многообразии химических, физических, биологических и других процессов, вряд ли вообще возможно.

В пользу такого вывода Черчленд приводит и аргумент автономности. В картину человеческого мозга, т. е. способного к речевым действиям и самомодуляции, нужно вводить «определенную автономию». «Нашим поведением не в меньшей степени управляют наше прошлое обучение и наши планы на далекое будущее, чем наши восприятия настоящего. Посредством самонаправленного обучения долговременное развитие внутренней организации мозга находится в определенной степени под контролем самого мозга»³⁰.

Элиминативный материализм Черчленда, Рорти и других является объектом интенсивных атак с разных сторон. Одни критики упрекают его за то, что он преувеличивает дефекты фолк-психологии, недооценивает ее реальный успех и вообще впадает в алармистские пророчества исчезновения нашего привычного мира здравого смысла и менталистского языка. Другие критики, соглашаясь с тем, что фолк-психология действительно менялась со временем и, вероятно, впредь будет подвергаться трансформации, считают все же, что смена языков будет происходить скорее всего по-разному: и путем частичной ревизии, и путем элиминации, и путем редукции, и какими-то иными путями. Некоторые критики усматривают в самой его идее элиминации логическое противоречие, аналогичное тому, с которым встречается последовательный

²⁹ Ibid. P. 95.

³⁰ Ibid. P. 140.

солипсизм. Радикальный элиминативный материализм, по существу, утверждает, что знакомые ментальные состояния реально не существуют. Однако это утверждение осмысленно, если только оно является выражением определенного верования, интенции к коммуникации, владения языком и т. д. Но если это высказывание истинно, тогда никаких ментальных состояний типа верований, интенций и т. п. не существует, и высказывание поэтому является бессмысленным набором знаков или звуков и не может быть истинным. Очевидно, что допущение, что элиминативный материализм истинен, включает в себя то, что он не может быть истинным.

С нашей точки зрения, и элиминативный материализм, и физикализм в целом бросает серьезный вызов традиционной философии, не считаться с которым невозможно. Несомненными достоинствами физикалистской философии являются цельность и самодостаточность. Она рисует простую монистическую картину мира на основе последовательного детерминизма; сознание и человеческая самость в ней не противостоят физической Вселенной и ее законам, а органично включены в нее. Здесь отсутствуют лакуны, недоступные для научного, объективистского объяснения.

Несомненной заслугой физикализма является тщательная проработка нашего способа говорения о духовном и телесном, показ неточностей, двусмысленностей, противоречий нашего языка, а также неряшливости поэтико-спекулятивных рассуждений философов о сознании. В процессе анализа не только уточнены смыслы терминов, но и сформулированы новые проблемы, введены новые концептуальные инструменты, сделано много важного, без чего философии уже не обойтись.

Тем не менее, предложенная физикалистами стратегия подхода к сознанию и человеку не кажется нам удовлетворительной. Прежде всего потому, что она противоречит нашей субъективной уверенности в реальности своего Я и вызывает сомнение в возможности выражения на языке науки гаммы наших многообразных переживаний и чувств. Вызывает скепсис и попытка физикалистов снять проблему идеального; факт саморазвития культуры и ее относительной автономности не стыкуется с лингвистическим номинализмом.

Отвергая подходы, характерные для декартовского дуализма и британского эмпиризма, физикалисты сами остаются в рамках эмпирической традиции мысли: утверждение о существовании сознания ставится в зависимость от эмпирической фиксации «мен-

тального вещества» и его сцепления с «физическим веществом». А поскольку «вещество» не фиксируется, его существование отрицается. Сделана ставка на точность и ясность смыслов употребляемых слов, но, как по этому поводу заметил Поппер, точности нет и в математике, и требовать ее от философии вряд ли разумно.

Правдоподобность физикализма зависит от того, какой образ науки и какие данные принимаются за ориентир в интерпретации человека. Физикализм ориентируется на системно-структурные характеристики материального бытия и гносеологические достоинства физикалистского языка. В других теориях, ориентирующихся на эволюционистский образ науки, на идею саморазвития Вселенной и появление в ней нередуцируемых качеств, рисуется совершенно иная картина сознания и человека (например, в философии К. Поппера).

Наша точка зрения состоит в том, что при всей важности проблемы сознания ее решение зависит от кардинального и глобального вопроса о стыковке биологического и социального. Вопрос этот относится к величайшим загадкам, и ответа на него нет ни у науки, ни у философии. И вряд ли когда-либо будет. Вместе с тем высказываются более или менее правдоподобные гипотезы. В частности, принятие позиции в отношении реальности или нереальности сознания напрямую зависит от того, какая гипотеза принимается за стратегическую: гипотеза о наличии у человека природной (онтологической) диспозиции к усвоению языка (синтаксису, логике) или гипотеза о чистой социальности языка. Многие философы, принявшие первую стратегию, ориентируются на гипотезу психолингвиста Н. Хомского о врожденном «ментальном органе языка», без допущения которой быстрое усвоение маленьким ребенком сложнейшей грамматической структуры языка выглядит чудом. Из гипотезы о наличии врожденной диспозиции к усвоению естественного языка следует, что естественный ментальный язык с его неопределенными категориями «боль», «помню», «желаю» и т. п. атрибутивен человеку и элиминировать его невозможно. Против позиции Хомского выдвигаются сильные контраргументы, которые сводятся к тому, что язык осваивается только в процессе социализации и обучения. Если принять эту версию, тогда предположение элиминативистов Фейерабенда, Черчленда и других о возможности формирования у ребенка представлений о мире на научном языке, не опираясь на повседневный (ложный) язык, выглядит правдоподобным, так же как и квалификация повседневного языка как обреченной на исчезновение архаики.

Сознательное и бессознательное, биологически унаследованное и социально-детерминированное, культурно-нормативное и творчески-созидательное, интенциональное и ценностно-полагающее переплетены в человеке в единый находящийся в динамике сплав. Наиболее оптимальной стратегией его исследования нам представляется системный подход, учитывающий взаимодействие многообразных и разнородных факторов (а не однородных, как в физикализме). Разумеется, практическая реализация этого подхода чрезвычайно сложна. Однако даже как методологический идеал он может оказать помощь в нахождении оптимальной стратегии исследования. Например, системный подход, как нам кажется, помог бы преодолеть демаркационизм и снять остроту «дилеммы двух языков». Нельзя не согласиться, что ментальный язык повседневности действительно существенно отличен от научного, так же как нельзя не видеть и того, что по мере развития культуры и знания происходит частичная утрата «анимистических» понятий. Тем не менее, видеть в этом процессе только углубляющуюся пропасть в отношениях этих языков тоже было бы неверным. Мы склонны к точке зрения, что гносеологическая конкуренция двух языков в культуре носит взаимокорректирующий, а не «вытесняющий» характер. Остается фактом, что новые символические системы, гипотезы и абстрактные объекты создаются и, наверное, всегда будут создаваться в рамках обыденного языка с его понятиями «вижу», «намереваюсь», «помню», «красиво». И задача состоит в том, чтобы показать механизм их взаимодействия.

* * *

В 1710 г. Джордж Беркли писал: «В целом я склонен думать, что если не всеми, то большей частью тех затруднений, которые до сих пор занимали философов и преграждали путь к познанию, мы всецело обязаны самим себе; что мы сначала подняли облако пыли, а затем жалуемся на то, что оно мешает нам видеть»³¹. Не являются ли дискуссии, развернувшиеся в последние десятилетия вокруг проблемы сознания, только «пылью», которая осядет, и люди со временем не будут ее замечать? Думается, что такой вывод был бы неправильным. Кстати, он был неправильным и для времени Беркли; из интеллектуального вихря, поднятого Локком, Беркли, Юмом, возникла новая философская традиция – британский эмпиризм, сыгравший очень важную роль в станов-

³¹ Беркли Дж. Соч. М., 1978. С. 154.

лении не только философии Нового времени, но и европейской культуры вообще.

Споры о проблеме сознания, о монизме и дуализме, о «двух языках» и предложенные версии объяснения в виде физикализма, теории тождества, элиминативизма являются, с нашей точки зрения, не обычными проявлениями меняющейся философской моды, а симптомами глубоких сдвигов в мировоззренческой системе современной эпохи. Мы проходим через переходный период, когда на смену одной определяющей модели человека приходит другая, принципиально новая. Смена фундаментальных метафизических воззрений охватывает не только понимание сознания и человека, но и понимание науки, культуры, общественных регулятивов, социальных институтов. Причем смена метафизических моделей или парадигм происходит объективно, подчиняясь цивилизационным императивам.

Процесс этот отнюдь не безболезненный. Философия (к сожалению, только западная) отреагировала на него пролиферацией идей. Сейчас на философском рынке фигурируют не одна-две Grand теории, как раньше, а множество. Идет игра или конкуренция, проигрываются различные версии. В ней отсеиваются неперспективные и выживают более правдоподобные теории, т. е. обладающие большей объяснительной силой, предложившие более современный концептуальный инструментарий, способные подсказывать выход из концептуальных ловушек, в которые попадает наука. И в этом интеллектуальном проигрывании различных теорий состоит, наверное, один из важнейших практических смыслов философии.

Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования*

Я – субстанция, вся сущность или природа которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается в месте и не зависит ни от какой материальной вещи

Рене Декарт

Аналитические философы в большинстве своем – разгадчики загадок в том смысле, в каком Кун считал естественные науки разгадчиками загадок. Они находят противоречия в нашей интуиции и ищут способы их разрешения точно таким же образом, каким ученые-естественники обнаруживают противоречия между теориями и наблюдениями, а затем обдумывают методы разрешения этих противоречий. Философы не аналитического склада, как правило, не являются разгадчиками загадок

Ричард Рорти

Асимметрия интуитивных и теоретических представлений о сознании

История дискуссий по проблеме сознания в англоязычной философии за последние 50 лет являет собой один из примеров интеллектуального детектива. Как и положено этому жанру, вначале имеет место «тайна» (преступление), затем идет расследование.

* Впервые опубликовано: Вопросы философии. 2004. № 10. С. 125–135; № 11. С. 150–164. Благодарю О. Е. Баксанского, Д. И. Дубровского, В. Л. Васюкова, С. Н. Коняева и В. А. Лекторского за полезные критические замечания при обсуждении чернового варианта этой статьи.

В ходе расследования каждый детектив применяет свою особую стратегию, убежденный, что только она приведет к обнаружению «преступника». Если пойти в глубь веков, первым «детективом», обнаружившим тайну сознания, был Платон, заметивший несовпадение идеальных форм содержания сознания с миром повседневных явлений. Декарт обратил внимание на другую сторону тайны – принципиальное отличие *res cogitans* от *res extensa* и в то же время их взаимодействие в мыслительном акте. Английские эмпирики увидели много загадочного в феноменальном опыте: Локк занялся исследованием природы вторичных качеств, а Юм бился над причинами несовпадения чувственных впечатлений и объектов, которые их вызывают. Brentano подметил в тайне аспект, который не видели «детективы» до него: ментальные понятия, в отличие от понятий, относящихся к физическим вещам, имеют интенциональную нагруженность. К XX в. проблема сознания, казавшаяся Декарту рядовой и вполне разрешимой, обросла частоколом других тайн и превратилась в крепость. Конечно, появилось новое поколение детективов, усомнившихся в свидетельских показаниях своих предшественников и убедительности их версий. Владея более совершенными когнитивными инструментами и вдохновляясь оптимистической верой в способность человека познать самого себя, они с разных сторон ринулись на штурм крепости, именуемой «Тайна сознания». И только после многочисленных неудач в объяснении того, как мысли соотносятся с видимым миром, как *res cogitans* сцепляется с *res extensa*, как ощущения дают представление о внешнем мире, тайна сознания была переведена в разряд *особой*. Она обрела статус «Великой Тайны» или, как говорил Шопенгауэр, «Загвоздки Вселенной». Этот статус она сохранила по сей день.

Конечно, существует множество других великих тайн. Нет ответа на многие вопросы происхождения Вселенной, строения материи, природы времени, пространства, гравитации, возникновения жизни, репродукции и др. Однако в отношении этих тайн есть, по меньшей мере, согласие, где и как искать их разгадку; считается, что все они в принципе подвластны научному, рациональному изысканию. Что касается тайны сознания, то здесь царит замешательство: не ясно, с какой стороны к ней можно подходить и какими средствами раскрывать. Должна ли этим заниматься философия, или когнитивная психология, или биология, или физика, или какая-либо новая междисциплинарная отрасль знания? Или вообще надо отбросить науку и довериться собственной интуиции и

здравому смыслу? (Разумеется, для работающих в престижных университетах академических философов, концепции которых мы имеем в виду, апелляция к внерациональному и эзотерическому неприемлема.)

В чем специфика тайны сознания? В обычной жизни, как правило, люди не обременяют себя вопросом «что такое сознание?», считая его данной от Бога или Природы способностью ориентироваться в мире, подобной той, какой обладает сердце для перекачки крови в организме. Когда же они задаются им, ответ на него имеет примечательную особенность в виде асимметрии интуитивного и теоретического представления о сознании. С одной стороны, когда мы обращаем вопрос к самим себе, ответ на него кажется предельно ясным, ибо для каждого человека нет ничего более близкого, интимного и достоверного, нежели собственное сознание, внутреннее Я (собственная самость). В отличие от внешних объектов, в существовании которых можно ошибаться или иметь релятивное знание, человек абсолютно уверен в существовании собственного сознания; здесь ошибки невозможны, поскольку оно дано ему непосредственно и удостоверяется самим фактом осознанности. Все мы в повседневном самовосприятии, или, как сейчас говорят, в фолк-психологии, готовы подписаться под формулой *cogito ergo sum*. С другой стороны, когда философы, психологи или когнитивные ученые пытаются теоретически определить сознание (объективно, или «с позиции третьего лица») или хотя бы обозначить приблизительные границы и составляющие его элементы, феномен расплывается, теряет очертания, ускользает от «определения в понятиях». В современной философии это сказывается в разноголосице в понимании того, что следует считать состояниями сознания, данными опыта, восприятиями, чувственным опытом, когнитивным, феноменальным, сознательным или бессознательным. Все прошлые и нынешние попытки нарисовать более или менее непротиворечивую и теоретически приемлемую картину сознания сталкиваются с тем, что перед исследователем находится запутанный клубок феноменов, именуемых «сознанием», распутать который оказывается в высшей степени трудоемкой, с весьма туманными перспективами задачей. Это сказывается и в разноголосице относительно того, что следует считать главными проблемами философии сознания.

Практически все современные философы сходятся в выводе, что сознанию невозможно дать *логическое* определение. Вряд ли можно надеяться, что теория сознания может быть выстроена в виде когерентной системы принципов с приведением необходимых

и достаточных условий. Таким же самообманом будет поиск определения сознания на основе редукции его к элементарным, базисным структурам, ибо в акте сознания задействовано большое количество разнородных процессов, свести которые к чему-то элементарному вряд ли возможно.

Ускользаемость сознания от определений еще у Юма вызвала подозрение: «А не является ли сознание фикцией?». В когда-то наделавшей много шума статье «Существует ли сознание?» (1904) Уильям Джемс открыто сформулировал это сомнение. У ряда современных философов (элиминативистов) это подозрение вылилось в диагноз об иллюзорности этого феномена. Они говорят, что как такового его нет в природе. Такой радикализм многих не устраивает. «Простое» сознание оказалось значительно более сложным явлением, чем представлялось ранее.

Трудность нахождения общезначимого определения сознания нашла отражение в зарубежных словарях и энциклопедиях. В «Энциклопедическом словаре по психологии» (1983) констатируется, что этот термин используется весьма свободно, разные авторы фиксируют разные состояния сознания, и ни одно из приводимых определений нельзя считать непротиворечивым¹. В более позднем «Международном словаре по психологии» (1989) об определении сознания говорится с безнадежностью: «Сознание – завораживающий, но призрачный феномен: невозможно специфицировать, что же оно такое, что оно делает и почему оно эволюционировало. Ничего такого, что стоило бы читать, о нем не написано»². Несмотря на призрачность, феномен сознания продолжает завораживать, побуждая философов искать новые ключи к его разгадке.

Люди не могут не задаваться вопросом о том, как получается, что не мыслящая материя в состоянии мыслить? В самопонимании обычного человека не укладывается, как может мозг – комок биологического вещества – быть вместительным полетом мысли, свободы воли, самосознания, личностных переживаний, моральности и ответственности, одним словом, всего того, что составляет человеческое бытие. Ведь всего этого нет в биологическом и физическом мире. Или, если сформулировать недоумение в другой перспективе, как может нечто неосознаваемое, именуемое нами «сознанием», обладать свойствами, выходящими за пределы закономерностей

¹ The Encyclopedic Dictionary of Psychology. Oxford, 1983. P. 114.

² Цит. по: *Chalmers D.* The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. N. Y.; Oxford, 1996. P. 3.

биологической природы, и создавать артефакты, мир культуры? Как не имеющие пространственно-временного измерения мысли могут командовать телом, имеющим такое измерение?

Обычная интуиция о самом себе толкает человека к естественному дуализму: мозг – одно, а сознание совершенно другое, т. е. к картезианству здравого смысла. Опираясь на эту интуицию, философы выстраивали и продолжают строить всевозможные софистичные версии удвоенного мира. Это одна сторона истории. Другая сторона истории состоит в том, что дуализм, если не принимать его религиозную версию, чреват бесконечным регрессом, ибо оставляет без ответа вопросы: «откуда» и «почему» *res cogitans*. Критически мыслящие люди никогда не мирились с объяснениями на основе бесконечного регресса. Поскольку наука уверенной поступью шла в сторону накопления твердо установленных фактов и все большей объективности и отстраненности от субъективно-личностного, у исследователей возникло другое, не менее сильное, интуитивное чувство, а именно что тайну сознания поможет раскрыть накопление конкретных, проверяемых фактов о мозге, деятельности когнитивного аппарата и причинно-следственных связях. Что на их основе можно будет сказать что-либо фундаментальное о сознании. Эти чувства служили и служат внутренним мотивом различных течений научно ориентированного материализма.

В XX в., особенно во второй его половине, фактов о работе мозга накопилось много. Существенный прогресс наметился с компьютеризацией эмпирической психологии и появлением когнитивных наук с их междисциплинарными подходами. Много эмпирических данных получено, например, о визуальном восприятии, памяти, внимании, воображении, овладении языком, обучении, принятии решений и др.³ Тем не менее, тайна сознания осталась тайной. Сегодня, например, известно, что человеческий мозг представляет собой структуру чрезвычайно большой анатомической и физиологической сложности и имеет (по приблизительным подсчетам ученых) 10^{12} нейронов и 10^{15} связей между ними. И все же увеличивающийся массив знания о структуре и деятельности мозга не снял естественное интуитивное недоумение, как может крайне сложная, но все же осязаемая биологическая материя вмещать в себя еще что-то добавочное, что не является материей – мысли. Ученые верят, что будут открыты

³ Об открытиях в современной науке (генетике, нейрофизиологии, нейропсихологии, когнитивной психологии, компьютерной науке и др.) см.: Меркулов И. П. Информационная природа сознания // Полигнозис. 2000. № 4.

уникальные функциональные свойства человеческого мозга, объясняющие, скажем, способности к саморефлексии или усвоению языка. Однако нет уверенности, что открытия снимут ореол тайны с сознания. Многие сомневаются в возможности получения вразумительного ответа на вопрос, как могут знания о фактах функционирования нервной системы, какими бы они ни были полными и всесторонними, объяснить, например, уникальное восприятие индивидом хорошей музыки, пейзажа или поэмы?

Словом, без большой натяжки можно констатировать, что, несмотря на безусловные успехи в интерпретации ряда важных сторон сознания, ни у ученых, ни у философов сегодня нет ясности, что следует считать фактом сознания независимо от тех или иных теорий сознания. Именно эта напряженность между нашей неспособностью представить, как материальный мозг может бытьместилищем мыслей, субъективных ощущений, эмоций, и уверенностью в том, что раскрытие каузальных связей и накопление фактов о каком-либо объекте дает нам объективное понимание этого объекта, является источником оппозиций в философии сознания и ренимации противостояний панобъективизма и субъективизма, монизма и дуализма. Этот источник не иссяк и по сей день. За новыми техническими терминами и жаргонами, обозначающими возможные позиции в логическом пространстве философии сознания, скрывается примерно старый расклад сил.

Полвека атак на «бастион сознания»

Прежде чем перейти к обозначению альтернатив, фигурирующих в нынешней философии сознания, имеет смысл сделать небольшой обзор интеллектуальной истории англоязычной философии сознания, на протяжении которой они складывались. Ее специфика лучше всего идентифицируется на фоне полувекового развития современных вариантов физикализма. Сразу же оговорим, что термин «физикализм» относится не к философии физики, а к позиции в философии сознания, ориентирующейся на онтологический и эпистемологический авторитет физики.

История физикализма (или современного материализма) достаточно драматична⁴. Ее истоки кроются в оптимистической вере

⁴ Хорошую информацию о современных физикалистских теориях читатель может найти в книгах: *Kim J. Philosophy of Mind*. Boulder, 1996; *Physicalism and Its Discontents*. Cambridge, 2001.

Декарта в способность рационального человека познать самого себя. В то же время составляющие ее события представляют собой серию атак на картезианский дуализм – «последний бастион» традиционной философии, который представляется вызовом рационализму. Драматизм положения усугубляется тем фактом, что, несмотря на применение более совершенной техники наших дней, бастион сознания так и не пал, а число его защитников не сокращается. Не потому что находящиеся в нем адепты дуализма и ментализма вооружены более изощренным оружием, а потому что на стороне защитников крепости находится «простой народ», или то, что называют «фолк-психологией», проще говоря, убеждение обычного человека, что его тело – одно, а мысли – совершенно другое.

Физикалистская атака на бастион сознания началась с анализа ментального языка, на котором обычно говорят о психологических состояниях. Среди первых, кто задал импульс физикалистскому движению в философии сознания, были неопозитивисты, которые перевели разговор о сознании на языковой уровень. Основные параметры физикалистской стратегии были заданы Морицем Шликом, Рудольфом Карнапом и Карлом Гемпелем. Строго говоря, для них главным было обоснование возможности единой науки и знания, а не разгадка тайны сознания. В достижении этой стратегической цели сознание выглядело аномалией, помехой, которую нужно было либо объяснить на основе объективистской модели, либо устранить. Еще в работах 1930-х гг., прежде всего в статье «Психология на языке физики»⁵ (1932–1933), Карнап сформулировал тезис физикализма, согласно которому так называемые психологические высказывания подлежат трансляции (переводу) на физический язык. Трансляция означала соотнесение каждого психологического высказывания с происходящими в теле личности физическими событиями. Он был убежден, что показ возможности трансляции сделает психологию частью единой науки, фундаментом которой является физика. Неопозитивисты не считали психологические высказывания бессмысленными: они оговаривали, что в принципе считают их верифицируемыми, но только в случае их

⁵ Carnap R. *Psychology in Physical Language / Logical Positivism*. N. Y., 1959. Оригинальная публикация: *Erkenntnis*. 1932–1933. Vol. 3. S. 107–142. См. также: Карнап Р. Психология на языке физики / Пер. с англ. Я. В. Шрамко // *Философские науки*. 2013. № 1; Юлина Н. С. О статье Рудольфа Карнапа «Психология на языке физики» // Там же.

перевода в предложения, в которых отсутствуют «ментальные» категории психологии и содержатся только категории физики. Проект трансляции психологии в физику не был реализован по разным причинам. Прежде всего потому, что он требовал приведения доказательств возможности строгой редукции языка психологии к языку нейрофизиологии, а затем языка биологии к языку физики. Аргументы в пользу возможности такой редукции оказались во многих отношениях уязвимыми. К тому же данный проект во многом был «завязан» на реализуемость бихевиористского проекта Берреса Скиннера. Скиннер верил в возможность объективации всего психологического процесса в случае описания только того, как психологические акты функционально и операционально, т. е. на основе установления причинно-следственных связей, проявляются в поведенческих актах. Когнитивный процесс у него представлен схемой «стимулы – черный ящик – реакции», в которой необъективируемое «ментальное» было излишним. В дальнейшем тактика бихевиоризма по замене сознания «черным ящиком» была подвергнута серьезной критике, а схема в целом была признана неудовлетворительной.

Несмотря на серьезную критику тактики неопозитивистов и бихевиористов, их стратегические цели не были преданы забвению. Идея Карнапа и Гемпеля о единой науке продолжают оставаться регулятивным идеалом практически во всех последующих физикалистских проектах. То же самое можно сказать о бихевиоризме. Бихевиористский подход, концентрирующий внимание на *формах поведения* в зависимости от получаемой информации, отнюдь не сдан в архив; видоизменившись, он получил дальнейшее развитие⁶. Правда, говоря о бихевиоризме, следует учитывать, что содержание понятия «поведение» было существенно расширено. Стало рассматриваться разное поведение: тела, процессов мозга, психологических состояний, речевой деятельности, лингвистических единиц, компьютерных программ, информационных систем и др.

Особое слово в пользу объективации сознания сказал *логический бихевиоризм*, который обычно связывают с именами Людвиг

⁶ Учитывая это, некоторые обозреватели не исключают, что со временем свободный от упрощенных и грубых толкований бихевиоризм «будет, наряду с логикой, рассматриваться как главный оригинальный вклад в философию нашего нынешнего столетия» (*Dahlbom Bo. Editor's Introduction // Dennett and His Critics: Demystifying Mind. Cambridge, MA; Oxford, 1993. P. 4*).

Витгенштейна, Гилберта Райла, Дэвида Льюиса. В отличие от психологического бихевиоризма, интерес которого был сосредоточен на психических реакциях организма, Райла интересовало прежде всего интеллектуальное поведение в форме семантического и грамматического поведения слов, которое проявляется во внешне наблюдаемом поведении. Разговор о сознании с использованием психологических и ментальных терминов Райл предложил перевести в разговор о лингвистическом поведении. Или, в более слабом варианте, большую часть из того, что в обычном языке классифицируется как разговор о сознании, корректнее объяснять в терминах, относящихся к фиксируемым высказываниям и наблюдаемым поступкам, а не в «ментальных» терминах, относящихся к «данным» интроспекции⁷. Один из выводов Райла состоял в следующем: вера в существование наряду с физическим миром особой ментальной реальности обусловлена ошибками нашего обычного словоупотребления. Его крылатые слова «история двух миров – это миф», его утверждение о неправомерности разговора о сознании как «духе в машине» или «лошади в локомотиве» стали лозунгами в наступлении аналитической философии на дуализм и феноменализм.

Витгенштейн и Райл не были физикалистами. Тем не менее, их антикартезианство и антифеноменализм, аргументы, направленные против существования особого языка приватного опыта субъекта, были приняты на вооружение физикалистами. Согласно Витгенштейну, за ментальными терминами не стоят никакие сущности или референты; их значения творятся в контексте конкретной «языковой игры». Они не относятся к «приватному», внутреннему, интроспективному опыту, их значение выражено в поведении, которое можно наблюдать и фиксировать публично.

Важными следствиями импульсов, заданных неопозитивистами и философами лингвистического анализа, были следующие: у проблемы сознания появился «лингвистический акцент»; она стала рассматриваться через анализ языка, а те аспекты, которые не поддаются такому анализу, стали отбрасываться как неперспективные. Правомерность использования понятия «сознание» и всех прочих категорий ментального языка ставится в прямую зависимость от приведения интересубъективно признаваемых доказательств; данные интуиции и самоотчета субъекта в их число не входят. В более широкой перспективе принятие в качестве признака сознания публично наблюдаемого лингвистического поведения означало *дена-*

⁷ Райл Дж. Понятие сознания. М., 2000. С. 334.

турализацию сознания и принятие социолингвистической парадигмы: объяснение сознания целиком переводится в сферу лингвистически-коммуникативного, контекстуального и социального. Конечно, против социологизма и бихевиоризма высказывались серьезные возражения. Одно из них принадлежало психолингвисту Ноаму Хомскому. Он высказал гипотезу о наличии у организмов внутреннего механизма или генетически унаследованной диспозиции к усвоению языка и грамматики; языковое и ментальное поведение невозможно объяснить без обращения к врожденному, т. е. *небихевиористскому*, компоненту⁸.

Говоря о развитии объективистской линии в философии сознания, нельзя пройти мимо *физикализма* Уилларда Куайна. При выборе языка онтологии для Куайна принципиальными были два момента. Во-первых, установка на простоту: исходить из прагматических соображений и не умножать без надобности количество сущностей в описании мира. Во-вторых, установка на холизм и онтологическую относительность теоретических схем; все различаемые нами в мире сущности зависят от выбранного языка или теоретического каркаса, быть «чем-то» значит иметь значение в рамках данной теории, в рамках другой теории это «что-то» может не иметь предиката бытия. Исходя из этих установок Куайн заявил, что все фиксируемые в мире различия есть различия в позициях, состояниях и изменениях физических тел, поэтому говорить о существовании ментальных сущностей мы не вправе. В истории мысли были предложены три возможных уровня объяснения человеческого интеллектуального поведения: менталистский уровень, бихевиористский уровень (включая интеллектуальное лингвистическое поведение) и физиологический уровень. Менталистский уровень Куайн оценил как тупиковый и наименее удовлетворительный, а наиболее предпочтительным счел физиологический. Однако, исходя из большей разработанности на сегодня языковой, а не физиологической теории, в качестве приемлемого варианта он признал лингвистический бихевиоризм. (Согласившись вывести ментальность в языковую сферу, Куайн связал ее прежде всего с языковым и социальным обучением.) Тем не менее, он не считал лингвистический бихевиоризм оптимальной стратегией; в этом случае мы еще находимся на полпути от обскурантизма ментализма к будущему прогрессу нейрофизиологии⁹.

⁸ Chomsky N. Language and Mind. N. Y., 1968.

⁹ Quine W. Facts of the Matter // Essays on the Philosophy of W. V. Quine. Norman, 1979.

Интерес Витгенштейна и Райла был направлен в первую очередь на анализ логики языка психологии и выявление ошибок способа говорения о ментальном, а не на конкретное объяснение того, каким образом наше сознание соотносится с мозгом. Оба дистанцировались от происходящего в науке, полагая, что научные открытия и методы не имеют значения для философски-концептуального решения проблем. Нейронауки, говорил Витгенштейн, не имеют отношения к решению философских загадок сознания. В отличие от них Куайн сделал ставку на науку, точнее, на будущее развитие нейрофизиологии, однако он сосредоточил основное внимание на логических ошибках «менталистских идиом» и специально не разрабатывал тему сознание/тело.

На этом фоне новым словом в старом споре о сознании прозвучала *теория тождества*, сконцентрировавшая внимание на проблеме сознание/тело и апеллировавшая к науке. В 1958 г. Герберт Фейгл, когда-то входивший в «Венский кружок», опубликовал статью «"Ментальное" и "физическое"», а в следующем году австралийский философ Дж. Дж. Сمارт выступил со статьей «Ощущения и процессы мозга»¹⁰. Независимо друг от друга они предложили новый подход к проблеме сознания, который затем был назван «теорией тождества» (*mind-body identity theory*). Смысл этого подхода состоял в показе того, что ментальные и физические термины, хотя семантически они различаются между собой, относятся к одним и тем же референтам. Термины «ментальное» и «физическое» обозначают тождественное, подобно тому как термины «утренняя звезда» и «вечерняя звезда» имеют один и тот же референт, планету Венера. Работы Смарт и Фейгла (к ним можно добавить также работы английского психолога У. Плейса и австралийского философа Д. Армстронга) неожиданно для авторов получили широкий отклик, а теория тождества обрела многочисленных сторонников и противников. Историческая значимость публикаций этих авторов состояла в том, что они снова вывели на авансцену философских споров основательно подзабытую «декартовскую» проблему духовного и телесного (в США ею всерьез интересовался У. Джемс). Теория тождества соответствовала оптимистическому настрою, возникшему в философской среде в связи с интенсивными науч-

¹⁰ Feigl H. The "Mental" and the "Physical" // *Minnesota Studies in Philosophy of Science*. Vol. 2: Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem. Minneapolis, 1958; Smart J. J. Sensations and Brain Processes // *Philosophical Review*. 1959. Vol. 68. № 2.

ными исследованиями интеллектуальной деятельности. Поэтому вполне естественным казался вопрос: а почему ментальность не может оказаться просто процессами мозга, подобно тому как свет оказался электромагнитным излучением, а гены – молекулой ДНК?

Теория тождества пыталась ответить на два вопроса. На вопрос «что такое ментальные события?» она отвечала: каждое ментальное событие идентично физическому событию мозга, а на вопрос «что общего имеют два существа, когда они верят, что чувствуют боль?», ответ был таков: это происходит потому, что их мозги находятся в одинаковом физическом состоянии. Если с первым ответом мало кто спорил, второй, объясняющий, что общего имеется у ощущений разных людей, называющих их одним и тем же ментальным термином «боль», критики сочли нереалистичным. Ментальные состояния у разных людей не могут быть тождественными, поскольку состояние физического вещества мозга у них неодинаково; у страдающих от зубной боли людей причины боли могут быть разными. Присущий этой теории редукционизм противоречил факту, что люди с одинаковыми мозгами мыслят по-разному.

Энтузиазм, с каким была встречена теория тождества, довольно скоро сменился разочарованием, и уже к началу 1970-х гг. у нее было больше критиков, нежели сторонников. Тем не менее, она задала базисные параметры для сменивших ее теорий: перевод рассуждения о ментальном и телесном на языковый уровень и, конечно, физикалистское, материалистическое мировоззрение с его верой в единство науки.

Реакции на теорию тождества были разные. С оригинальной идеей выступил Дональд Дэвидсон, предложив узаконить «аномальный монизм». Ошибка теоретиков тождества, с его точки зрения, состояла в попытке о существовании психофизических законов, дающих возможность, при достаточно полном знании нейрофизиологии, в принципе предсказать конкретное ментальное событие. Таких законов не существует. Они правы, говоря, что каждому нашему ментальному событию соответствуют физические события, но ошибаются в другом: на самом деле ни одно ментальное событие не может быть предсказано, каким бы полным ни было наше знание о физических событиях. Ментальное событие невозможно подвести ни под один естественнонаучный закон: эту аномалию следует просто принять за данность¹¹.

¹¹ Davidson D. Mental Events // Experience and Theory. Amherst, MA, 1970.

С более радикальных позиций выступили *элиминативисты*: Р. Рорти, П. Фейерабенд, П. Черчленд и ряд других авторов. Элиминативисты считают верной общую стратегию Карнапа и других неопозитивистов на построение единой науки, охватывающей как физическое, так и психическое: Вселенная однородна, непрерывна, каузально связана, действует по единым физическим законам. Ошибочной является заявка на трансляцию ментального языка психологии на язык физики по той простой причине, что первый язык не имеет референтов. На этом же основании ошибочной является тактика теории тождества: нельзя отождествлять фиктивное с не фиктивным. Рорти предложил радикально изменить установку: элиминировать ментальные термины из теоретического языка, поскольку они относятся к псевдореалиям. Прodelать процедуру, аналогичную той, когда из научного знания были элиминированы термины, относящиеся к фиктивным сущностям вроде «флогистона», «дьявольских сил» и т. п. Искать тождество или соответствие псевдореалий процессам мозга – все равно что искать референты «дьявольским силам» в анатомии и физиологии организма. Сознание – это только внешне фиксируемые нейрофизиологические процессы, языковое и социальное поведение; здесь нет места для «духа». Позицию элиминативистов многие находят достаточно последовательной, но контринтуитивной. Отнесение высказываний с ментальными терминами типа «мне больно», «я думаю», «я верю» к не имеющим референтов фикциям сталкивается с сопротивлением здравого смысла.

Более сильной реакцией на теорию тождества стал *функционализм*. Основная идея функционализма состоит в том, что виды ментальных состояний следует считать не видами физического, и вообще не какими-либо *свойствами*, материальными или идеальными, а функциональными *состояниями* или *отношениями*. Поэтому должна использоваться не сущностная, а реляционная методология. Существует масса его вариантов: функционализм машины Тьюринга (Х. Патнэм, Д. Деннет), физикалистский функционализм (С. Шумейкер), психофункционализм (Нэд Блок), редуктивный телеофункционализм (Ф. Дретчке), функционализм «языка мысли» (Дж. Фодор), нейрофизиологический функционализм (П. М. Черчленд), операции «глобального пространства сознания» (Б. Баарс) и др. У этих версий есть ряд более или менее общих пунктов согласия. Во-первых, «антиредукционистский консенсус»: не требуется ни редукция ментального к физическому, ни объяснение физического через ментальное; сознание рассматрива-

ется как чистая функция, безотносительно к породившим эту функцию свойствам (поэтому функционалистами могут быть как материалисты, так и идеалисты). Во-вторых, *метафизическая нейтральность*: считается, что ментальные и когнитивные свойства можно исследовать безотносительно к их биологическим, физическим или духовным носителям. Предполагается, что таким образом можно обойти опасности и картезианского дуализма, и редукционистского физикалистского монизма. Ключевыми терминами становятся не «ментальное» или «физическое», а «реализация», «имплантация», «воплощение». Они должны показать, что функция может реализовываться в разных носителях, не будучи сводимой к ним. Подобно тому как математическая операция с отношением $2 + 2 = 4$ может быть реализована в человеческом мозге, в калькуляторе, в счетах с косточками или присоединением камешков, феномен, обычно называемый «деятельностью сознания», может быть функционально реализован в человеке, в компьютере или в каких-либо других вещах. (Этот тезис называется «аргументом множественной реализации» (the multiple realisation argument).) Функционализм, конечно, является вариантом бихевиоризма; в нем есть «вход информации», «выход информации», но в отличие от скиннеровского варианта, где вместо сознания фигурировал «черный ящик», здесь ментальные состояния индивидуализированы в виде содержательных (информационных) единиц, находящихся в каузальных и логических отношениях между собой. Иными словами, сознание рассматривается как определенный каузальный механизм.

Функционализм появился в философских дискуссиях о сознании в нужное время и в нужном месте. К этому времени функционалистский подход широко и плодотворно использовался в социологии и биологических дисциплинах. Примерно в этот же период начинается интенсивное развитие когнитивных наук. Общим термином «когнитивные науки» стали называть междисциплинарные исследования, охватывающие работы по искусственному интеллекту, компьютерной психологии, психолингвистике, нейропсихологии, когнитивной этологии и др. Применение функционалистских методов к сознанию как нельзя лучше отвечало духу этих новых областей, обрело здесь сторонников среди молодого поколения ученых, став своего рода ортодоксией.

Хотя в общей форме идея функционалистского подхода к сознанию высказывалась давно, по-настоящему рабочей она стала с внедрением как в психологию, так и в философию компьютерных метафор и обсуждения идеи «машины Тьюринга», выдвинутой

Аланом М. Тьюрингом, который известен своими пионерскими работами в компьютерной теории. Одним из первых философов, применивших функционалистско-компьютерный подход к сознанию, был Хилари Патнэм. В 1960 г. он опубликовал статью «Сознание и машины», в которой сравнил ментальные состояния с логическими состояниями «машины Тьюринга»¹². Не последнюю роль в утверждении функционалистского (компьютерного) подхода сыграли идеи лауреата Нобелевской премии по экономике Герберта Саймона (с этой точки зрения важна его книга «Науки об искусственном», 1969). «Инженерный» информационно-процессуальный подход в объяснении поведения экономических объектов (процесса принятия решений и др.) он распространил на объяснение когнитивного и психологического поведения. «Функционализм машины Тьюринга» (Turing machine functionalism), проводящий аналогию между сознанием и компьютерами, акцентирующий внимание не на физических законах работы мозга или устройства компьютеров, а на логических состояниях и абстрактных правилах трансформации этих состояний, открыл широкую дорогу новым исследованиям (одно из них – компьютерный, или «информационно-процессуальный», подход к объяснению сознания Д. Деннета¹³).

В силу того что функционализм оказался хорошо работающим инструментом в когнитивных науках, у него оказалась значительно более долгая история, нежели у теории тождества. Тем не менее, по прошествии времени возникли вопросы. Можно ли понимать «функцию» в отрыве от свойств носителей, в которых она реализуется? Что такое «реализация» и каков ее механизм? Как функциональная роль тех или иных ментальных состояний проявляется в содержательности и информационном расширении?

В том же русле – в рамках «антиредукционистского консенсуса» функционалистов – происходит возвращение на сцену философии сознания *эмерджентизма*. Не в его классической форме 1920–1930-х гг., а с обновленным языком, проблематикой и техникой. В объяснении генезиса сохраняется главный тезис, что ментальное является новым качеством, возникающим из физического, но не редуцируемым к нему¹⁴. Идея эмерджентизма является центральной и в книге Дж. Сёрля «Открывая сознание за-

¹² Патнэм Х. Философия сознания. М., 1999. С. 23–52.

¹³ Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991.

¹⁴ Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism. Berlin; N. Y., 1992.

ново»¹⁵ (1992) и у многих других авторов. Однако критики отмечают, что понятие «эмерджентность» создает только иллюзию объяснения, вызывая не меньше вопросов, чем функционализм или теория тождества. Если его толковать в смысле пределов имеющегося знания и объяснять появление тех или иных качественных инноваций в понятиях микроструктурных теорий, тогда его смысл тривиален. Если же его толковать в онтологическом смысле (например как особую онтологию жизни или сознания), предполагающем принятие инновации за непредсказуемую данность, принципиально не объяснимую рациональными средствами, тогда возвращение к дуализму неизбежно. На горизонте маячит вопрос, откуда и почему эмерджентности? У Альфреда Уайтхеда, широко пользовавшегося этим понятием для обозначения эволюционной новизны, оно логично встраивалось в его систему: под него подводилось метафизическое основание – идея Бога как творческого процесса Вселенной. Современные эмерджентисты, предпочитающие обходиться без теолого-метафизических понятий, оказываются в затруднении. Каким образом из биологической новации возникает особая бытийственность сознания, удивительная способность все «означивать», придавать смыслы и создавать мир артефактов¹⁶? Одним из философов, который попытался не просто декларировать, а рационально объяснить эмерджентности, был К. Поппер, выдвинувший гипотезу мира предрасположенностей как вероятностных физических полей сил, создающих новое поле

¹⁵ В русском переводе: Сёрл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. Об этой книге см.: Наст. изд.: С. 142–152.

¹⁶ Нужно сказать, что идея эмерджентизма весьма популярна среди российских философов, занимающихся проблемой сознания, см.: Дубровский Д. И. Информация, сознание, мозг. М., 1980; *Его же*. Новое открытие сознания? (По поводу книги Джона Сёрла «Открывая сознание заново») // Вопросы философии. 2003. № 7; Меркулов И. П. Информационная природа сознания // Полигнозис. 2000. № 4. Нам кажется, что и Д. И. Дубровский, и И. П. Меркулов, видящие в эмерджентизме «свет в туннеле», не совсем осознают трудности, заключенные в этом подходе. По сути оба они, как, впрочем, и зарубежные биологи Дж. Сёрль, Э. Кларк, П. Черчленд, Дж. Ким и др., сделали выбор в пользу позиции, согласно которой сознание является биологической инновацией. Как говорит Меркулов, «сугубо культурная эволюция человека как интеллектуального вида практически невероятна» (с. 27), однако при этом остается открытым вопрос о появлении означивающей способности у биологической материи. Теории информации, коннективистские или иные концепции мало проясняют картину, апеллируя к информационным системам природы.

возможностей и воздействующих на настоящее из будущего¹⁷. Однако это только интересная гипотеза, которая может быть подтверждена, а может быть и опровергнута.

Разумеется, в дискуссиях о сознании не мог остаться в стороне вопрос о типе отношения, связывающего физическое с психическим. Некоторые философы (например, Дэвидсон) считают его ключевым в понимании сознания, предложив заменить сильное понятие интеракции понятием супервентности (слово *supervenience* имеет латинские корни и означает в английском языке действие, возникающее как следствие чего-то другого, следование за чем-то, дополнение прежнего чем-то новым). Первоначально термин «супервентность» использовался в философии науки для обозначения особого типа объяснения законосообразного и вместе с тем нередуктивного отношения между наукой наибольшей общности, физикой, и науками меньшей общности: биологией, химией и т. д. Впоследствии термин был взят на вооружение философами сознания для объяснения особого типа психофизической связи, когда психическое сопряжено с физическим, но не сводится к тем или иным свойствам мозга. И, как всегда, получил разные толкования в зависимости от ответа на главный вопрос: какой характер связи имеется в виду, когда говорят об отношении супервентности, является ли она логической, физической, необходимой, законосообразной и т. д.? Есть «сильные» и «слабые» варианты толкования этого отношения. Согласно «аномальному монизму» Дэвидсона, психофизическое отношение является законосообразным, но не в смысле сильной психофизической супервентности, т. е. строгого закона, а в смысле допущения аномалий. Джеквон Ким, написавший книгу «Супервентность и сознание» (1993) и более других способствовавший внедрению этого термина в широкий обиход, характеризует отношение между ментальным и физическим как *номистическую* необходимость¹⁸. Смысл ее состоит в следующем: если что-то имеет определенное ментальное свойство, то должно существовать также и некое физическое свойство в такой форме, что, когда оно имеет место, фактически имеет место и данное ментальное свойство. По поводу такого толкования критики замечают, что оно говорит о наличии корреляции между физическим

¹⁷ Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism. Berlin, 1977. P. 26–32; Поннер К.Р. Мир предрасположенностей // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М., 2000. С. 176–194.

¹⁸ Kim J. Supervenience and Mind. Cambridge, MA, 1993.

и ментальным, но не об их особой, необходимой и законосообразной, связи. Д. Чэлмерс, сделавший это понятие центральным в своей философии сознания (в противовес детерминизму физикалистских теорий), настаивает на том, чтобы толковать супервентность как физическое необходимое отношение, но не как логическое отношение¹⁹. У К. Макгинна другое мнение: он считает, что мы можем декларировать наличие отношения супервентности, но сказать с определенностью, является ли это отношение необходимым и законосообразным, мы не в состоянии; его следует просто принять за особенность природы²⁰. Словом, вопрос о характере интеракции и об особенностях отношения психического и физического по сравнению с отношением, скажем, физического и биологического выглядит еще более туманным.

Примечательная черта нынешнего расклада сил состоит в том, что физикалистские атаки на «бастион сознания» и неудачи этих атак придали новое дыхание дуалистическим, точнее, неодуалистическим концепциям (как правило, являющимся формой натурализма или натуралистического панпсихизма). Конечно, физикалистский материализм никогда не имел недостатка в оппонентах. Однако при царившем полвека назад оптимизме относительно возможности объяснения сознания без категории ментального дуалистов считали ретроградями. Сегодня дуализм стал академически респектабельной позицией и с открытым забралом оппонирует физикализму.

Говоря о дуализме, мы имеем в виду прежде всего «*двуаспектные теории*», т. е. защищающие тезис, что реальность имеет две стороны, ментальную и физическую. Эти теории очень разные; одни ограничивают местоположение ментальности мозгом (Т. Нагель, К. Макгинн), другие помещают ее в виде протофеноменальности во внешний мир (Д. Чэлмерс). Однако в любом случае посылка о «добавке» к физической реальности предполагает корректировку эпистемологических инструментов с учетом дуальной перспективы (как это предлагал Brentano). Последнее обстоятельство не могло не обострить конкуренцию в философии сознания. О новом драматическом витке напряженности можно судить по публикациям последнего времени²¹.

¹⁹ Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. N. Y.; Oxford, 1996. Ch. 2.

²⁰ McGinn C. The Problem of Consciousness. Oxford; Cambridge, MA, 1991.

²¹ Перечислим только некоторые, получившие широкую читательскую реакцию: Block N. The Computer Model of the Mind // Thinking (Vol. 3):

Логическое пространство узловых вопросов философии сознания: пролиферация альтернатив

Итак, мы кратко охарактеризовали основные стратегии атак на «бастион сознания», предпринимавшихся в последние полвека в англоязычной философии. Суммируя неполный экскурс истории этих стратегий (и, естественно, упрощая картину), внешне ее можно представить как умножение позиций в толковании феномена сознания. Возрастает количество альтернативных теорий и фигурирующих в ней «измов»: «материализм», «физикализм», «элиминативизм», «функционализм», «функционализм машины Тьюринга», «информационная теория», «семиотический материализм», «дуализм свойств», «натуралистический дуализм», «коннективизм», «аномальный монизм», «эмерджентизм», «супервенционизм», «эпифеноменализм», «когнитивизм» и др. В. И. Ленин когда-то оценил множественность позиций в философии опыта (и взаимную критику авторов) как свару «желтых и зеленых чертей». Такая оценка – близорукий взгляд на характер философских поисков. Плюрализм обусловлен глубокими внутренними причинами. Это и особый статус загадки сознания, и неясность относительно оптимальной стратегии ее разгадки, и огромные (специфические) трудности ее исследования, и опробование в конкурентной борьбе возможных путей ее рационального разрешения. Кстати сказать,

An Invitation to Cognitive Science. Cambridge, MA, 1990; *Chalmers D.* The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. N. Y.; Oxford, 1996; *Churchland P. M.* The Engine of Reason, The Seat of the Soul. Cambridge, MA, 1995; *Clark A.* Being There: Putting Brain, Body and World Together Again. Cambridge, MA; L., 1997; *Crane T.* Elements of Mind. Oxford; N. Y., 2001; *Dennett D.* Consciousness Explained. Boston, 1991; *Dretske F.* Naturalizing the Mind. Cambridge, MA, 1995; *Flanagan O.* Conscious Reconsidered. Cambridge, MA, 1992; *Kim J.* Supervenience and Mind. Cambridge, MA, 1993; *Kirk R.* Raw Feeling. A Philosophical Account of the Essence of Consciousness. Oxford, 1996; *Lakoff G., Johnson M.* Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. N. Y., 1999; *Lockwood M.* Mind, Brain, and the Quantum: The Compound "I". Oxford, 1989; *Lycan W. G.* Consciousness and Experience. Cambridge, MA, 1996; *McGinn C.* The Problem of Consciousness. Oxford, 1991; *Nagel T.* The View from Nowhere. N. Y.; Oxford, 1986; *Penrose R.* The Emperor's New Mind. Oxford, 1985; *Searle J.* The Mystery of Consciousness. L., 1998; *Id.* The Rediscovery of Consciousness. Cambridge, MA, 1992.

Р. Рорти, хотя он исходит из совершенно других посылок, в чем-то перекликается с Лениным, когда говорит, что все эти «измы» являются «языковыми играми».

В философии сознания есть ряд фокусных «пазлов», в процессе отгадки которых формируются альтернативные стратегии. Не претендуя на полный охват, тем более на детальный анализ, мы представили их в виде «логического пространства», состоящего из вопросов – узловых пунктов – и способов нахождения ответов. Как нам кажется, даже схематичное (и, конечно, во многом субъективное) изображение этого пространства может быть полезным в качестве краткого путеводителя для тех, кто интересуется тайной сознания и кто выберет современную англоязычную философию сознания в качестве предмета исследования²².

Что такое сознание? Реально ли оно?

«Загадка № 1» выражается, конечно, вопросом «что такое сознание?» За полвека дискуссий не достигнуто соглашения ни по одному из связанных с ней вопросов. Существует ли сознание как особая, внутренняя ментальная реальность, как онтологическая «добавка» к физической Вселенной? Или Вселенная монистична, однородна, непрерывна, и все, что мы знаем или можем узнать о ней, подчиняется единым каузальным законам и постигается принятыми в науке объективными и рациональными способами? Если посчитать сознание ментальной «добавкой» к физической Вселенной, возникает вопрос о ее источнике. У Декарта бесконечный регресс объяснения был снят с помощью понятия Бога, для нынешней англоязычной философии такой выход неприемлем. Или, если в силу угрозы регресса и удвоения Вселенной разговор о ментальной реальности сознания неправомерен, следует говорить только о внешне фиксируемых и интерсубъективно удостоверяемых проявлениях интеллектуальной деятельности? Тогда чем они являются? Нейрофизиологической деятельностью мозга, функциональными

²² Обширную дополнительную информацию о зарубежной литературе по философии сознания читатель может получить в обзорах Д. В. Ольшанского, опубликованных в реферативных сборниках ИНИОН РАН (Естественнонаучный материализм в современной буржуазной философии. М., 1986. С. 86–118; Материалы к VII Международному конгрессу по логике, методологии и философии науки. М., 1983. С. 168–207). Информацию о дискуссиях последнего времени и сложившихся в них альтернативных стратегиях читатель может найти в нашей книге: Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: Концепция Дэниела Деннета. М., 2004.

информационно-когнитивными процессами, лингвистическим и физическим поведением? Может быть, сознание прячется в пока неведомом науке «главном нейроне» мозга, аналоге декартовской «шишковидной железы», как склонны полагать некоторые ученые? Является ли сознание неким *свойством* работы мозга в природно-социальном контексте или оно представляет собой только *функциональные отношения*, не сводимые к материальным или идеальным свойствам? Или, может быть, правы панпсихисты, видящие в сознании некое как бы размазанное в природе (или Космосе) феноменальное качество, проявляющееся во всех формах жизни и любых – физических, биологических, компутационных – информационных системах? Или правы агностики, заявляющие о сокрытости природы сознания?

Споры по поводу онтологии сознания, вылившиеся в альтернативные концепции, реанимировали старую дилемму монизма-дуализма. Образно говоря, спорящие разделились на два лагеря: одни считают, что следует окончательно изгнать «дух из машины», другие убеждены, что настала пора снова загнать «дух в машину», может быть, даже во Вселенную. Для философов первого лагеря, как и во времена неопозитивизма, эталоном объяснения реальности является наиболее отстраненная от субъективного и ценностного взгляда на мир наука, физика; все, что считается ментальным, должно поддаваться объективному (как в науке) объяснению. Философы из второго лагеря выражают сомнение относительно эффективности панобъективистских физикалистских стратегий; при их применении упускается из виду сознание как таковое, некая бытийственность, субъективно ощущаемая, личностно воспринимаемая осознанность себя и мира.

Генезис сознания: биологическое и социальное

Загадки онтологии сознания в значительной мере проистекают из загадок генезиса сознания. Отсутствие в науке твердо установленных фактов о «спусковом крючке», запустившем в мир качественно новый феномен – сознание, делает проблему его происхождения особенно острой. Разумеется, сегодня никто не отрицает, что сознание творится и в природной, и в культурно-языковой среде. Спор идет о выборе оптимальной исследовательской стратегии и о том, какие факторы следует принимать в качестве приоритетных – биологические или социальные. (Проблема «первичности» и «вторичности», обсуждавшаяся в марксистской философии, обрела новые смыслы.) Что послужило толчком к возникновению

сознания – биология или культура? Можно ли объяснять возникновение механизма осознающего себя интеллекта искусственно созданными семиотическими системами, т. е. социолингвистическими факторами, и ограничивать его содержательно-когнитивной стороной? Если это так, то как именно эти факторы осуществляют свою магию, в результате чего биологическая материя мозга обретает способность мыслить? Или правы биологицы, говоря, что эта инновация порождена в первую очередь базисными процессами природы (ее информационными структурами), что в примитивном виде она присутствует в психике животных, а у человека язык и социальное обучение только оформляют и шифруют эту инновацию? Если верно последнее, возникает другое недоумение: что представляют собой эти базисные биологические процессы и почему только у человека они превратились в «эмерджентцию» осознающего себя интеллекта? Как на основе биологии объяснить когнитивное содержание сознания и возникновение языка? Есть и такое мнение: исследование работы «машины Тьюринга» сказалось о человеческом сознании больше, чем исследование психики животных. Поэтому разгадку тайны сознания следует искать в когнитивных *артефактах*, рассматривая их как адаптивные приспособления для разрешения проблемных ситуаций; решение проблем определяет сходство человеческого и компьютерного интеллекта. Но как в этом случае объяснить феноменальную сторону опыта, которая не относится к артефактам и роднит человека с животным?

Сознание: первичность или вторичность языка

Язык – одно из самых загадочных звеньев в понимании генезиса сознания (и человека). Еще древние философы заметили, что человека от животного отличает способность к вербальному оформлению его внутренних состояний. Современных философов интересует, насколько и в какой мере языковой компонент (более широко – семиотические системы культуры) связан с органикой мозга и производством сознания. Ответ на вопрос о том, является ли язык ключом к пониманию сознания, разводит современных авторов по разным лагерям. Считающие сознание продуктом социальности (согласяющиеся с Марксом в том, что язык является материальной действительностью мысли) относят язык к его атрибутивному свойству. Л. Витгенштейн, Дж. Райл, Р. Рорти и другие философы, задавшие лингвистическую парадигму, видят главный путь к исследованию интеллекта в анализе контекстуального использования языка. Языковой крен сегодня подвергается интен-

сивной критике, а сторонников денатурализации сознания называют «лингвистическими идеалистами». Натуралистически ориентированные философы рассматривают сознание в первую очередь как инновацию биологической эволюции («эмердженцию» и др.), видя путь к адекватному его пониманию в анализе довербальных условий сознания. Согласно Сёрлю, сознание есть особое свойство живой осознанности самого себя, которое не сводится к когнитивности и словесному выражению; лингвистический компонент вторичен. Укреплению биологистской парадигмы в философии сознания немало способствовал Н. Хомский, высказавший гипотезу о наличии у человека биологически встроенной довербальной «универсальной» грамматики, на генеративные способности которой ложатся языки культур. Срединную позицию между биологизмом и социологизмом занимает Д. Деннет. Приняв биологию за фундамент своей теории, он, тем не менее, отвел приоритетную роль в возникновении сознания артефактам культуры; им выдвинута гипотеза о возникновении сознания в результате влияния языка (и семиотических систем) на органику мозга. Поэтому сознание у него представлено в дуальной перспективе искусственного и естественного. Есть концепции, которые пытаются преодолеть пропасть между природой и культурой с помощью эволюционной трактовки языка, рассматривая язык как первый, естественно возникший компьютер.

Однако при любой стратегии загадкой из загадок (как в философии, так и науке) остается механизм скачка от довербального уровня мозговых процессов к вербальному уровню сознательных процессов. И именно здесь кроется ключ к разгадке тайны сознания. Поэтому центральными остаются следующие вопросы. Является ли сознание особым *свойством*, проявляющимся в вербальных отчетах? Или вербальные отчеты и физическое поведение и есть сознательность? Каков характер интеракции довербального (нейрофизиологического) и вербального уровней? Оказывает ли язык влияние на нейрофизиологию мозга? Каким образом при производстве сознания осуществляется прыжок от одного «среза реальности» к другому, от нейрофизиологии к сознательным процессам? Остается неясным, какие феномены в сознании являются биологически, а какие социально детерминированными. Убедительных ответов на эти вопросы нет ни у кого, ни у философов, ни у ученых.

Видение генезиса сознания в разных перспективах, естественно, выливается в методологический плюрализм. За полвека интенсивных дискуссий о загадках сознания не сложился консенсус в

отношении оптимальной стратегии. Подходить ли к нему «изнутри» (интернализм) или «извне» (экстернализм), «снизу» (из биологии) или «сверху» (из языка и культуры)? Существенно огрубляя ситуацию, можно сказать, что в современной философии сознания фигурирует несколько основных стратегий: социолингвистическая, биолого-социологическая и социобиологическая²³.

*Место квалиа в «фурнитуре и архитектуре» сознания:
феноменализм и антифеноменализм*

Особо жаркие споры разгорелись по поводу содержания понятия «опыт сознания». Что охватывается этим понятием? Все согласны, что оно относится к конгломерату многообразных свойств, сформировавшихся в результате биологической и культурной эволюции, но как только дело доходит до перечисления элементов, реально фигурирующих на «мониторе» сознания, сразу же начинаются расхождения. Это относится ко всем ментальным понятиям («ощущения», «представления», «интенциональность», «воображение», «память», «самосознание», «когнитивность» и т. д.). Разногласие проистекает прежде всего из разного толкования «доступа» к сознанию и «удостоверения» получаемых на этой основе «данных».

В сердцевине спора – проблема феноменального и его «удостоверения». Экспериментальные исследования когнитивных наук показали существенные изъяны интроспективной методологии, а фронтальные философские атаки на особый статус «приватного опыта» (Л. Витгенштейн), на «миф данного» (У. Селларс), на идею достоверности данных опыта (их фундаментальности для знания) и показ их теоретической нагруженности (К. Поппер) поставили под сомнение принятие феноменальных элементов опыта в качестве основания знания (и собственного осознания). Атака на феноменализм вызвала серьезное замешательство среди когнитивных уче-

²³ В российской философской литературе 1960–1970-х гг. тоже сложились аналогичные векторы. Примером радикального социологизма может служить статья Э. В. Ильенкова «Идеальное» (Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2). В отличие от зарубежных социологов, отождествляющих сознание с социолингвистическим поведением, Ильенков определяющим фактором считал не функционирование языка, а «функционирование общественно-трудовой деятельности» (с. 221). Согласно Д. И. Дубровскому, защищающему информационный подход к сознанию, сознание возникает как эмерджентное качество биологической материи, превращаясь в обществе и культуре в самоорганизующуюся систему (Дубровский Д. И. Информация, сознание, мозг. М., 1980).

ных, психологов, философов. Они оказались перед необходимостью объяснения асимметрии непосредственно удостоверяемого осознания и объективного объяснения сознания.

Одни авторы предлагают предпринять радикальный шаг и элиминировать феноменальные элементы из теоретических схем. Иначе говоря, признать ощущения, восприятия, «сырые чувства», или, как их сейчас принято называть, «квалиа», ирреальными сущностями. Яркий пример этой тенденции – проект деконструкции «феноменологического сада» опыта Д. Деннета. Ни одна теория, ни научная, ни философская, говорит он, не в состоянии ответить на вопрос Локка: «где находится “краснота”, когда мы смотрим на красную розу, в голове или на клумбе?» Выход из тупика – признать онтологию квалиа «онтологией кажимостей». Согласно его проекту квалиа каузально обусловлены сложными нейрофизиологическими процессами мозга и физическими процессами среды, получая свою качественную определенность в вербальном оформлении. За объективные, эмпирические «данные опыта» следует принимать только «репортуемость», т. е. выраженное в языке когнитивное содержание этих процессов, которое можно обсуждать и описывать «с позиции третьего лица». Не доказав иллюзорности квалиа и не удалив их из теоретических схем, убежден он, невозможно покончить с дуализмом и тайной сознания.

Отнесение квалиа к «онтологии кажимостей» многими философами было встречено в штыки: моя боль – это не только разговор о ней, а достоверное присутствие ее как квалиа. Стратегия на элиминацию квалиа, характерная для Деннета и многих других, считает Сёрль, слишком просто разделяется с дуализмом. Она строится на ложной посылке, что коли интроспективизм ложен, а субъективные элементы опыта не поддаются коррекции, иного пути, кроме как отказ от квалиа, нет. Правильная стратегия состоит в том, чтобы, не покидая натурализма, сохранить феноменологию с ее субъективной реальностью. Однако она предполагает радикальную ревизию старого (физикалистского) понимания объективности. С Сёрлем солидаризируется Т. Нагель: интуитивное представление качественной окрашенности опыта находится вне объяснительных возможностей физикализма. Ментальные феномены не могут быть объяснены просто потому, что *они входят в само объяснение*. Интуитивные представления о ментальности своего сознания уже заложены в теоретической картине сознания, поскольку при ее построении мы опираемся на них и не можем их отделить от собственной рефлексии. В защиту квалиа активно вы-

ступает Д. Чэлмерс. Его позиция строится на тезисе об онтологической (и космологической) фундаментальности феноменального. В «фурнитуре сознательного опыта» всегда имеются два аспекта: когнитивность и феноменальность. «Парадокс феноменального суждения», говорит он, состоит в том, что с точки зрения объяснения сознание вообще иррелевантно и относительно наших суждений о нем, и относительно причин сознательного поведения, каким бы полным ни было знание о них.

Как бы то ни было, вопрос о реальности или нереальности квалиа остается самым дебатлируемым в современной философии сознания. В зависимости от ответа на него решаются вопросы: что относится к объективной, а что к субъективной сторонам сознания, когнитивному и некогнитивному, какие элементы сознания можно считать сознательными репрезентациями (когнитивными или феноменальными), а какие бессознательными информационными контактами со средой и др.

*Отношение фолк-психологии и научной психологии:
объяснительная пропасть*

От понимания «фурнитур» сознательного опыта напрямую зависит понимание отношения фолк-психологии и научной психологии. Элиминативисты в отношении феноменологии (П. Фейерабенд, П. Черчленд, Д. Деннет) исходят из того, что наши обыденные ментальные понятия вроде боли, желания, радости, страха и др. (или то, что сегодня именуют общим понятием «фолк-психология») используются для обозначения явлений, многим из которых уже дано корректное объяснение в рамках когнитивных наук, а со временем число их будет возрастать. Отсюда делается вывод, что самоописание с помощью этих понятий является ошибочным представлением о реальных причинах человеческого поведения и когнитивной активности. В связи с этим возникли эпистемологические дебаты о соотношении двух альтернативных способов самоописания: в рамках фолк-психологии и в рамках научной психологии и, конечно, об арбитре, оценивающем результаты их конкуренции. И главный вопрос в них: наличествует ли в нашем познавательном отношении к миру и к себе естественная «объяснительная пропасть» (explanatory gap) или она только мираж, возникающий только у тех, кто смотрит через призму своей собственной интуиции?

Физикалисты (П. Черчленд, Д. Деннет, С. Стич) считают, что идея «пропасти» не имеет под собой оснований. Асимметрия фолк-

психологии и научной психологии снимается в пользу теоретической рефлексии, подобно тому как асимметрия обыденных представлений о физическом мире (в рамках фолк-физики) и научного видения была снята в пользу теоретической (квантовой) физики. Следуя линии Куайна, они отдают приоритет науке. Разумеется, речь у них идет об «идеальной науке» (мысленном эксперименте), которая скорее всего никогда не будет реализована. На практике получение исчерпывающей физической информации о «фабрике человека» нереально, да и нежелательно. Оппонирующим им философам рисуется другая картина: хотя фолк-психология, действительно, во многом оперирует иллюзорными представлениями и подвергается ревизии, ее трансформация скорее всего будет происходить по-разному: и путем элиминации, и путем редукции, и, возможно, каким-то иным путем; тем не менее, это будет частичная ревизия; костяк ее – обыденные представления о боли, радости, печали, желаниях и т. п. – останется.

Задается такой вопрос: если, как утверждают физикалисты и когнитивные ученые, интроспективная методология ущербна, какой статус мы должны приписывать собственному фолк-опыту? Если статус иллюзии, тогда почему с помощью обыденных (иллюзорных) ментальных понятий фолк-психологии мы хорошо ориентируемся в мире и разумно общаемся друг с другом? Не лучше ли сделать арбитром оценки конкуренции «двух психологий» не некую идеальную науку будущего, а дарвиновский принцип, исходя из того, какая из них в большей мере обладает адаптационными возможностями и способствует интерперсональной коммуникации. Макгинн предложил поставить вопрос так: не скрываются ли за «кажимостями» повседневного опыта (о чем действительно говорит наука и на чем базирует свой антифеноменализм Деннет) базисные биологические, приспособительные механизмы? Замена фолк-психологии понятиями и верованиями языка «научной онтологии сознания» скорее всего негативно сказалась бы на приспособительных реакциях и способностях к выживанию и репродукции. Вряд ли можно, например, воспитывать детей, пользуясь языком научной психологии (как, впрочем, и научной физики). В ответ Деннет, как всегда, прибегает к «двойной перспективе»: хотя ментальные термины фолк-психологии относятся к «кажимостям» (им не соответствуют никакие ментальные сущности), им можно приписывать объяснительную и коммуникативную силу в рамках интенциональной установки: мы *приписываем* поведенческим объектам цели, верования и желания для объяснения и предсказания их поведения не

без основания, наша интерпретация имеет биологические корни и в конечном счете является результатом действия «опробующих» алгоритмов Матери Природы. Иначе говоря, элиминировав ментальные понятия из теоретического языка, он объективирует их на уровне практически-прагматической установки (прибегнув к метафизической идее протоинтенциональности Природы).

К началу ХХI в. спор в англоязычной философии сознания по поводу асимметрии между представлением о сознании на основе непосредственного осознания и теоретическим его описанием можно представить в виде оппозиции: «эпистемологический интернализм *versus* эпистемологический экстернализм». Другими словами, в виде оппозиции методологических «перволичностников» и «третьеличностников», или, в традиционной терминологии, натуралистических неодуалистов и физикалистских монистов. Дуалисты рисуют огромные размеры «объяснительной пропасти», которые не мог представить и Brentano, а монисты, настаивающие на однородности мира и единстве знания, не видят ее. Деннет образно говорит об образовании на поле философии сознания «двух команд». Первую («перволичностников») составили авторы, настаивающие на реальности сознания и квалиа: Т. Нагель, Дж. Сёрль, Дж. Фодор, С. Харнад, Дж. Фостер и их нынешний лидер Дэвид Чэлмерс. В команду «третьеличностников» и объективистов им были включены У. Куайн, У. Селларс, Р. Рорти, Д. Хофштадтер, Пол Черчленд, Патриция Черчленд, Э. Кларк, Д. Розенталь, Дж. Харман, Ст. Стич, У. Лайкэн и, конечно, сам Деннет как ее лидер.

Центризм самости, сознание и творчество

Традиционно все стороны ментальной жизни было принято сводить в единый центр – самость (Я, душу и т. п.). Считалось, что, сортируя поток впечатлений, именно самость отдает директивы телу. Самости приписывалась свобода воли, роль самоактивного источника значений и смыслов (и, шире, артефактов культуры). Ее же считали метафизическим основанием личностной самотождественности, моральности и ответственности. Удостоверением такого представления о самости, как и в случае квалиа, выступал личный опыт субъекта. Еще Юм усомнился в существовании самости. Современные философы пытаются вывести проблему самости за пределы нейрофизиологии и феноменологии сознания. Питер Стросон предложил вообще снять эту проблему, сделав логически первичной и фундаментальной категорию личности в единстве ее

телесных и индивидуальных ментальных характеристик, а не категории материи или сознания. Другие философы поступают более радикально, утверждая, что термину «самость» не соответствует никакая ментальная сущность. Если принимать ее за активную, смыслообразующую сущность, говорят они, откуда у нее взялось такое свойство? Требуется новое объяснение, и возникает угроза бесконечного регресса. Были предложены образы самости, в которых творцами и детерминантами выступают язык и социум. Интуитивное (центристское) представление о самости, говорит Деннет, – это иллюзия, создаваемая особенностями нашего социокультурного (информационного) взаимодействия со средой. Имея биологические диспозиции, она творится языком, социумом и обучением, являясь своего рода «центром нарративной гравитации». Оппоненты Деннета возражают: сомневаться в существовании внутри нас центра, самости, трудно даже безбрежным релятивистам и солипсистам. Если самость творится языковыми и социальными конструктами, почему именно вокруг этого центра, а не чего-либо иного, сплетаются нарративы? Споря с физикалистами, К. Поппер настаивал на том, что самость (осознанность живой человеческой личности) является «пилотом», направляющим и контролирующим сознательные процессы. Самость, говорил он, столь же реальна, как столы и стулья, но в отличие от последних обладает свойством самоактивности, благодаря которой творятся смыслы, артефакты и культура. При всем его антиэссенциализме он не видел противоречия в описании самости как «квазисущности», составляющей основу самотождественности, психологического единства и непрерывности личности. Разумеется, попперовская концепция «самости-пилота» тотчас же была подвергнута физикалистами критическому обстрелу.

Сознание как функция без свойств

Если сознание невозможно отождествить с каким-то определенным свойством, тогда, может быть, оно представляет собой функцию, предполагающую и нейрофизиологические процессы, и каузальное взаимодействие с физическим, но не сводимую к ним? Иначе говоря, не следует ли признать более перспективным реляционный, а не сущностный взгляд на сознание?

Позитивный ответ на этот вопрос лег в основу функционализма. Сделав акцент на организации интеллектуальной деятельности, а не на обеспечивающих эту деятельность материалах, функционализм смог обойти многие заводящие в тупик вопросы, относящиеся к психофизической проблеме. Характеризуя ментальные состо-

яния как функциональные состояния, можно избежать опасности редукционизма (последний был свойствен теоретикам тождества Г. Фейглу, Дж. Дж. Смарту и др.). За последние полвека функционализм утвердился как наиболее перспективная позиция, по сути став ортодоксией среди философов, психологов, когнитивных ученых. Согласно функционализму «машины Тьюринга», например, на мозг можно посмотреть как на своего рода компутационную машину, а разговор о ментальном можно представить как разговор о логических состояниях этой машины. В «информационно-процессуальной теории ИИ» (ИИ, искусственный интеллект; AI, artificial intellect) Деннета в качестве парадигмы принимается играющий в шахматы компьютер, а за главный признак сознания принимается то общее, что имеется у него с человеком: функционирование когнитивно-информационных процессов. Если человеческое сознание мыслить в виде некоей виртуальной машины (или software), тогда любой сравнимой с ней *виртуальной машине* можно приписывать сознание. Определенные типы сложных компьютерных машин, называемых «искусственным интеллектом», по Деннету, могли бы считаться сознательными.

Несмотря на популярность, у функционализма есть серьезные изъяны. Он оперирует логическими, когнитивными состояниями и не оставляет места для квалиа, качественной определенности ментальных состояний (боль, ощущение цвета, температуры и т. д.). Функционализм Деннета – это функционализм без квалиа. Оппоненты говорят, что элиминативизм в отношении квалиа не соотнобразуется с рядом экспериментальных данных (инверсия восприятия цвета, восприятие мира субъектами, лишенными ощущений, и др.). Или еще. Даже если согласиться, что сознание есть функция, не совсем ясно, как следует понимать ее работу? Ограничивается ли она когнитивными информационными процессами (редуцируется к ним) или все же работа «машины сознания» обеспечивается дополнительным свойством, неким «живым горением», которого нет у компьютеров? И, наконец, как быть с субъективностью человека – ощущениями, чувствами, эмоциями, которые компьютерная машина не в состоянии имитировать? Возникли подозрения: не является ли замена ментальных свойств функциональными отношениями просто подменой понятий; действительно ли функционализму удалось снять корневую проблему об отношении духовного и телесного или она просто отодвинута в тень?

Для ответа на эти вопросы были созданы разные формы функционализма, в задачу которых входит более детальная расшифров-

ка принципа функционализма и, самое главное, нахождение в нем ниши для квалиа.

*Интенциональность: внутренний атрибут сознания
или внешняя прагматическая установка?*

Одна из загадок, подкинутаая философам Францем Brentano, состояла в следующем: особенностью ментальных событий сознания является их интенциональность, или направленность на объект; она не свойственна физическим событиям. Следствиями этого различия явились тезис о нередуцируемости, в силу интенциональности, ментального к физическому и вывод о наличии онтологического основания у раскола знания на науки о природе и науки о духе. В аналитической философии постановка проблемы интенциональности была переведена с характерного для Brentano онтологического уровня – разговора о природе физических и ментальных объектов – на языковой уровень: что следует считать референтами интенционального языка, если сравнивать его с языком физики? Куайн вообще считал разговор об интенциональности надуманным, запутывающим картину и сознания, и материи. Тем не менее, спор о референтах перерос семантический уровень и снова вышел на природу интенциональности. В ходе его спорящие разделились на интенциональных реалистов и интенциональных ирреалистов, или, в других терминах, на интерналистов и экстерналистов. Интерналисты считают интенциональность реальным, внутренним, атрибутивным свойством сознания (Дж. Фодор, Дж. Сёрль, С. Крипке, Т. Нагель, Т. Крейн и др.). Экстерналисты, приняв интенциональность в свои теоретические схемы, предлагают рассматривать ее как внешнюю прагматическую установку в объяснении поведенческих объектов (У. Селларс, П. Черчленд, Р. Рорти, Д. Дэвидсон, Дж. Хогелэнд, Р. Милликэн, М. Минский, Д. Хофштадтер, Д. Деннет и др.). Только в случае принятия внешней установки, полагают они, возможно связать ментальное и физическое, науки о физическом и науки о духе, доказать отсутствие пропасти между фактами природы и артефактами, естественным и искусственным интеллектом, словом, обосновать континуальность мира и единство знания. При признании интенциональности внутренним свойством пропасть, обозначенная Brentano, непреодолима.

Каузальная интеракция сознания и тела

Одна из загадок, на которую наталкиваются даже маленькие дети, состоит в следующем: почему моя мысль (или слово) отдает приказы телу и оно слушается ее? Философы давно ломали голову

по поводу командующего воздействия мысли (если она – нечто ментальное) на физическое поведение. Дискуссии о физической и ментальной каузальности продолжаются по сей день. Является ли мысль следствием каузальных нейрофизиологических процессов мозга или представляет собой нечто иное, обладающее свойством особой *ментальной каузации*? Данный вопрос с необходимостью выводит на космологические темы. Согласно последовательному физикализму мир физических причин и следствий каузально закрыт, а идея ментальной каузации противоречит физическому закону сохранения массы и энергии. Поэтому «дух в машине», выполняющий особую каузальную работу, отличную от каузальной фабрики физической Вселенной, существовать не может. Таково мнение У. Куайна, Д. Армстронга, Д. Деннета, П. М. Черчленда и др. Идея «закрытости» физической Вселенной многими оспаривается. Дуалист Дж. Фостер считает возможным доказать тезис, что влияние сознания на физические события не противоречит физическим законам и не требует эпифеноменализма (т. е. понимания психофизической каузальности только «снизу вверх», от тела к сознанию). Согласно К. Попперу, тоже дуалисту, проблема физической и ментальной каузации разрешима при условии принятия: а) индетерминизма и идеи «открытой Вселенной»; б) гипотезы о действии не только «восходящей», но и «нисходящей» каузальности; в) гипотезы о наличии в физическом мире объективных «предположенностей» как физических полей сил. Без всего этого невозможно понять ни особенности квантовой физики, ни «командующую» роль мысли. С Поппером многие не согласны. Есть мнение, что правдоподобность космологических гипотез высокого уровня о базисной структуре Вселенной зависит от открытия фундаментальных психофизических законов, аналогичных фундаментальным законам физики. Но это дело неопределенно далекого будущего.

Естественный и искусственный интеллект

Необычные загадки подкинул в философию феномен искусственного интеллекта (ИИ). При его появлении (1960-е гг.) фокусным был вопрос «могут ли компьютеры мыслить?» По мере получения впечатляющих результатов интеллектуальных возможностей компьютеров, фокусными стали другие вопросы: может ли компьютер в принципе иметь сознание? Является ли человеческое сознание вычислительной машиной? Можно ли говорить о принципиальном различии искусственного и естественного интеллекта? А также метафизический вопрос – как вообще стал возможен фе-

номен искусственного интеллекта в свете физических и эволюционных законов?

По отношению к возможностям ИИ философов можно разделить на два лагеря: сторонников «сильного ИИ» и «слабого ИИ». Есть, конечно, негативисты, считающие бедствием вторжение компьютерных метафор в философию сознания (Т. Нагель). Сторонники «сильного ИИ» верят в принципиальную возможность создания компьютеров, способных не только мыслить, но понимать и чувствовать; с их созданием сознание утратит ореол тайны. Их твердые оппоненты такую возможность отрицают, указывая на принципиальную ограниченность компьютеров: следование жестким правилам, отсутствие свойственного человеку творческого и гибкого поведения и др. (Х. Дрейфус). Р. Пенроуз говорит даже о наличии некомпутационного элемента в самих физических законах. Более гибкую позицию занимают сторонники «слабого ИИ». Они допускают, что компьютер может симулировать ментальность, однако не в состоянии дублировать ее, т. е. иметь полный кровный опыт сознания, внутреннюю жизнь и подлинное понимание. Наиболее известным примером «слабого ИИ» является «аргумент китайской комнаты» Дж. Сёрля. Согласно ему, компьютерные системы работают на основе синтаксиса, у них отсутствует семантика, а следовательно, и подлинное понимание. В силу этого небиологические системы в принципе не могут порождать сознательный опыт.

Деннет, сторонник «сильного ИИ», не считает аргумент Сёрля веским и противопоставляет ему *системный аргумент*. В простых системах, действительно, имеет место бессознательная трансформация одних веревок символов в другие веревки символов в соответствии с некоторыми механическими или синтаксическими правилами. В гигантских системах искусственного интеллекта взаимодействующие между собой веревки символов в целом могут продуцировать понимание. В конце концов сознание возникло из первичного хаоса. Оно представляет собой информационные процессы (аналогичные программному обеспечению компьютера), которые наиболее адекватно описываются на компьютерном языке. Хотя дуалист Чэлмерс оспаривает материализм Деннета, он солидаризируется с ним в защите «сильного ИИ». Он задает вопрос: почему скептики спокойно принимают поразительный факт порождения сознания биологической материей мозга и в то же время отбрасывают с порога идею о возможности порождения сознания компьютером? Довода в пользу того, почему компьютер

в этом отношении должен быть хуже мозга, никто из них не представил.

*Материя и сознание:
есть ли связь между их загадками?*

Среди философов и когнитивных ученых распространено мнение, что разгадка тайны сознания придет вместе с революцией в физике, в частности в квантовой механике. Сегодня в физике не меньше загадок, чем в философии сознания. Несмотря на успешность практических предсказаний на основе квантовой механики, у ученых нет консенсуса по вопросу о том, почему видимый нами мир (мир фолк-физики) таков, каков он есть. Когда имеются две грандиозные тайны, возникает подозрение о наличии у них общего источника (М. Локвуд, Р. Пенроуз, Д. Бом и др.). По мнению Пенроуза, например, ключом к пониманию сознания может стать теория, которая примирит квантовую теорию с теорией относительности. Подозрение усиливается тем фактом, что проблемы в квантовой механике тесно связаны с проблемой наблюдения, т. е. отношения между опытом субъекта и остальным миром. Во всяком случае, многие склонны думать, что связь между квантовой механикой и философией сознания наличествует уже потому, что многие трудности и там, и здесь упираются в понимание опыта и наблюдателя (субъекта). Но есть и противоположное мнение: если сегодня квантовая механика не в состоянии пролить свет на тайну сознания, возможно, что новый философский взгляд на сознание поможет разобраться с трудностями квантовой механики. Чэлмерс, например, приписывает косвенную роль в решении всех этих вопросов предложенной им новой теории сознания, полагая, в частности, что она может смягчить «коллапс волновой теории».

*Информационный подход к сознанию и панпсихизм:
«It from Bit»*

Немало новых загадок в интерпретацию картины мира подбросили информационные теории. Понятие информации получило разноречивые толкования. В частности, в рамках «метафизики физики» были высказаны спекулятивные гипотезы об онтологии, лежащей в основе каузальной структуры пространства – времени. Одно из предположений – о фундаментальности понятия «информация» для понимания природы Вселенной; физические свойства и законы следует рассматривать как выводимые из информацион-

ных свойств и законов. (Такой взгляд на информацию, его еще называют «it from bit», развивают Дж. Уиллер, Э. Фредкин и др.) Согласно гипотезе Фредкина, например, Вселенная является гигантским компьютером или клеточным автоматом, который реализуется в огромной структуре битов. Концепция мира как чистой информации достаточно стройная: мир в ней предстает в виде чего-то однородного, как чисто информационный поток примитивных различий и каузальных и динамических отношений между этими различиями. В этой картине нет ниши для ментальных добавок или субстанций.

Информационная картина мира многими философами была встречена в штыки в первую очередь из-за отсутствия в ней места для сознания и феноменального. Не все разделяют такой негативизм. Чэлмерс, например, считает, что информационные теории вполне сочетаются с ментализмом. Он выдвинул гипотезу, что в основе информационных пространств, о которых говорит физика, лежат внутренние феноменальные или *протофеноменальные* свойства, природа которых не исчерпывается их местоположением в информационном пространстве. Физическая реализация массы и энергии сопровождается реализацией феноменального или протофеноменального свойства. Внутренние аспекты информационных состояний являются феноменальными, внешние – физическими. Поэтому описание сознательного опыта на феноменальном языке есть информация изнутри, а физическое его описание есть информация извне. Сам Чэлмерс называет такого рода онтологию *двуаспектной онтологией* или вариантом *панпсихизма*. Неудачи прежних (и нынешних) прямолинейно идеалистических, материалистических или дуалистических позиций, по его мнению, делают панпсихизм единственно перспективной стратегией²⁴.

²⁴ Нужно заметить, что протестантская теология в США весьма чутко отреагировала на философские дискуссии о сознании и задействованные в них когнитивные средства. В рамках «теистического натурализма», например, утверждается, что объяснение феномена сознания (как и материи) требует принятия телеологического принципа и посылки о существовании «Разумного Дизайна» (Intelligent Design). Под «дизайном» понимается не моральный Бог, а Бог как процессуальная работа Вселенной или функционирование структур самоорганизующих систем. В свою очередь, компьютеризация вызвала к жизни модели теологии, в которых Богу отведена роль «Главного Программиста Вселенной», а история мира рассматривается как хранящаяся в его памяти гигантская база данных.

Проблема «лейблов»: материализм, физикализм, натурализм, дуализм, агностицизм

Альтернативные толкования сознания существенно размыли (и запутали) не только относящиеся к этому феномену понятия, но и понятия, способствующие направленной идентификации теорий. Привычные термины «материализм», «физикализм», «натурализм», «панпсихизм», «монизм», «дуализм» по-своему толкуются разными авторами. Это и понятно: когда во главу угла поставлено решение проблемы и приведение убедительных аргументов, жесткая привязанность к определенному «изму» (или школе) не имеет особого значения.

Возьмем, например, термины «материализм» и «физикализм». Временами первое слово используется как синоним второго, а «физическое» понимается как синоним «материального». Термин «материализм» имеет то неудобство, что предполагает теорию, согласно которой все на свете является материальным; согласно же физике, в мире существует множество таких вещей (силы, волны, поля и т. д.), которые не являются материальными. Поэтому более предпочтительным является термин «физикализм». Однако и он толкуется весьма свободно. Обычно ограничиваются тем, что, во-первых, приписывают физике онтологический авторитет – физика выступает авторитетом относительно того, что есть в мире, а ее законы предполагаются истинными по отношению ко всем объектам в пространстве и времени; во-вторых, приписывают физике эпистемологический авторитет, рассматривая ее как стандарт получения адекватного знания о мире.

В таком понимании смысл термина «физикализм» далек от ясности. Понимается ли под физикализмом «каузальная закрытость» физического мира, т. е. положение, что все, о чем может быть сказано как о существующем, может быть только физическим и подчиняется законам физики? Или физическая система, говоря словами Поппера, «открыта» для непредсказуемых индетерминистских, эмерджентных свойств? Адекватен ли язык физики для описания фактов, изучаемых в биологических и социальных дисциплинах, использующих другие языки, не говоря уже о психологии? Немаловажен и такой вопрос: ориентируется ли физикализм на физику наших дней или имеется в виду будущая идеальная физика? И в том, и в другом случае много неясностей. Если имеется в виду первое, то это неверно. Если же имеется в виду второе, то никто не знает, каким станет содержание будущей идеальной физики; Поппер, например, не исключал, что там появятся какие-то принципи-

ально новые законы. Во всяком случае, утверждать, что в физике будущего не образуется законное пространство для ментального и феноменального или не будут открыты психофизические законы, вряд ли осмотрительно. Большинство нынешних физикалистов поступают проще: возможно, для объяснения некоторых феноменов в физику потребуется ввести нередуцируемые «духи», но они будут физическими по определению. Но ни сейчас, ни и в будущем у нас не будет иного, кроме физики, стандарта, в соответствии с которым можно будет адекватно отвечать на вопрос о том, что есть в мире.

Занимающиеся сознанием философы сегодня предпочитают выступать под зонтиком «натурализма». Имеет значение, конечно, то, что «натурализм» – это давняя, тесно связанная с дарвинизмом традиция англоязычной мысли (американскую культуру часто называют «дарвиновской культурой»). В общей форме натурализм означает, что природа есть все, ничего сверхъестественного не существует. Его преимущество состоит в том, что понятие «природа» не требует четкого ответа относительно физики мира. Признавая эпистемологический авторитет науки, натурализм в то же время чужд крайностей редукционизма и сциентизма. Отгораживаясь от моралистического и ценностного взгляда на мир, он позволяет включать человека с его сознанием, моральностью и ответственностью в свои теоретические схемы (яркий пример тому – социобиология). И все же исследователя, который захочет найти однозначное, устоявшееся определение этого термина, ждет разочарование. Неясность понятия «натурализм» сказывается на самоидентификации позиций тех или иных авторов. Деннет называет себя и материалистом, и физикалистом, и натуралистом. Сёрль дистанцируется от материалистов и причисляет себя к «биологическим натуралистам», хотя критики без труда показали возможность отнесения его позиции и к «материализму», и к «дуализму». Для понимания смысла натурализма той или иной теории лучше всего, во-первых, посмотреть, что именно он опровергает. Сегодня это, с одной стороны, картезианский субстанциалистский дуализм и трансцендентализм, с другой стороны, радикальный физикализм и материализм с их тенденцией к элиминации ментального, субъективного, личностного. Во-вторых, посмотреть, на какой *образ науки* ориентируется та или иная натуралистическая теория. Рисуемая философами метафизическая картина мира зависит не только от характера полученного ими философского образования и особенностей их воображения, но и того, какие научные области стали их смежны-

ми полями исследования. Правда, сегодня идентифицировать образ науки сложнее, нежели полвека назад. Лидирующие дисциплины, физика и биология, «повязаны» новыми областями знания: информационной теорией, науками об искусственном интеллекте и др. Образ науки стал менее узнаваем и с трудом просматривается в философских теориях.

Не меньше неясностей у термина «дуализм». Существует множество дуализмов: дуализм свойств, психофизический дуализм, дуализм физической и ментальной каузации, дуалистический интеракционизм, эпифеноменализм и др. Авторы, открыто объявляющих себя «дуалистами», или являющихся скрытыми дуалистами, объединяют по сути две вещи: во-первых, критика монизма в его радикальной физикалистской форме (панобъективизма и редукционизма) и, во-вторых, стремление дистанцироваться от картезианского субстанциализма и трансцендентализма. Их цель состоит в нахождении правдоподобной концепции мира, согласующей сознание, чувствительность, феноменальность, моральность с природой, физическим миром и наукой. Поэтому в последнее время получили хождение такие гибридные «лейблы», как «картезианский материализм» и «натуралистический дуализм».

Дуализм может быть «слабым» и «сильным». Все зависит от того, рассматривается ли сознание как закономерно возникающее из физической материи свойство или как *онтологический* компонент, независимый от физической материи. «Слабый» вариант типичен для различного рода эмерджентистских концепций, представляющих сознание в виде качественной, нередуцируемой инновации эволюционного развития (К. Поппер, Дж. Экклз, Дж. Сёрль, Дж. Ким и др.; эмерджентистскую концепцию сознания Д. И. Дубровского и защищаемую им идею «субъективной реальности» тоже можно отнести к «слабому» варианту дуализма). «Сильный» вариант дуализма – это, конечно, декартовское разделение мира на *res extensa* и *res cogitans*. Сегодня главным защитником «сильного дуализма» («дуализма свойств») является Чэлмерс. Согласно его концепции сознание (и феноменальное) является *дополнением* физической картины мира, которое непредсказуемо на основе совокупности законосообразных физических фактов. Все это, разумеется, спекулятивные предположения.

«Когнитивная закрытость» сознания

У извечной темы агностицизма тоже появились новые оттенки. Вспомним, что для Декарта проблема сознания («духа») не была

«закрытой». Он считал ее рядовой, подвластной рациональному объяснению (на основе детального изучения механизмов мозга). После Канта стали говорить о гносеологических ограничениях ее анализа. В современной философии некоторые авторы заговорили о биологической «закрытости» феномена сознания. Возможно, говорят они, тема сознания находится за пределами человеческого понимания, подобно тому, как тема полета закрыта для черепахи, а тема саморефлексии для обезьяны. Такую мысль когда-то высказал Хомский. В последнее время тему «когнитивной закрытости» развивает Макгинн. Сознание, говорит он, скорее всего представляет собой некую непространственную «скрытую структуру», *terra incognita*, находящуюся вне физиологии и феноменологии и в то же время осуществляющую соединение этих уровней. По причине генетических пределов *homo sapiens* природу этой структуры вряд ли можно раскрыть. Данное предположение не следует толковать как отступление от натурализма, поскольку местоположением скрытой структуры является мозг, относящийся к естественному порядку, подобно тому как электромагнитные волны, например, относятся к свойствам физического мира, а не к мистической реальности.

*Объективизм: методологический монизм
или методологический дуализм?*

Одним из критических является эпистемологический вопрос: что значит *объективно* описывать процессы сознания? На этот счет существуют, по меньшей мере, две основные стратегии, которые можно назвать методологическим монизмом (физикалистским панобъективизмом) и методологическим дуализмом (объективизмом с ограничениями в отношении субъективности). Напомним, что спор об их преимуществах имеет давнюю историю. В англоязычной философии глашатаем панобъективизма был У. Куайн. Однако не все физикалисты были твердо уверены в непререкаемости панобъективистской парадигмы в объяснении субъективности и личностного. Например, У. Селларс говорил о «трагизме научного образа мира», не могущего в своих объяснительных схемах охватить личностное отношение человека к миру. Были и другие сциентистски и натуралистически мыслящие философы, высказывавшиеся за умеренный объективизм. В последние десятилетия голоса в пользу «реабилитации» или «нового открытия сознания» на основе нового понимания объективизма высказывают такие авторитетные философы как Д. Сёрль, К. Макгинн, Т. Нагель, Д. Фостер, М. Локвуд, Н. Блок, С. Крипке, Р. Пенроуз, О. Флана-

ган, Д. Чэлмерс и др. Конечно, речь идет не о реабилитации трансцендентализма и интуиции, а о расширенном понимании объективизма, могущего включить в себя «точку зрения от первого лица». Однако все эти разговоры остаются в лучшем случае пожеланиями. Ибо совершенно не ясно, как можно состыковать онтологию субъективности с нынешней наукой, продолжающей работать в соответствии со сложившейся моделью объективизма, а какой станет наука будущего, никто не знает.

Плюрализм философии сознания: прогресс или тупик?

Если философия сознания сегодня представлена конфликтующими позициями, не оставляющими надежды на согласие, можно ли утверждать, что в ней нет никакого продвижения к раскрытию тайны сознания? Что сознание осталось такой же загадкой, какой было во времена Декарта, и никакой существенной подвижки не произошло, а многочисленные «детективы» скорее всего топчутся на месте? (Количество публикуемой литературы не имеет значения.) К такой оценке склоняются Т. Нагель, Ф. Джексон, К. Макгинн. Всякое объяснение, говорят они, представляет собой редукцию, сведение к какому-то другому языку, сознание же есть феномен *sui generis*, для него нет языка изображения. Дж. Сёрль заметил, что можно говорить о кризисе науки и кризисе рациональности, поскольку с их помощью невозможно объяснить сознание.

Не склонные к чрезмерному пессимизму авторы оценивают ситуацию с большей надеждой: в конце концов, вечная проблемность составляет сущность философской дисциплины. Нельзя не видеть, что в последние полвека произошел серьезный прорыв в понимании сознания, хотя, наверное, требуется передышка и некоторый период ожидания, когда появится новый концептуальный аппарат в философии и науке для более эффективного прояснения этого загадочного феномена. Все же следует заметить, что авторов-оптимистов, не видящих резона в переносе раскрытия тайны сознания в неопределенно далекое будущее, гораздо больше; они убеждены, что ее нужно постигать сегодня имеющимися в наличии средствами, в противном случае нет смысла писать работы о сознании.

Как должен оценивать всю эту ситуацию историк философии, т. е. наблюдатель со стороны, не участвующий в баталиях философов вокруг проблемы сознания? Как нам кажется, загадки созна-

ния слишком велики, чтобы с ними можно покончить даже с помощью софистичной и вооруженной новейшими познавательными инструментами теории. Каждый шаг на пути к объяснению феномена осознающего себя интеллекта натывается на слишком грандиозную тайну, которую можно выразить в вопросе: как биологическое стыкуется с социальным, а невербальный уровень переходит на вербальный?

Субъективно нам не очень нравится позиция откровенных агностиков и пессимистов, заявляющих, что нахождение ответа на вопрос «Что такое сознание?» вне возможностей человека. Плодотворные и новаторские идеи в истории знания чаще всего возникали у оптимистов. В связи с пессимизмом и оптимизмом уместен вопрос: что значит прогресс в философии? Этот вопрос имеет два аспекта: первый – решена ли какая-либо проблема (раскрыта ли тайна сознания); второй – есть ли продвижение в решении проблемы? Исторiku философии, которого интересует движение философии в контексте семиотических новаций культуры и расширения ее смыслового поля, наверное, следует отрицательно ответить на первый вопрос и положительно – на второй.

Томас Кун говорил, что научные парадигмы различаются между собой не столько ответами, сколько вопросами. Именно в их характере в первую очередь сказываются сдвиги когнитивной культуры. Этот тезис можно применить и к философии, хотя здесь имеются свои особенности, связанные с тем, что новые вопросы в каждую последующую эпоху соотносятся с «вечными проблемами». Прогрессивное движение в философии (и любом виде знания) может проявляться в различных вещах, не обязательно в «решениях». Оно происходит при проведении все более *тонких дистинкций* в исследуемом объекте, в результате чего в нем обнаруживаются новые аспекты. Как правило, это приводит к постановке вопросов, которые раньше никому не приходили в голову. Чем больше вопросов и оттенков вопросов, тем с более продвинутым этапом в развитии знания мы имеем дело. В итоге появляется множество *подпроблем* и новых понятий, а старые проблемы переформулируются с учетом новых. Иначе говоря, происходит то, что Пол Фейерабенд назвал «пролиферацией» идей. Все это находит свое выражение в *новом языке* (или специфическом для данной области жаргоне), что, безусловно, следует рассматривать как очень важную новацию. Если прогрессом культуры считать расширение смыслового поля языка и умножение семиотических средств, тогда все это означает появление в философии новых

смысловых единиц, иначе говоря, *расширение ее смыслового поля*. Сказанное относится и к философии сознания. Проведение тонких дистинкций и формулировка множества подпроблем если и не сделали «сознание объясненным» (так называется одна из книг Деннета), то позволили говорить о «сознании более проясненном».

Другой важный показатель прогресса – когда и в содержании, и в форме обсуждаемых вопросов имеют место *когнитивные сдвиги*, которые проявляются во введении *нового инструментария*, позволяющего проводить более тонкую и разнообразную работу. Например, введение в арсенал философии техники логического и концептуального анализа было шагом вперед в ее когнитивной культуре. То же самое можно сказать про компьютерные метафоры и аналогии: независимо от того, как к ним относятся, они стали новыми мощными инструментами, помогающими понять «фурнитуру и архитектуру» сознания и «машину» его деятельности.

Один из важных показателей прогресса, с нашей точки зрения, состоит в установлении *более тесных контактов философии с наукой*. Конечно, и сегодня есть немало авторов, которые, следуя установкам Витгенштейна и Райла, предпочитают оставаться под зонтиком философии и замыкать исследование сознания концептуальным или лингвистическим анализом. Однако превалирует все же натуралистическое настроение: нельзя заниматься сознанием, дистанцируясь от того, что происходит в эволюционной теории, физике, нейробиологии, когнитивных науках, науках об искусственном интеллекте и др. Важно, что у авторов, проявляющих чуткость к происходящему в науке, собственное философское пространство не суживается, а скорее расширяется. Стимулами философского воображения сегодня часто выступают смелые гипотезы и открытия ученых; на их основе творятся самые «сумасшедшие» метафизические теории. (Поэтому, возможно, высказывается предположение, что XXI в. будет временем расцвета метафизики.)

Впрочем, не будь напряженности, выражающейся в умножении альтернативных позиций, многие теории вообще не состоялись бы либо состоялись бы в урезанном виде. Опыт конкуренции является опытом «взросления» в том смысле, что философия сознания становится более критичной по отношению к своим посылкам, методам, целям и достигнутым результатам. И, как ни парадоксально, более спекулятивной и метафизичной, чем это было полвека назад. Что касается феномена сознания, то, хотя он не освободился от ореола тайны, глубины этой тайны измерены и очерчены яснее, нежели это было в прошлом.

Сознание, физикализм, наука*

Два основных вопроса физикализма

Термин «физикализм» уже восемь десятилетий используется в англоязычной философии для обозначения материалистических позиций в философии сознания. Под влиянием мощных импульсов, идущих со стороны физических, биологических и компьютерных наук, физикализм сегодня приобрел доминирующее положение, став своего рода ортодоксальной позицией. Комментаторы даже говорят о чем-то вроде «физикалистского империализма». Тем не менее, если обратиться к текстам авторов, работающих в этой традиции, мы не найдем здесь однозначного толкования смысла физикализма.

На многозначность и смысловую изменчивость этого термина (и связанного с ним термина «материализм») еще в 1970-е гг. обратил внимание Д. И. Дубровский. Рассмотрев веер проблем, который образовался вокруг центральной темы этого течения – сознание/тело, он зафиксировал основные трудности, вызывающие его диверсификацию на разные «измы» («научный материализм», «элиминативный материализм», «теоретический материализм» и др.)¹. Для творческой манеры Дубровского характерны проблемный анализ и внимание к логическим достоинствам (или недостаткам) аргументации, что, конечно, обусловлено наличием у него своей точки зрения и концептуальных разработок по проблеме сознания. Наша работа выполнена в другом жанре, дескриптивном. Не претендуя на оценку того, какие теории ближе или дальше стоят от истины, мы поставили задачу дать общую «с высоты птичьего полета», картину эволюции этого течения на протяжении более чем полувека. Для этого мы представили краткую историко-

* Впервые опубликовано: Проблема сознания в философии и науке. М., 2009. С. 75–106.

¹ Дубровский Д. И. «Научный материализм» и психофизиологическая проблема // Философские науки. 1975. № 6; 1977. № 2; *Его же*. Информация, сознание, мозг. М., 1980; *Его же*. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007.

философскую экспозицию смены физикалистских исследовательских программ и обозначили некоторые внутренние импульсы их самокоррекции. Собственно, описание этой смены и будет ответом на вопрос: «что такое физикализм?» Разумеется, представленная экспозиция неполная. В ней обозначены только некоторые, с нашей точки зрения, знаковые для динамики физикалистских программ теории (Р. Карнапа, У. Куайна, Г. Фейгла, Дж. Дж. Смарт, Р. Рорти, Х. Патнэма, Д. Деннета, Д. Дэвидсона, П. Черчленда, Ф. Крика, Дж. Эдельмана, Р. Пенроуза). При выборе материала мы руководствовались желанием показать читателю прихотливую траекторию поисков ответа на вопрос: «что такое сознание?» и проследить противоречивую судьбу редукционистских методов. Практическая цель показа – познакомить тех, кто интересуется философией сознания, с ее основными доктринами и помочь сориентироваться в запутанном лабиринте ведущихся в ней дискуссий. Хотелось бы предупредить читателя вот о чем: нарисованная нами панорама отражает реалии XX и самого начала XXI в., однако нынешняя ситуация стремительно меняется.

Наш обзор лучше всего начать с пояснения терминов. Слово «физикализм» сегодня используется довольно свободно, часто как синоним слова «материализм». В 1960–1970-е гг. более популярным был термин «научный материализм», в последнее время предпочтению отдается термину «физикализм». И вот почему. Слова «научный материализм» вводят в заблуждение, поскольку предполагают, что его сторонники оперируют «твердыми фактами науки», тогда как на самом деле их главным инструментом является логический и концептуальный анализ.

В общей форме можно сказать, что сторонников физикализма роднят следующие установки: 1) отказ от декартовского раскола мира на *res extensa* и *res cogitans* и применение принципа простоты («бритвы Оккама»), т. е. стремление не умножать без надобности сущности Вселенной; 2) стремление доказать встроенность сознания в монистическую (материальную и каузальную) картину Вселенной; 3) вера в возможность обоснования единства знания. Однако как только дело доходит до конкретного толкования этих общих установок, начинаются разночтения, зачастую выливающиеся в альтернативные позиции (максимальный и минимальный физикализм, редуктивный и функционалистский физикализм, стандартный и аномальный физикализм и др.).

Семантически термин «физикализм» указывает на тесную связь с физикой, на практике же она относительна. Большинство имену-

ющих себя «физикалистами» авторов не занимается философией физики или толкованием «физического» и воздерживается от интерпретации внутренних проблем этой науки (есть, конечно, исключения). Чаще всего они ограничивают смысл физикализма тем, что, во-первых, приписывают физике *онтологический авторитет* – эта дисциплина выступает авторитетом относительно того, что есть в мире; во-вторых, приписывают физике *эпистемологический авторитет*: физика выступает стандартом получения объективного знания о мире. Толкование, основанное на признании авторитета физики, но уклончивое в отношении собственно «физического», позволяет философам оставлять в стороне многие сложные вопросы о связи философской проблемы сознания с микрофизическими теориями. По большому счету, физикализм – это стратегия объективизма, «экстернализма», интерсубъективности или, используя более ходовой в последнее время термин, взгляд «с позиции третьего лица».

Ситуация с «физикализмом» осложнена большим разбросом мнений относительно объекта, именуемого «сознанием», и конкретных феноменов, которые его образуют. А также относительно того, какая дисциплинарная область способна пролить на них свет. Под зонтиком «физикализм» выступают и те, кто связывает разгадку тайны сознания с философскими (концептуальными) подходами, и те, кто уповает на прогресс когнитивных наук, и те, кто возлагает надежды на открытия наук о мозге, и те, кто верит, что ответ придет с радикально новой физической интерпретацией «вещества» Вселенной. Не возражают против этого «лейбла» некоторые авторы, связывающие объяснение сознания с социолингвистической материей.

Физикализм, как он сложился в истории мысли прошлого, занимался двумя большими вопросами: природой мира и природой сознания. Теснейшим образом взаимосвязанные, они имели разные судьбы. Первый (или первичный) вопрос об онтологии мира («веществе») с развитием атомной физики перекочевал в науку. В распоряжении философов остались, главным образом, эпистемологические вопросы – как мы познаем физический мир, что следует принимать за фундамент знания, а также ряд логико-методологических аспектов глобальных вопросов структуры мира (детерминизм и случайность, пространство – время и др.).

Второй или вторичный вопрос (о природе сознания) был прерогативой философии, во всяком случае до последнего времени. Наличие в феномене сознания не только природного, но и куль-

турного компонента, такие его качества, как смыслотворчество, интенциональность, субъективность, свободное воление существенно ограничивали применение научных методов. Каким бы сильным ни было давление когнитивных наук, нейробиологии, компьютерной психологии, физики, философии, удавалось – пока удается – сохранять проблематику сознания в своей епархии.

Сразу же следует заметить, что в последнее время, когда к дискуссиям о сознании подключились ученые (физики, нейробиологи, математики), философский физикализм без апелляции к конкретным фактам науки вызывает серьезные нарекания. Ученые говорят, что уменьшающаяся надежда на консенсус альтернативных философских концепций свидетельствует об исчерпанности философских средств и что настало время передать проблему сознания науке. В ответ философы обвиняют ученых в подмене проблемы сознания исследованием частных фактов, в склонности к глобальным и экстравагантным спекуляциям. Словом, к нынешнему времени сложились достаточно напряженные отношения между философскими и научными теориями сознания. Что не могло не сказаться на толковании терминов «физическое», «физика», «физикализм», «материализм», «натурализм», «монизм», «дуализм» и применении этих «измов» к конкретным позициям.

Конечно, главная причина разнобоя кроется в том, что, несмотря на масштабность исследовательских усилий философов и ученых, феномен сознания ускользает от «схватывания» в определениях. Его тайна остается тайной. Сегодня нет не только устоявшегося определения сознания, но даже приблизительного согласия относительно его генезиса, «архитектуры» и «фурнитуры». Все чаще высказывается мнение, что сознание – это не какое-то одно определенное свойство, а конгломерат очень разных, возникших на разных этапах эволюции свойств, требующих дифференцированных подходов. Есть когнитивные, информационные свойства, появившиеся в результате языково-культурной эволюции (именно они поддаются компьютерной симуляции), есть общие с животными свойства, являющиеся продуктом биологической эволюции на протяжении более миллиарда лет, а есть свойства, зависящие от индивидуальной личности (субъективность, уникальность опыта, память о прожитой жизни, творческое воображение и др.). Поэтому охватить их в одном «сущностном» определении вряд ли возможно.

Историки философии знают, что интенции той или иной доктрины отчетливее высвечиваются в ее сопоставлении с оппонирующей ей доктриной. Традиционно физикализм (или материализм)

противостоял идеализму и дуализму. Кто сегодня противостоит физикализму? В нынешней академической среде мало найдется адептов идеализма и субстанциалистского картезианского дуализма (как правило, это либо религиозные философы, либо персоналисты). Значительно больше философов, защищающих позицию, которую условно можно назвать неодуализмом. У него множество форм: «дуализм свойств», эпифеноменализм, панпсихизм и др. Назвать именно условно, поскольку имеются аномалии (по этой причине такого рода неодуализм иногда называют «аномальным дуализмом»), и как правило, хотя и не всегда, он носит натуралистический окрас, не позволяющий четко отграничивать его от материализма. Тем не менее, у неодуализма есть «фамильное сходство». Его определяют три вещи: во-первых, феномен сознания относится к «сверхдобавке» к физическому; во-вторых, утверждается непреодолимая асимметрия свидетельства «от первого лица» и «свидетельства от третьего лица»; в-третьих, отвергаются скроенные по меркам естественных наук панобъективистские и редукционистские методы. В нашей статье мы постараемся показать, что эксплицитная или имплицитная полемика с неодуализмом (онтологией субъективной реальности) и толкование редукционизма (редукционистских методов науки) составляли существенную часть фона трансформаций физикалистских исследовательских программ.

История физикализма: смена исследовательских программ

Неопозитивизм: теория трансляции психологии к физике

Если обратиться к литературе середины XX в., можно заметить, что сторонникам физикалистского монизма проблема сознания представлялась относительно простой: ее решение виделось на пути применения к ней работающих в науке объективных, прежде всего редукционистских, методов. Правда, редукция понималась по-разному. Софистичную, теоретическую версию редукции предложили неопозитивисты (Рудольф Карнап, Мориц Шлик, Карл Гемпель). Ее острое было направлено против «радикального ментализма» с его посылкой о достоверном доступе к собственному сознанию и возможности его исследования с помощью менталистских категорий: исследование на основе интроспекции не поддается рациональному обоснованию и порождает псевдопроблемы.

В рамках их главной задачи, обоснования возможности эмпирически удостоверяемого знания и на его основе единой науки, проблема сознания была одной из помех, для устранения которой была предложена особая стратегия – теоретическая редукция психологии к физике. Не прямолинейная редукция ментального к фактам нейрофизиологии, как ее мыслили материалисты прошлого, а объективация сознания на основе перевода (трансляции) психологических высказываний на высказывания о публично наблюдаемых фактах поведения: анализ высказываний о фактах поведения делает возможной их верификацию по критерию истинности. Карнап писал: *«Любое предложение психологии может быть сформулировано в физическом языке... во всех предложениях психологии говорится о физических процессах, а именно о физическом поведении людей и других животных. Это – часть общего тезиса физикализма, в соответствии с которым физический язык является универсальным языком, т. е. языком, на который может быть переведено любое предложение»*². У Карнапа есть замечания, что к «физике» мира следует относить электроны и пространственно-временные точки («Логическая структура мира», 1928), однако он не вдавался в онтологию физической материи; он просто принимал на веру (как и современные физикалисты) авторитет физики относительно того, что есть в мире.

Как выяснилось в последующих дискуссиях, данная редукционистская стратегия столкнулась с серьезной трудностью, поскольку апеллировала к протокольным высказываниям, фиксирующим наблюдения за поведением индивидов, которые всегда имеют субъективные проявления. Иначе говоря, неопозитивисты окольным путем вынуждены принимать посылку субъективности. Независимо от возникших трудностей, они укрепили антименталистскую традицию и задали многие векторы исследований, в том числе исследований законов связи разных дисциплин (или, как их называют сегодня, bridge laws).

Психологический бихевиоризм: Беррес Скиннер

Выдвинув идею трансляции языка психологии на язык физики, неопозитивисты делали серьезную ставку на предложенные в экспериментальной психологии объективистские методы описания

² Carnap R. Psychology in Physical Language // Logical Positivism. N. Y., 1959. P. 165. Цит. по: Карнап Р. Психология на языке физики // Философские науки. 2013. № 1. С. 126.

сознательных актов. Авторитетом для них был Б. Скиннер, предложивший объяснять интеллектуальные акты не в менталистских терминах «верований», «идей», «чувств», «эмоций», «интенций», а на основе функционального и операционального описания поведения, т. е. на основе установления причинно-следственных связей между реакциями организма на внешние стимулы и результирующими поведенческими актами. В представленной им схеме когнитивного процесса («стимулы – черный ящик – реакции») «черный ящик» или ментальный посредник был устранен из сферы исследования. Сознание рассматривается как система операций, для описания которых достаточен язык, применяемый для внешне фиксируемых фактов поведения. Философские спекуляции здесь неуместны. В наделавшей много шума книге «За пределами свободы и достоинства»³ Скиннер предложил освободить бихевиористскую науку не только от менталистских, но и от моральных категорий, ибо в действительности качества свободы, достоинства и ответственности воспитываются сложившейся в обществе традицией подкрепления и осуждения тех или иных актов.

Несмотря на критику теоретической тактики неопозитивистов, их стратегическая цель, недопущение удвоения реальности и обоснование единого знания и единой науки, не была отброшена: она продолжает оставаться регулятивом последующих форм физикализма. Бихевиористский подход тоже не был предан забвению: он получил разные толкования и применение.

Уиллард Куайн:

физикализм как лингвистический бихевиоризм

Весомую лепту в утверждение физикалистской и бихевиористской парадигмы в философии сознания внес Куайн. Он согласился со своим коллегой по Гарварду Скиннером в том, что менталистские и интенциональные идиомы не поддаются рациональному обоснованию, хотя объяснял это другой причиной: предложения, содержащие интенциональные термины, невозможно транслировать на предложения физикалистского языка. И вообще физикализм не обязательно связан с редукционизмом: скорее это «способ говорения», принимающий физическое за фундаментальное. Позиция Куайна такова: оптимальным объяснением сознания было бы нейрофизиологическое объяснение. Однако в нашем распоряжении нет какой-либо серьезной нейрофизиологической теории, способ-

³ Skinner B. Beyond Freedom and Dignity. N. Y., 1971.

ной дать его. Поэтому в качестве приемлемого варианта следует принять позицию *лингвистического бихевиоризма*. Методологически, говорил он, бихевиоризм неустраим. Когда вы испытываете некоторое интроспективно фиксируемое ментальное состояние и «вам нужно выразить этот процесс в объективно верифицируемых и понятных терминах, вам следует обратиться к поведенческим критериям, чтобы с их помощью сформулировать проблему, для решения которой вы собираетесь обратиться к нейрофизиологии»⁴. Конечно, нейрофизиологические процессы недоступны для наблюдения, и далеко не все ментальные состояния проявляются во внешнем поведении, как полагал Скиннер; тем не менее, предметом объективного анализа может быть только публично наблюдаемое поведение. Вклад Куайна в развитие физикалистской традиции не ограничился утверждением лингвистического бихевиоризма. Его новации – отказ от дистинкции аналитического и синтетического, реабилитация онтологии, квалификация «натуралистической эпистемологии» как ветви эмпирической психологии – имели далеко идущие последствия. В частности, для утверждения натуралистического (и социологического) подхода к сознанию. Правда, Куайн сосредоточил внимание главным образом на показе логических ошибок «менталистских идиом» и на достоинствах лингвистического бихевиоризма, преуспевшего в их исправлении; тема сознание/тело была для него периферийной.

*Людвиг Витгенштейн и Гилберт Райл:
логический бихевиоризм*

Говоря о физикализме, нельзя пройти мимо взглядов Витгенштейна и Райла, хотя сами они отмежевывались от этого течения. Эти философы тоже выступали с критикой менталистской онтологии «души» и «приватности» сознания, но в то же время противились наступающей физикалистской волне. В «Философских исследованиях» (1953) Витгенштейн предложил другую стратегию объективизации сознания – через наблюдение за употреблением естественного языка. Анализ употреблений показывает, что различия «сознание/тело», «приватное/публичное» являются не реальными проблемами, а *удобными способами именования отношений*. Поэтому проблема сознания «решается» не путем привлечения какой-то новой научной информации о мозге, редукции к

⁴ Боррадори Дж. Американский философ Джованна Боррадори беседует с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом [и др.]. М., 1999. С. 45–46.

чему-то материальному, а путем «вглядывания» в работу языка, в его разнообразные «игры», в поведение людей, где язык реализует интересубъективную и коммуникативную функцию. Хотя Витгенштейна часто упрекают в «лингвистическом идеализме», его позицию следует квалифицировать скорее как социолингвистический материализм. Как и у Маркса, «материальной действительностью мысли» у него выступает язык. Максима парадигмы Витгенштейна – «границы языка являются границами мысли» – задала вектор дискуссиям о сознании, который дает о себе знать по сей день.

Ограничение философской работы концептуальным и лингвистическим анализом и дистанцированность от науки были свойственны и Райлу. В книге «Понятие сознания»⁵ (1949) он выступил с критикой дуализма и представления о человеке как «духе в машине». В целом, как и у Витгенштейна, его трактовка не выходила за рамки лингвистического анализа. Адекватное объяснение таких ментальных понятий, как верование, познание, ощущение, мышление и всех связанных с ними проблем достигается не через интроспекцию, а через исследование контекста использования лингвистических форм. Предложенная им редукционистская процедура состояла в том, чтобы свести ментальные понятия, описывающие субъективные ощущения и переживания, к понятиям, описывающим поведенческие диспозиции и коммуникативные отношения людей. Язык – не личное достояние индивида, он общезначим и интересубъективен. Даже наедине со своими мыслями через медиум языка мы ведем разговор с другими.

Теория тождества: Герберт Фейгл и Дж. Дж. Смарт

Если у Витгенштейна, Райла, Куайна тема тело/сознание была периферийной, в возникшей в 1950–1960-е гг. *теории тождества* она стала центральной. В разных модификациях ее защищали Г. Фейгл, Дж. Дж. Смарт, Д. Армстронг, У. Плейс и другие авторы. Фейгл категорически не согласился с Витгенштейном и Райлом в том, что проблема сознания возникла из-за языковой путаницы: происходящее в жизни смешение физических и ментальных понятий вовсе не является основанием для отказа от анализа их специфики. Опасность феноменализма и субъективизма (и закрытость сознания для объективного анализа), по мнению Фейгла, преодолима. Для этого нужно признать, что данные нам в непосредственном осознании ментальные «сырые чувства» тождественны нейро-

⁵ Райл Г. Понятие сознания. М., 2000.

физиологическим процессам мозга. Нет никакого логического противоречия, когда два разных термина, имеющих разное значение в двух различных языках, относятся к одному и тому же референту – объекту описания. Хотя термины «ментальное» и «физическое» семантически отличны от термина «телесное», оба они относятся к одному и тому же референту, к нейрофизиологическим процессам мозга. Он характеризовал процедуру отождествления не как редукцию, а как теорию «двойного познания»: познания в результате непосредственного знакомства и познания в результате объективного описания.

Дж. Дж. Смарт сделал более жесткие заявки. Тезис о тождестве невозможно защитить, не отрицая существования класса объектов, называемых ментальными и феноменальными, или «сырыми чувствами», как у Фейгла: в противном случае следует признать удвоение реальности. «Описание всего на свете в терминах физики, за исключением факта ощущения, кажется мне совершенно невероятным. Такие ощущения были бы... номологическими бездельниками... Человек представляет собой огромное скопление физических частиц, помимо них или над ними не существует ощущений и состояний сознания»⁶. Поэтому философам следует внимательно относиться к сведениям ученых-нейрофизиологов о корреляции сознания/мозга, хотя их собственная задача состоит в другом – в логическом и эпистемологическом прояснении понятий, с помощью которых интерпретируется эта корреляция.

Физикализм теории тождества способствовал усилению натуралистического (и сциентистского) вектора в философии сознания. Но у тезиса о тождестве было обнаружено много изъянов. Говорилось о логической неправомерности отождествления смысла физических терминов со смыслом ментальных терминов, о том, что присущий этой теории редукционизм противоречил тому факту, что люди с одинаковыми мозгами мыслят по-разному. Непозитивисты и теоретики тождества тела/сознания в общем ориентировались на теоретическую форму редукции, хорошо зарекомендовавшую себя в научных программах. Предполагалось также, что дисциплины, использующие языки разной степени сложности, в идеале сводимы к более низким уровням описания: скажем, язык психологии к языку биологии, язык химии – к языку физики и т. д. Эта классическая идея теоретической редукции была уязви-

⁶ *Smart J. J. Sensations and Brain Processes // Philosophical Review. 1959. Vol. 68. № 2. P. 142, 143.*

мой и являлась мишенью критических атак, показывающих невозможность реализации точных методов редукции даже в химии и биологии, не говоря уже о социологии и психологии. В философии сознания критика теории тождества имела важные последствия; она вызвала к жизни множество теорий, объединенных стремлением объяснить феномен сознания «с позиции третьего лица», но в то же время без редукции и потери его качественной специфики.

Функционализм

Самой сильной реакцией на теорию трансляции неопозитивистов и на тезис о тождестве физического и ментального явился функционализм. Это широкое течение в философии сознания возникло в 1960–1970-е гг., оно существует и поныне. Его замысел – обойти редукционизм, применив к объяснению сознания функционалистский подход, оправдавший себя в социологии, биологии, в компьютерных и других науках. Существует масса его вариантов: функционализм машины Тьюринга (Х. Патнэм), информационно-процессуальная теория искусственного интеллекта (ИИ) (Д. Деннет), физикалистский функционализм (С. Шумейкер), психофункционализм (Н. Блок), редуктивный телеофункционализм (Ф. Дретчке), функционализм «языка мысли» (Дж. Фодор) и др. Основная посылка функционализма состоит в следующем: виды ментальных состояний нужно считать не какими-либо свойствами, будь то материальные или идеальные, а *нейтральными функциональными состояниями*. Их индивидуальность зависит не от вещества носителя, а от выполняемых (каузальных) ролей. Антиредукционистский консенсус различных функционалистских теорий (вкуче с нейтрализмом) проявился в том, что ключевыми терминами здесь выступают не какие-либо свойства, ментальные или физические, а «реализация», «имплантация», «воплощение»⁷.

Хилари Патнэм: функционализм машины Тьюринга

Пионером, применившим к объяснению сознания функционалистский подход по аналогии с «машиной Тьюринга», был Патнэм. В 1960 г. он опубликовал статью «Сознание и машины»; за ней последовала серия статей, в которых был задан новый вектор дис-

⁷ В книгах Д. И. Дубровского «Информация, сознание, мозг» и «Сознание, мозг, искусственный интеллект» читатель может найти развернутую экспозицию аргументов функционализма (в том числе и предлагаемых самим автором), направленных против редукционизма физикалистских теорий.

куссиям. Он представил ряд аргументов, нацеленных показать, что как традиционный материализм, доказывающий, что все на свете является материальным, так и современные софистичные концепции вроде бихевиоризма, теорий Карнапа, Райла и теории тождества основаны на логических и концептуальных ошибках. Предложенный им новый подход состоял в следующем: виды ментальных состояний следует считать не какими-либо свойствами – материальными или идеальными, а *нейтральными* функциональными состояниями. Эти состояния аналогичны логическим состояниям машины Тьюринга. Для их исследования должна применяться не методология классического редукционизма, а реляционная методология, т. е. направленная на исследование каузальных отношений логических состояний в их взаимодействии с физическими и поведенческими состояниями. При таком подходе теряют смысл оппозиция «сознание – тело» и альтернатива «материализм – дуализм». Важнейшими следствиями функционализма машины Тьюринга были тезисы о множественной реализации функций и о возможности изоморфизма систем, имеющих разные свойства и структуры. «Две системы могут иметь самые различные конституции и в то же время быть функционально изоморфными: например, компьютер, сделанный из электрических компонентов, может быть изоморфным компьютеру, сделанному из колес и зубцов»⁸. Для реализации функциональных логических состояний не имеет значения характер физического носителя. Они могут реализовываться и в компьютере, и в человеке, использующем карандаш и бумагу. Как обладатели функционирующего сознания, «мы являемся машинами Тьюринга», писал Патнэм. Это значит, что логически правомерно говорить и о сознательности компьютера.

Дэниел Деннет:

«процессуально-информационная модель ИИ»

Превращение каузальных отношений логических состояний в объект исследования и использование компьютерных моделей – один из отличительных «брендов» стратегии функционалистов. Им отмечена концепция сознания Дэниела Деннета, которую сам он называет «процессуально-информационная модель искусственного интеллекта (ИИ)». Отношение сознания к мозгу он сравнивает с отношением «мягкой» программы компьютера к его «жест-

⁸ Putnam H. Philosophical Papers. Vol. 2: Mind, Language and Reality. Cambridge, 1975. P. 292.

кой» составляющей, а оптимальным языком описания мыслительной деятельности считает не ментальный или физический, а нейтральный компьютерный язык. Основной трудностью компьютерного функционализма является наличие в опыте человека субъективных качеств, квалиа (боль, ощущение цвета, звука, вкуса и др.), которые не являются «логическими состояниями» и не поддаются компьютеризации (это прекрасно понимал и Патнэм в 1960 г.). В книге «Сознание объясненное» (1991) Деннет сделал радикальный вывод в отношении квалиа: «Никаких внутренних квалиа не существует»⁹. Сознание – это только когнитивный (информационный) компонент, который может быть выражен в пропозициональных суждениях, а феноменальная или субъективная окрашенность сознательного опыта (квалиа) должна быть элиминирована из теоретического его описания. Интенциональность сохраняется, но не в виде внутреннего атрибута сознания, а как внешняя прагматическая установка в оценке поведения объекта. Без этих операций, настаивает он, дуализм непреодолим. Особенность позиции Деннета, отличающая его от других функционалистов, состоит в том, что он поставил перед собой трудную задачу объяснить сознание на основе диалектики биологического и социального. Она реализуется им путем симбиоза абстрактной «машины Тьюринга» с абстрактной «машиной Дарвина»: и там, и здесь, говорит Деннет, имеют место автономно протекающие информационные процессы. Такие же процессы происходят в логической «машине Сознания», где «мысли сами себя мыслят». Несмотря на широкое использование компьютерных аналогий, функционализм Деннета имеет не столько физический, сколько социобиологический окрас и является формой натурализма. Редуцировать сознание только к нейрофизиологии мозга или к квантовым процессам физики, считает он, невозможно¹⁰.

Претензия на нейтрализм не спасает функционализм от критических для него вопросов: можно ли понимать «функцию» в отрыве от свойств носителей, в которых она реализуется? Не происходит ли на самом деле редукция сознания к функциям? Можно ли мыслить сознание без квалиа? По мнению натуралиста и защитника «онтологии субъективной реальности» Дж. Сёрля, функционализм есть уловка, создающая видимость нередуктивности. У Ден-

⁹ *Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991. P. 434.*

¹⁰ Более подробно о позиции Деннета см.: *Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: Концепция Дэниела Деннета. М., 2004; Её же. Философский натурализм: О книге Дэниела Деннета «Свобода эволюционирует». М., 2007.*

нета, например, сознание сведено к когнитивным информационным процессам (в человеке или компьютере) за счет лишения его самого главного его свойства – осознанности, т. е. ощущения человеком себя как живого и чувствующего существа. Преодоление дуализма за счет контринтуитивной элиминации ощущений не есть его устранение.

Элиминативизм

Говоря о физикализме, нельзя пройти мимо элиминативизма. К сторонникам этой позиции обычно относят Пола Фейерабенда, Ричарда Рорти, Пола Черчленда – авторов очень разных теоретических и методологических ориентаций. Объединяет их тезис о том, что сознание, как оно обычно представлено субъекту, – это кажимость, скрывающая совершенно другие процессы. Эту кажущуюся реальность следует элиминировать из языка теоретического описания, подобно тому как из науки были элиминированы понятия дьявольских сил, флогистона, представление о болезнях как наказаниях за грехи.

Ричард Рорти: лингвистический бихевиоризм

Элиминативизм Ричарда Рорти базируется на максиме Витгенштейна: «Границы языка являются границами мысли». Сферой исследования сознания он считает языковые коммуникации людей и реляционные свойства языка. Исследователь имеет дело, полагает Рорти, с языковыми конструкциями и их играми, а не с реальностью. Каузальная обусловленность интеллектуальной деятельности процессами мозга очевидна; однако сомнительно, что с помощью когнитивных наук или биологии, как это полагают некоторые физикалисты, можно создать теорию сознания с предсказательными функциями. «Витгенштейнианцы, – говорит он, – такие же хорошие физикалисты, как и карнапианцы... Они только сомневаются в существовании значимого исследовательского уровня, находящегося между фолк-психологией и нейрофизиологией, т. е. в том, что правильное управление нейронами будет облегчено с открытием “психологически реального”»¹¹. Поскольку «явления» «всегда находятся в соотношении с языком», ключ к пониманию находится в простой истине, что сознание «есть дело лингвистическое» и все наши теории, в том числе и научные, являются конструкциями культуры, а не репрезентациями реальности как таковой.

¹¹ Рорти Р. Мозг как компьютер, культура как программа // Эпистемология & философия науки. 2005. № 2. С. 28–29.

*Пол Черчленд:
нейрофизиологический элиминативизм*

Тогда как элиминативизм Рорти строится в канонах социалинги-вистической парадигмы, П. Черчленд защищает нейрофизиологи-ческий его вариант и фактически работает в рамках натуралисти-ческой парадигмы. Теоретически значимые гипотезы о сознании, убежден он, должны в первую очередь опираться на эмпирические исследования экспериментальной психологии и нейронауки. Соци-альный институт языка, к которому апеллируют последователи Витгенштейна, не имеет никакого отношения к генезису сознания: это слишком поздняя система в сравнении с базисной психикой, присущей всем животным. Характерный для Деннета компьютер-ный подход тоже уводит в сторону: мозги животных и людей не являются машинами фон Неймана. Мысль о создании какой-то ге-ниальной компьютерной программы, имитирующей человеческое сознание и мышление, утопична. Сознание не есть некая сущность, которую можно открыть и выразить в одной компьютерной про-грамме. В нем переплетено бесчисленное множество информаци-онных систем и операций, создававшихся миллиардами лет эволю-ции, образовавшей феномен жизни на Земле. Надежды на функци-онализм, считает Черчленд, тоже не оправдались: за 40 лет господства на философской сцене эта позиция по ее главным пунк-там оказалась «определенно ложной». Ключ к пониманию когни-тивности, обобщенно именуемой «сознанием», считает он, лежит в исследовании «глубоко поучительного эмпирического примера земных нервных систем»¹² и их динамических свойств. Полагая, что нейронаучный подход со временем будет интегрирован в рам-ки физической науки, Черчленд далек от того, чтобы видеть в про-грессе нынешней науки близкий подступ к исчерпывающему объ-яснению «фабрики» человека. По той веской причине, что фено-мены, создававшиеся миллиардами лет эволюции и выраженные в бесконечном разнообразии химических, физических биологиче-ских и других процессов, вряд ли возможно вообще имитировать.

На протяжении многих десятилетий апеллирующий к будущей нейрофизиологии (или «обещающий» материализм) Черчленда подвергался острой критике. Однако по мере усиления тенденции к натурализации философии сознания этот вариант физикализма оказался достаточно устойчивым и в какой-то мере подготовил

¹² Churchland P. M. Functionalism at Forty: A Critical Retrospective // Journal of Philosophy. 2005. Vol. 102. № 1. P. 50.

почву для подключения ученых-нейробиологов к философским дискуссиям о сознании.

Дональд Дэвидсон: «аномальный монизм»

Для всякой монистической физикалистской системы основополагающим является принцип детерминизма (каузальной закрытости). Базирующиеся на детерминизме концепции сознания сталкиваются с двумя болевыми вопросами. Первый: как каузально объяснить свободное действие, например, мое волевое решение поднять руку?; второй: как объяснить возможность каузального (законосообразного) психофизического взаимодействия сознания и мозга, проще говоря, связь мыслительного содержания сознания с биологической материей? Трудности, с которыми столкнулись и первая (неопозитивистская) и последующие формы физикализма в решении задачи нахождения связующих законов (bridge laws) между явлениями разного уровня (мыслью и мозгом), а также между разными дисциплинарными областями (психологией, социологией, химией, физикой), заставили его приверженцев смягчать детерминизм и искать более гибкие варианты объяснения и свободному волевому акту, и психофизическому взаимодействию, и дисциплинарным связям. Одним из таких вариантов стал аномальный монизм Дональда Дэвидсона.

Стратегию объяснения сознания на основе исследования процессов мозга Дэвидсон считает неперспективной. «Аномальный монизм, утверждающий, что все события являются физическими, сходен с материализмом, однако он отвергает тезис, обычно считающийся существенным для него, а именно что ментальным феноменам могут быть даны чисто физические объяснения»¹³. Стихия сознания другая – это язык, социум и коммуникация. Последнее понимаются не как проявления внутренней реальности мозга, а как творение самого сознания. Базисом объективности, согласно этой точке зрения, является интерсубъективность. Дэвидсон поставил перед собой задачу скорректировать материализм в сторону смягчения его наиболее жестких требований: доказать совместимость его принципов с особым статусом ментального, детерминизма со свободой воли, психофизической интеракции без подведения ее под строгий закон, материалистической метафизики без идеала единой науки. Для этого он предложил пересмотреть ста-

¹³ Davidson D. Mental Events // Philosophy as It Is. Harmondsworth, 1979. P. 224.

рую схему каузальности. Пересмотр свелся к показу совместимости двух принципов, каузального взаимодействия и номологического характера каузальности, с третьим принципом – признанием аномальности ментального. Между ментальными и физическими событиями существуют каузальные отношения, что предполагает существование некоторого закона. Однако поскольку связь физических и ментальных событий невозможно подвести ни под один естественнонаучный закон, ее следует принять за естественную аномалию. О ментальных свойствах можно сказать только следующее: они *супервентны* по отношению к физическим свойствам¹⁴. Два существа не могут иметь идентичные физические свойства и в то же время отличаться ментальными свойствами. Но обратный тезис будет ложным. «Супервентность могла бы означать... что объект не может изменяться в некотором ментальном отношении, не изменяясь в некотором физическом отношении. Зависимость или супервентность такого рода не влечет за собой редукции посредством закона или дефиниции: если было бы возможно это сделать, мы могли бы свести моральные свойства к дескриптивным, однако есть веские основания полагать, что сделать это мы не в состоянии»¹⁵.

Предложенный Дэвидсоном проект снятия болевых проблем материализма был выполнен в рамках социолингвистической парадигмы. Многим натуралистически ориентированным философам он показался неубедительным. Но идеи «аномального монизма» и «супервентности» оказались работоспособными. Впоследствии они были взяты на вооружение философами сознания и когнитивными учеными для объяснения особенностей психофизической связи, когда психическое следует за физическим и сопрягается с ним, но не сводится к тем или иным конкретным процессам мозга¹⁶. Отношение супервенции является более слабым, нежели отношение редукции, поскольку в этом случае нет претензии на сведение конкретных ментальных событий к конкретным нементальным процессам. Она получила разное «сильное» и «слабое» толкование в зависимости от ответа на главный вопрос: какой ха-

¹⁴ Слово «супервенция» (англ. *supervenience*) имеет латинские корни и означает «действие, возникающее как следствие чего-то другого», «следование за чем-то», «дополнение прежнего чем-то новым».

¹⁵ Davidson D. *Mental Events*. P. 225.

¹⁶ По свидетельству Д. Чэлмерса, идея супервентности была введена в философию в 1922 г. Дж. Э. Муром. Д. Дэвидсон (1970) первым применил это понятие к проблеме отношения сознания и тела.

*ра*ктер связи имеется в виду, когда говорят об отношении супервентности – является ли она логической, физической, необходимой, законосообразной и т. д.? Некоторые философы (Д. Ким, Д. Чэлмерс) посчитали это понятие ключевым в понимании сознания. Другие высказали против этого серьезные возражения. Можно объяснить следование одного физического явления за другим, приводя все необходимые каузальные и функциональные условия, однако в отношении сознания это сделать нельзя, поскольку ментальный акт предполагает наличие в нем субъективной точки зрения, без которой нет ментального (Т. Нагель). Некоторые авторы полагают, что понятие «супервентность» введено с целью превратить его в «последнее прибежище современного физикализма». Однако для него нет никакой эмпирической очевидности: два человека могут иметь одни и те же внутренние физические состояния, но еще не факт, что их последующие «сопроводительные» верования будут одинаковыми (Д. Меллор и Т. Крейн, Д. Сёрль).

Строго говоря, признание аномальности ставит под вопрос основополагающий для физикалистского монизма принцип детерминизма, что выводит на глобальную метафизическую проблему индетерминизма и случайности. Понимается ли под физикализмом «каузальная закрытость» физического мира, т. е. положение, что все, о чем может быть сказано как о существующем, может быть только физическим и подчиняться законам физики? Или физическая система все же «открыта», говоря словами Поппера, для индетерминистских, непредсказуемых, случайных, эмерджентных явлений? Должны ли мы говорить, что содержание физикализма исчерпывается физикой наших дней, или физикализм имеет в виду какую-то будущую идеальную физику? А если физика будущего найдет внутри себя место ментальному и особым, нестандартным законам, связывающим физическое и психическое, не будет ли это означать «ментализацию» физического?

Интервенция ученых: от тайны сознания к тайне материи

Хотя физикализм оставляет больше вопросов, чем ответов, критика оппонентов подчас выглядит более обстоятельной, нежели получаемые ответы. Идеалы монизма, единой науки и вера в эффективность редукционистской методологии не исчезают из теоретического арсенала пишущих о сознании авторов. Усугублению драматизма вокруг тайны сознания немало способствовало

вторжение в эту область ученых. Еще сравнительно недавно мало кто из них интересовался ею (исключениями являются У. Пенфильд, Р. Сперри, Дж. Экклз). В последние два десятилетия появилось множество работ физиков, математиков, специалистов по нейробиологии, в названиях которых фигурирует термин «сознание». Многие из их авторов предпочитают не вдаваться в споры философов. Ограничение методологических инструментов концептуальным и лингвистическим анализом и боязнь выхода к эмпирическим фактам науки, считают они, делают эти споры малопродуктивными. Нужны принципиально новые перспективы и когнитивные средства. При этом специалисты в разных дисциплинах, нейробиологи или физики, ищут эти перспективы, базируясь на материале и методологии их собственных наук, в результате чего они оказываются разными. Хотя эти теории не являются в строгом смысле философскими, мы кратко обрисуем их, с тем чтобы читатель получил представление о новом витке в дискуссиях о сознании и о складывающемся напряжении между философией и наукой.

Фрэнсис Крик: «удивительная гипотеза»

Говоря об интересе ученых к феномену сознания, в первую очередь следует сказать о работах в области нейронаук. В 1994 г. вышла вызвавшая широкий резонанс книга Фрэнсиса Крика «Удивительная гипотеза. Научный поиск души». Крик настроен скептически по отношению к философам и философии вообще, считая неплодотворными их абстрактные рассуждения. Получивший Нобелевскую премию (совместно с Дж. Уотсоном и М. Уилкинс) за расшифровку ДНК, он поставил перед собой задачу расшифровать природу сознания на основе конкретных фактов работы мозга. По большому счету его волнует не вопрос: «что такое сознание?», а то, как мозг производит его. Он говорит: «“Вы”, ваши радости и печали, ваши воспоминания и амбиции, ваше чувство личностной тождественности и свободы воли в действительности представляют собой не более чем поведение огромного сообщества нервных клеток и их взаимодействующих молекул»¹⁷. Больше всего Крика занимает вопрос: каков характер структур и закономерностей, обеспечивающих связь и единство сознательного акта (the binding problem)? Почему получаемые мозгом очень разные стимулы оказываются связанными между собой таким образом, что в итоге

¹⁷ Crick F. The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul. L., 1995. P. 3.

продуцируют *унифицированный* опыт, например образ идущего кота? Именно в характере связей мозга, считает он, следует искать объяснение феномена сознания. «Удивительная гипотеза», собственно, состоит в том, что ключом к пониманию природы сознания и его качественных образов, возможно, являются фиксируемые в опытах синхронизированные вспышки нейронов в диапазоне от 35 до 40 герц в сетях, связывающих таламус с корой головного мозга. Естественно, что и философы, и когнитивные ученые усомнились, что из колебания нервных волокон, возможно, действительно связанных с проявлением феноменальных черт опыта, можно строить гипотезы о сознании и его когнитивных процессах мышления.

Джералд Эдельман: модель «сознания высшего уровня»

Не меньший резонанс среди философов и ученых вызвала нейробиологическая теория сознания Д. Эдельмана. Его перу принадлежит серия книг, нацеленных на создание глобальной теории мозга, которая должна связывать нейробиологию с физикой и эволюционной биологией¹⁸. Как и Крика, его интересует не столько вопрос, что такое сознание, сколько то, как оно производится. Оставив в стороне метафизические вопросы, Эдельман выдвинул ряд гипотез, как он пишет, с учетом имеющихся твердых эмпирических фактов. В книге «Ясный воздух, искрящийся огонь: О делах сознания» (1992) он, базируясь на дарвинизме и идее эмерджентной эволюции, выдвинул положение о решающей роли адаптационных и селекционных механизмов в *каждом* индивидуальном мозге в ответ на воздействия среды. Один из его главных выводов состоит в том, что мозг является не обучающимся, а селекционным механизмом; его развитие происходит не благодаря изменениям фиксированного набора нейронов, а под влиянием процессов селекции, элиминирующих одни нейронные группы и усиливающих другие. К первичным характеристикам сознания он относит повтор изображений, категоризацию, обучение, память, различение между самостью и не-самостью и др. Предложенная им модель «сознания высшего уровня» строится на предположении о предварительной

¹⁸ Серия состоит из следующих книг Эдельмана (Edelman): *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*. N. Y., 1987; *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*. N. Y., 1988; *The Remembered Present: The Biological Theory of Consciousness*. N. Y., 1989; *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matters of the Mind*. N. Y., 1992.

лингвистической («категориальной») обработке чувственной информации при поступлении ее в память. Именно процесс обработки создает чувство прошлого и будущего, возможность самосознания и самоидентичности самости.

Критики высоко оценивают обстоятельность проделанной им работы и неординарность выдвинутых гипотез. В то же время они отмечают, что остается неясным, где и на каком уровне возникает сознание и, самое главное, каким образом на основе нейрофизической теории можно объяснить качественную определенность опыта (квалиа) и мыслительные операции. Сёрль, например, считает, что ни Крик, ни Эдельман не понимают, что никакое научное (каузальное) объяснение производства сознания мозгом еще не обнаруживает сознания, поскольку в нем пропадает само сознание, субъективная реальность, делающая человека индивидом¹⁹.

Конкурентами нейробиологов в раскрытии тайны сознания являются физики. Предлагаемые ими перспективы и стратегии существенно другие. Одна из главных их посылок состоит в том, что нельзя заниматься сознанием, не имея всеохватывающего представления о «веществе» мира, ибо загадки сознания теснейшим образом переплетены с загадками материи. Онтологию сознания следует строить, апеллируя непосредственно к физическим теориям, а не к частичным нейрофизиологическим открытиям и тем более не к умозрительным конструкциям философов. Философским теориям сознания свойствен фундаментальный порок: они логически несовместимы с наиболее подтвержденной теорией из всех, когда-либо имевшихся в распоряжении человека, а именно с квантовой механикой. За исключением нескольких авторов (в частности, Майкла Локвуда и Дэвида Чэлмерса) большинство философов, в том числе те, кто называет себя физикалистами, рассуждают о сознании/мозге таким образом, будто квантовая механика вообще не существует или совершенно irrelevantна тематике природы мира. Пересмотр роли физики в объяснении сознания предлагается вести в следующем направлении: признать за философскими (не квантовыми) теориями сознания прагматическую ценность на уровне повседневности, но с точки зрения онтологического реализма признать их ложными в том же смысле, в каком мы признаем онтологически ложными объяснения «фолк-физики» в сравнении с объяснениями на базе квантовой физики. Новые перспективы так или иначе сопряжены с реа-

¹⁹ Searle J. The Mystery of Consciousness. L., 1998.

билитацией физического редукционизма. Мнение о перспективности такого подхода разделяют некоторые философы. Они полагают, что переход к квантовой когнитивной науке ломает привычные стереотипы мышления, лишит смысла оппозиции «физическое – ментальное», «субъективное – объективное», «монизм – дуализм» и в целом расчистит дорогу для радикально нового видения сознания²⁰.

Роджер Пенроуз: «физицизм», платонизм, панпсихизм

Говоря о предлагаемых физиками перспективах, в первую очередь следует назвать вызвавшие большой резонанс (и острую полемику) книги математика, физика-теоретика и космолога Р. Пенроуза. Поскольку три его книги сравнительно недавно опубликованы на русском языке²¹ и уже стали предметом обсуждения у российских читателей, мы обрисуем его позицию несколько подробнее (см. также специальный очерк о Пенроузе в этой книге).

Пенроуз занимает твердую сциентистскую позицию, которую некоторые комментаторы называют «физицизмом», а не физикализмом. Мы не имеем права рассуждать о мозге и сознании, говорит он, игнорируя два фундаментальных интеллектуальных достижения XX в., квантовую механику и теорему Гёделя. Гёдель показал, что в математических системах имеются истинные высказывания, недоказуемые в рамках этих систем. Его аргумент таков: в осознанном человеческом мышлении и поведении существуют некоторые алгоритмические сферы (они выражаются теоремой Гёделя), которые принципиально не поддаются «вычислимости» и симуляции алгоритмически работающим компьютером. (Поэтому он отверг любые стратегии объяснения сознания на основе аналогий с компьютерами, как «сильный ИИ», так и «слабый ИИ».) Развивая один из вариантов квантовой версии физикализма, Пенроуз высказывает следующую гипотезу: неалгоритмический характер процессов сознания, возможно, связан с объективным коллапсом волновых функций макроскопических переменных. Существует макроскопическая квантовая когерентность на субнейронном уровне, точнее, в микротрубках цитоскелета, которые на границах клеток играют организующую роль в работе нейронов, определяя

²⁰ См.: *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford, 2003.

²¹ *Пенроуз Р.* Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. М., 2003; *Его же.* Тени разума. Ижевск, 2005; *Пенроуз Р., Шимони А., Карптрайт Н., Хокинг С.* Большое, малое и человеческий разум. М., 2004.

конечное состояние ансамбля нейронов. Главная задача состоит в создании революционной теории, основанной на новом – некомпьютерном – типе квантовой механики, которая как-то примирит квантовую теорию с теорией относительности, объяснит гравитацию, физику нейрофизиологических процессов и на этой основе объяснит феномен сознания.

Для историка, прослеживающего историю современных дискуссий о сознании, Пенроуз интересен тем, что он не ограничивается физическими гипотезами о процессах мозга, ответственных за квантово-волновой коллапс «вспышки» сознания. В совокупности эти гипотезы образуют классическую метафизику, рисующую унифицированную (монистическую) картину бытия, в которую сознание включено не в виде индивидуального, а в виде глобального свойства. В основе рисуемой им метафизической картины лежат законы физики, и к ним должны быть сведены законы всех других дисциплин, в том числе биологии и психологии. Глобальные физикалистские системы, как показывает история, обычно подпитываются математикой, истолкование природы которой чревато платонизмом. Физический мир у Пенроуза соответствует законам математики; а последние представляют собой вневременный платоновский мир идей, абсолютов и математических истин. «Многие физики и математики, – говорит он, относя к их числу и себя, – предпочли бы считать физический мир порождением “вневременного” математического мира идей»²². Рисуемая им картина реальности состоит из трех «миров»: физического, ментального и математического. Каждый мир выступает основой для следующего, образуя замкнутый круг: физический мир составляет основу ментального мира, ментальный мир составляет основу математического мира, а математический мир составляет основу физического, и так далее по этому кругу.

Интересно следующее: в отличие от физикалистов-элиминативистов Пенроуз не освобождает реальность от ментального свойства. Это свойство он толкует в духе панпсихизма. Он не видит весомых аргументов против предположения, что некая «крошечная» ментальность является онтологически фундаментальным свойством Вселенной. «Мне представляется несомненным, что с каждым проявлением операции OR (объективной редукции. – Н. Ю.) должна быть связана какая-то протоментальность, однако она является в ка-

²² Пенроуз Р., Шимони А. [и др.]. Большое, малое и человеческий разум. С. 16.

ком-то смысле “крошечной”»²³. Он прячет эту протоментальность во внутренние свойства самой материи. «Будем ли мы по-прежнему считать наш мир физически обоснованным, если вдруг выяснится, что где-то на фундаментальном уровне он содержит элементы протоментальности?» Его ответ таков: «Этот вопрос относится скорее к терминологии, однако, по крайней мере в данный момент, мысль о такой возможности дает мне ощущение счастья»²⁴.

Концепция Пенроуза вызвала бурную критическую реакцию ученых. Разумеется, философы тоже не остались в долгу. Однако далеко не всем квалификация позволила вступить в полемику с Пенроузом, оперирующим специальным знанием физики, математики, нейрофизиологии. Среди не побоявшихся это сделать были известные философы Хилари Патнэм²⁵, Дэвид Чэлмерс, Джон Сёрль. Чэлмерс, например, категорически не согласился ни с его толкованием теоремы Гёделя, ни с негативизмом относительно аналогий сознания с компьютером, ни с возвеличиванием роли квантовой механики и умалением роли философии в объяснении сознания. Нельзя отрицать, говорит Дэвид Чэлмерс, что тайна сознания интимно связана с тайной материи, но величие этих «двух великих тайн» учит осторожности и скромности. «Проблема квантовой механики, — пишет он, — столь же трудна, как и проблема сознания. Квантовая механика дала нам поразительно успешные вычисления в предсказании результатов эмпирических наблюдений, но сделать картину мира, которую она рисует, осмысленной невероятно сложно. Чем должен быть наш мир, что делает предсказания квантовой механики столь успешными? В ответах на этот вопрос нет и намек на консенсус. Точно так же, как это имеет место с сознанием, часто создается впечатление, что *ни одно* из предлагаемых решений квантовой механики не может считаться удовлетворительным»²⁶. У Чэлмерса другое предложение: поскольку сегодня квантовая механика не в состоянии пролить свет на тайну сознания, возможно, именно новый философский взгляд на созна-

²³ Там же. С. 171.

²⁴ Там же. С. 177.

²⁵ Putnam H. “The Best of All Possible Brains?” Review of Roger Penrose *Shadows of the Mind* // New York Times Book Review. 1994. Nov. 20. P. 7. Ответ на критику: Penrose R. Letter to The New York Times Book Review // Ibid. 1994. Dec. 18. P. 39.

²⁶ Chalmers D. *The Conscious Mind*. N. Y.; Oxford, 1996. P. 331.

ние поможет разобраться с трудностями квантовой механики. В частности он полагает, что идеи его теории сознания могут смягчить «коллапс волновой теории»²⁷.

Развернутая критика концепции Пенроуза содержится в книге Сёрля «Тайна сознания» (1997). Сёрль упрекает Пенроуза за добавление к двум тайнам – тайне сознания и тайне квантовой механики – третьей тайны: трудно постижимой некомпьютерной квантовой механики, средствами которой надлежит объяснить гравитацию, а заодно и сознание. Подход к объяснению сознания на основе одной из интерпретаций теоремы Гёделя, при отрицании значимости компьютерного моделирования, он называет крайне рискованным, ибо есть и другие интерпретации той же теоремы Гёделя. Хотя Сёрль известен своей критикой «сильного ИИ», т. е. сведения сознания к вычислительным процессам, он не отрицает вариант «слабого ИИ», способность компьютера симулировать обуславливающие сознание причинные процессы мозга, но не давать гарантии симуляции сознания как осознанности. Что касается круговой метафизики трех миров Пенроуза, то этот «самопровозглашенный платонизм», говорит Сёрль, «не дает когерентного объяснения, что же представляют собой отношения этих основ и как предположительно они работают»²⁸. Из его концепции «вы можете узнать многое о теореме Гёделя и о квантовой механике, однако вы мало что узнаете о сознании»²⁹. Смело ринувшись в пучину окружающих феномен сознания вопросов, ученые, в том числе Пенроуз, в своих гипотетических построениях оставляют уязвимые места в силу недооценки значимости критической философской рефлексии – этого созданного в истории мысли фильтра, отсеивающего фантазии от реальности.

Деннет, оппонент Джона Сёрля в понимании сознания, солидарен с ним в этой оценке: он обращает внимание на самонадеянность ученых, на допущение ими грубых философских ошибок. Отпускает едкие замечания по поводу методологических заблуждений нейрофизиологов, ищущих в мозге «главный нейрон» (аналог декартовской «шишковидной железы»), ответственный за сознание. Он называет их «картезианскими материалистами». Критикует физиков, ищущих местоположение сознания в индетерминистских и иных случайных событиях квантовой механики. Все

²⁷ Ibid.

²⁸ Searle J. The Mystery of Consciousness. P. 87.

²⁹ Ibid. P. 89.

эти поиски, считает он, заранее обречены на провал, поскольку объяснение сознания в терминах любых физических процессов (нейрофизиологии, квантовых коллапсов, битов информации) всегда существенно неполно: упускается главное – содержательный, когнитивный аспект сознания, т. е. факт, что мысли мыслят себя в природной и языково-культурной среде.

Итоги физикалистского движения: тайна сознания остается тайной?

Какие выводы можно сделать из нашего краткого обзора физикалистского движения последних 80 лет? При внешнем наблюдении бросаются в глаза прежде всего динамизм, напряженность и конфликтность: идет непрерывная конкуренция идей, стратегий, методов. Неудачи тех или иных исследовательских программ не охлаждают исследовательский азарт, скорее наоборот: они стимулируют испытание новых, подчас необычных проектов и стратегий. Естественным следствием соревновательности является плюрализация физикалистской диаспоры. Сегодня она представляет собой переплетенный клубок всевозможных альтернативных теорий, находящихся в очень сложных взаимоотношениях. В нашем обзоре физикалистских атак на «бастион сознания» мы обозначили «измами» ряд основных стратегий: психологический бихевиоризм, теорию трансляции, лингвистический бихевиоризм, логический бихевиоризм; теорию тождества, функционализм логических состояний, элиминативизм, аномальный монизм. Приведены примеры подходов к сознанию, предложенных учеными – нейробиологами и физиками (Крик, Эдельман, Пенроуз).

Возникает вопрос: какие уроки извлечены из смены (или неудач) разных стратегий? Какие темы оказались стержневыми, а какие проблемы самыми трудными? Что сохранилось в арсенале физикалистской традиции как существенно важное? Можно ли говорить о прогрессе в физикалистском объяснении сознания? Какие последствия может иметь вторжение ученых для философии сознания? Ответы на эти вопросы требуют обращения к живым дискуссиям наших дней. Мы отметим только некоторые моменты или тенденции, проявившиеся в истории восьми десятилетий физикалистского движения.

Один из уроков, извлеченных из неудач применения разных стратегий, выражен фразой, которой начинаются многие книги по-

следних лет: «К сознанию следует относиться серьезно». Это означает принять факт, что этот феномен оказался намного сложнее, нежели это представлялось ранее. На самом деле это не одно какое-то свойство, которое может быть однажды открыто и внесено в список решенных проблем, а конгломерат свойств, требующих для объяснения, возможно, разных дисциплинарных методологий, нового осмысления эволюции, а возможно, принципиально новой физики, если их загадки действительно теснейшим образом связаны с загадками материи.

«Крепкими орешками» оказались практически все аспекты, относящиеся к генезису, «фурнитуре» и «архитектуре» сознания: из чего «произрастает» сознание, что представляют собой субъективные и феноменальные качества, как объяснить самоактивность самости и творчество смыслов, что такое интенциональность, как возможно психофизическое взаимодействие, каково соотношение чувственных и когнитивно-информационных компонентов, каков статус идеального, как происходит «стыковка» языка и сознания, и многое другое. Конечно, самый трудный, глобальный вопрос касается взаимодействия биологического и социального. Хотя многие авторы предпочитают обходить его, имплицитно он определяет горизонт их стратегий. С нашей точки зрения, это камень преткновения, о который разбиваются самые изощренные проекты, причем не только философские, но и научные. Создав искусственный интеллект, расшифровав структуру ДНК, клонировав овечку Долли, научившись исследовать те или иные проявления сознания с помощью хирургического и химического вмешательства в мозг, наука показала свою мощь. Но объяснить, как из живой материи мозга «выскакивают» не подчиняющиеся законам материи смыслы и как в опыте творятся субъективные квалиа, она не в состоянии.

Было бы неверно утверждать, что перед лицом стойкости «бастиона сознания» физикалистская атака на дуализм захлебнулась. Скорее наоборот, ее фронт существенно расширился, однако она не вылилась в консенсус ни в отношении природы сознания, ни в отношении путей его исследования. Царящее сегодня в философии сознания настроение растерянности очень хорошо выразил Майкл Локвуд, физикалист и оптимист, наблюдающий это движение изнутри. Приведем длинную цитату из его статьи. «Очевидно, – пишет он, – что никакое релевантное описание деятельности мозга на имеющихся в нашем распоряжении языках физики, физиологии, или в форме функциональных и компутационных ролей, даже отдаленно не в состоянии схватить то, что является специфичным

для сознания. Дефектность всех предлагаемых сегодня редукционистских программ до такой степени бросается в глаза, что трудно поверить, что философски подготовленный и отстраненно смотрящий на эти программы человек хоть на момент примет их всерьез. Разве только исходя из глубинного убеждения, что современная физическая наука своими средствами существенно фиксирует реальность и соответственно *что-то* из предлагаемого сегодня редукционистами должно быть правильным. Уже само существование факта сознания кажется мне упрямой демонстрацией ограниченности объяснительных возможностей современной физической науки. Предположив, что некоторая форма материализма все же является истинной, достаточно обратиться к интроспекции самого себя, чтобы признать, что наше нынешнее понимание материи само является радикально ущербным. В начале XXI в. сознание остается для нас таким же, каким оно было для Ньютона в начале XVIII столетия: оккультной силой, скрывающейся за массивом представленных нам физикой разъяснений о мире, в котором мы живем»³⁰.

Асимметрия обыденного и научного представления о себе и о мире

Как мы уже сказали, в исходных формах материалистической мысли прошлого физикализм занимался двумя большими вопросами: природой мира и природой человеческого сознания. В XX в. с возникновением атомной физики вопрос о природе мира перешел в ведение науки, оставив философам поле эпистемологических вопросов. Среди них появился новый – о совместимости или несовместимости двух картин мира: рисуемой на основе нашего обыденного опыта (представлений о столах, холмах, животных) и рисуемой на языке атомной физики. Этот вопрос поднимали Б. Рассел, А. Уайтхед, А. Айер, У. Селларс и другие. Он значим и сегодня. Он формулируется в виде дихотомии: «фолк-физика *versus* научная физика». Аналогичный вопрос о совместимости или несовместимости научного и обыденного представления возник, хотя и несколько позднее, в связи с обсуждением природы сознания. Становление эмпирической (научной) психологии, психолингвистики, когнитивных наук, этологии, компьютерной психо-

³⁰ Consciousness: New Philosophical Perspectives. P. 447.

логии, нейробиологии и других дисциплин, занимающихся теоретическим осмыслением экспериментов, способствовало тому, что у проблемы природы сознания, как ранее у проблемы природы мира, появился новый эпистемологический аспект – соотношение нашего обычного восприятия своего сознания и его научного описания («фолк-психология versus научная психология»). Обсуждение новых тем (дихотомии фолк-физики и научной физики и дихотомии фолк-психологии и научной психологии) так или иначе сказалось на стратегиях, предложенных в рамках философии сознания XX в., в том числе физикалистских.

В представленном нами обзоре разных стратегий мы постарались акцентировать внимание на одной из сквозных проблем, занимавших как физикалистов, так и не-физикалистов. Это проблема каузальной асимметрии нашего обыденного, субъективно окрашенного представления о своем собственном сознании («с позиции первого лица») и научного, объективного, отстраненного («с позиции третьего лица») его описания. Практически все авторы так или иначе фиксируют «разрывы», «пропасти», «несоответствия», но «перволичностники» и «третьеличностники» усматривают разные причины и предлагают разные способы их устранения (или соединения). Все это не только обострило конфликт физикалистов и неодуалистов, но и вызвало диверсификацию внутри физикализма.

В связи с этим не будет лишним заметить, что трудности и изъяны в толковании асимметрии интуитивного видения самих себя «изнутри» и объективного описания «извне» свойственны не только физикализму. Неодуализм (или дуализм свойств) тоже оказался не в состоянии непротиворечиво соединить интуитивное представление о себе с объективным его описанием, что приводит его к конфликту с наукой. При всех оговорках он основывается на интроспекции и саморепрезентации. Между тем накоплено множество фактов, показывающих, что, описывая свои внутренние состояния, люди часто обманываются. В концепциях Дж. Сёрля, Т. Нагеля, Дж. Фостера и др. защитников «субъективной реальности» критики обнаруживают не меньше изъянов и аномалий, чем у «твердых» физикалистов. Можно сказать, что в философии сознания аномальному монизму физикализма противостоит не менее аномальный дуализм. Как выразился один критик, все альтернативные теории напоминают «швейцарский сыр с дырками».

Как бы то ни было, обсуждение асимметрии обыденного и научного представления о мире и о себе в мире неизменно выводит на понимание *объективности*. Для физикалистов установка на

объективность по-прежнему остается важнейшим эпистемологическим кредо, скрепляющим его разные формы. А защита этой установки от посягательств неодуалистов, идеалистов, панпсихистов и всех тех, кто склонен удваивать мир, приписывая сознанию статус дополнительности или трансцендентности, рассматривается как важнейшая *научная* миссия. Защитники «субъективной реальности» утверждают, что традиционное толкование объективности, создававшееся по образцу методологии естественных наук, требует ограничения или радикального пересмотра.

Говоря об изменившейся ментальности современной философии сознания, нельзя пройти мимо темы редукционизма. Образно говоря, отношение физикализма к редукционистским методам напоминает «колебания маятника». Первоначальные формы физикализма, как мы показали, оформлялись с ориентацией на возможность сведения психического к физическому. В 1970-е гг., когда развернулась критика стратегий бихевиористов, неопозитивистов и теоретиков тождества, было высказано множество аргументов о неприменимости редукции к объяснению феномена сознания. Появление на сцене философии сознания функционализма знаменовало собой оформление согласия относительно того, что, когда мы имеем дело с сознанием, жесткая однолинейная редукция не работает. Термин «редукция» постепенно исчезает из словаря и заменяется термином «объяснение», имеющим более слабое значение и предполагающим не онтологическое сведение или элиминацию объекта, а его дескрипцию, прояснение, интерпретацию (генезиса, функций и др.). В последние годы маятник качнулся в противоположную сторону. В представленных учеными проектах объяснения сознания возрождается идея редукции в ее изначальном смысле сведения сложного явления к простому (к битам информации, квантовым коллапсам, электрическим зарядам нейронных связей и др.). Поднятая философами антиредукционистская волна 1960–1990-х гг. сменяется редукционистской волной, которая идет из научных теорий. Обращение ученых к редукционизму вполне объяснимо; все полученные наукой в XX столетии впечатляющие эмпирические результаты в значительной степени достигнуты благодаря применению редукционистских методов, и их авторитет трудно поколебать. Несмотря на все высказанные критические аргументы, редукционистская методология не исчезает из арсенала тех, кто стремится к объективации сознания.

Наука versus философия. Что дальше?

Один общий вывод из обзора истории физикалистского движения состоит в следующем: в настоящее время философы оказались в более сложной идеологической ситуации, нежели несколько десятилетий назад. До поры до времени толкование, основанное на признании онтологического и эпистемологического авторитета физики, но уклончивое в отношении собственно «физического», позволяло философам оставлять в стороне многие сложные вопросы о связи их собственных теорий сознания с микрофизическими теориями и космологической картиной мира. Сейчас ситуация изменилась, и концептуальный сциентизм физикализма поставлен под сомнение: считается недостаточным приписывать онтологический авторитет физике, нужно уметь анализировать накопленные в физике, биологии и нейрофизиологии факты и теории.

Драматизм нынешней ситуации состоит в том, что ученые, прежде всего физики, настаивают, что их знание об онтологии мира не нуждается в философских разъяснениях, а представленная в их теориях картина мира охватывает все, в том числе и сознание. Только в силу неразвитости науки прошлого и исторических обстоятельств культуры знамя «физикализма» оказалось в руках философов и настало время передать его тем, кто занимается глобальными вопросами и работает с физикой мира. Главный инструмент философов – концептуальный анализ – выполнил свою важную терапевтическую миссию по освобождению проблематики сознания от метафизики, умозрения и идеализма, однако в нынешней изменившейся научной культуре он потерял свои потенции. Он еще пригоден для решения технических и формальных задач прояснения языка, но не для объяснения сознания. Отсюда следует совет, что концептуальный анализ должен отказаться от имплицитного или эксплицитного «аристотелизма», которым он был всегда заражен. Стремление к универсальному и абстрактному определению сознания, что было связано с фокусировкой онтологического вопроса «что такое сознание?», должно уступить место другим определениям – релевантным науке, конкретным, эффективным и прагматически работающим.

Лежащая за критикой «аристотелизма» философов логика рассуждений ученых проста: экспериментальные исследования частиц, волн, полей и их каузальных отношений позволяют предсказывать те или иные новые явления и получать практически работающие результаты, обходясь без сущностного вопроса «что есть

материя?». Таким же должен быть и подход к сознанию: сосредоточиться на вопросе типа «как..?», оставив в стороне вопрос «что..?». В идеале объяснить сознание – значит выявить и объяснить все его каузальные связи и отношения: какие условия конституируют сознание, какое поведение можно ожидать в зависимости от влияния различных факторов – языка, обучения, социального окружения, воздействия химических препаратов, хирургического вмешательства в мозг и т. д.

В свое время философы постпозитивистской волны (К. Поппер, И. Лакатош, П. Фейерабенд и многие другие) много сил потратили на развенчание мифа о чистоте науки. Приводилось множество доказательств в пользу вывода, что определение учеными стратегий исследования, канонов выделения «реальных фактов», выбор теоретических инструментов детерминированы чаще всего не осознаваемыми ими самими философскими посылами. Иными словами, вывода, что без философского логико-методологического осмысления научное знание всегда ущербно. Правда, в то время позицию философов поддерживали многие авторитетные физики и биологи. В настоящее время речь идет о вторжении науки в традиционное поле философии и ее исконную проблематику. Когда физики активно занялись объяснением сознания квантовыми аномалиями, информационными битами и другими новшествами, философам приходится вставать в оборонительную позицию и отстаивать права на их собственное исследовательское поле.

Говоря об усиливающейся интервенции ученых, о ее плюсах и минусах, мы не хотели, чтобы у читателя сложилось мнение, будто все сказанное учеными о сознании сегодня воспринимается читающей публикой как истина или как более близкое к истине суждение, нежели сказанное философами. Хотя ученые строят свои теории на конкретном материале их дисциплин, реальность такова, что никаких убедительных и экспериментально подтвержденных фактов в пользу той или иной теории сознания никто не представил. Поэтому общие суждения ученых нужно воспринимать как предположения, гипотезы, проекты, интересные спекуляции, но отнюдь не как доказанные истины.

Так или иначе, но на новом витке дискуссий о сознании появился новый расклад сил. Он характеризуется не только растущим плюрализмом философских теорий сознания, но и новым напряжением, сложившимся между наукой и философией в борьбе за приоритетность своих объяснительных стратегий. В связи с этим напрашивается вопрос о том, что ждет философию в резуль-

тате вторжения науки в дискуссии о сознании. Относительно возможных перспектив высказываются разные мнения, пессимистические и оптимистические. С нашей точки зрения, опасность отойти в сферу науки у нынешней философии сознания невелика. Вопрос «что такое сознание?» скорее всего останется вечным. Во всяком случае, до тех пор пока вне возможностей и философии, и науки остается объяснение диалектики социального и биологического.

И последний вопрос: можно ли говорить о прогрессе физикализма, если тайна сознания остается тайной? В свете пролиферации теорий сознания вроде бы напрашивается вывод, что в физикалистских объяснениях сознания никакого прогресса не произошло. Это не совсем так. Конечно, «окончательного» ответа физикалисты не дали. Тем не менее, прогресс все же есть. Он видится, прежде всего, в том, что по сравнению со спекулятивными теориями прошлого имеет место *прояснение* проблемы сознания: были переформулированы старые постановки проблемы, обозначены подпроблемы, проведены более тонкие дистинкции, появились новые понятия и когнитивные инструменты, позволяющие проводить более тщательный и разнообразный анализ. Огромная работа проделана по установлению связи языка и сознания. Были переброшены междисциплинарные мосты и установлены более тесные контакты с наукой. Все это существенно расширило смысловое поле как философии сознания, так и философии в целом, в чем я вижу важнейший признак ее продвижения вперед.

Эмерджентизм: сознание, редукция, каузальность*

Эмерджентные качества – это что-то, что должно быть зафиксировано, если так можно сказать, под давлением грубого эмпирического факта или, в более мягких терминах, что должно быть принято исследователем с «естественным пиететом». Они не поддаются объяснению

Сэмюэль Александер

Возникновение эмерджентизма и его «реэмерджентия» в современном контексте

Одна из главных интенций физикалистских концепций англоязычной философии сознания последних десятилетий состоит в том, чтобы обойти ловушки радикального (редуктивного) физикализма и сформулировать нередуктивный его вариант¹. Ее реализация сталкивается с дилеммой. Если исследователь отвергает жесткий редуктивный физикализм с его детерминизмом, идеей «закрытой Вселенной» и претензией быть «теорией обо всем на свете» и пытается интегрировать сознание в рисуемую современной наукой картину мира, у него остаются два пути. Либо признать, что ментальность является фундаментальной характеристикой Вселенной, т. е. согласиться с идеей *панпсихизма*. Либо посчитать,

* Впервые опубликовано: Вопросы философии. 2010. № 12. С. 127–143.

¹ В четком виде радикальный физикализм, понимаемый как редукция ментального к микрофизическому, не представлен в какой-либо известной концепции. И теория сведения психологии к физике (Р. Карнап), и теория тождества (Дж. С্মарт, Г. Фейгл), и функционализм не спускались с уровня лингвистических и концептуальных формулировок до уровня микрофизических объяснений. Однако под влиянием движения науки к расширению ареала детерминизма до объяснений микроуровня радикальный физикализм, как «демон Лапласа», присутствует во всех философских дискуссиях, где речь заходит о сознании.

что сознание возникает на физической основе, однако по отношению к ней является нередуцируемым новшеством со специфическими свойствами и закономерностями, т. е. принять позицию *эмерджентизма* (от англ. *emerge* – возникать, появляться). Иначе говоря, в выборе возможностей эмерджентизм выглядит *третьим путем* между радикальным физикализмом, с одной стороны, и панпсихизмом, с другой.

В англоязычной философии логическое пространство ведущих сегодня дискуссий об эмерджентизме достаточно широко, поэтому мы ограничили задачу данной статьи обозначением ряда фокусных проблем, главным образом относящихся к сознанию, и показом неоднозначного отношения философов к объяснительным возможностям эмерджентизма. Обращение к дискуссиям об эмерджентизме тем более важно, что у отечественных авторов они пока не вызывают интереса, а когда для объяснения генезиса сознания прибегают к термину «эмерджентизм», не вдаются в стоящие за ним разноречия². Термин создает иллюзию надежного теоретического объяснения появления сознания в физическом мире, в то время как его содержание проблематично. «Картинка» существующих разноречий в данной статье складывается из взглядов Карла Поппера, Джона Сёрля, Дэниела Деннета, Дональда Дэвидсона, Колина Макгинна, Марка Бедо, Томаса Нагеля и Джегвона Кима. В заключение выявлены «аномалии», к которым прибегают и сторонники, и противники идеи эмерджентизма.

Термин «эмерджентизм» имеет давнюю историю. В философию его ввел Джордж Г. Льюис. Позднее его использовали Джон Стюарт Милль, Чарльз Броуд, Сэмюэль Александер³. Мотивом к принятию на вооружение этого термина у британских философов было стремление найти третий путь между механистическим материализмом, с одной стороны, и панпсихизмом (с его витализмом, «жизненными силами» и пр.), с другой. Понятие «эмерджентизм» использовалось в решении двух разных, но взаимосвязанных задач: для нередуктивного объяснения сознания и для построе-

² Исключением является Д. И. Дубровский, который первым в российской литературе обратил внимание на тему эмерджентизма в связи с анализом позиций М. Бунге и Дж. Марголиса.

³ *Lewes G. H. Problems of Life and Mind*. 2 vols. L., 1874–1875; *Mill J. S. System of Logic*. 2 vols. L., 1872 (описание названных книг Д. Льюиса и Д. С. Милля в русском переводе см. в разделе «Библиография»); *Broad C. The Mind and Its Place in Nature*. L., 1925; *Alexander S. Space, Time, and Deity*. 2 vols. L., 1920.

ния иерархии сложных систем, изучаемых разными дисциплинами. Их решение основывалось на метафизическом посыле, что мир представляет собой многоуровневую систему, в которой высшие уровни не редуцируются к низшим. Живучести понятия «эмерджентизм» во многом способствовала теория Дарвина. В первые десятилетия XX в. введение понятия «эмерджентизм» в объяснительные схемы во многом было обязано биологам. Здесь в первую очередь следует сказать о британском зоологе и основателе психологии животных Ллоиде Моргане, авторе книги «Эмерджентная эволюция»⁴. К идее эмерджентизма прибегали и философы Р. В. Селларс, А. Уайтхед, М. Полани, А. Лавджой, в том числе религиозные философы Т. де Шарден, Ч. Хартсхорн и др.

Интерес к эмерджентизму в XX в. на какое-то время угасал, но в последние два-три десятилетия заметно оживился. В 2006 г. вышел коллективный труд с красноречивым названием «Реэмерджентия эмерджентии: Эмерджентистская гипотеза от науки до религии»⁵. Из его содержания видно, что «реэмерджентия» во многом подогрета дискуссиями философов о сознании, свободе воли, ментальной каузации, интенциональности и квалиа. У нынешних эмерджентистов общий замысел примерно такой же, как и у британских эмпириков, они решают две взаимосвязанных задачи. Первая заключается в том, чтобы представить нередуктивное объяснение феномена сознания (как альтернативу жесткому физикализму). Вторая задача, метанаучная, – показать, что сложные системы объектов, изучаемые химией, биологией, психологией, социологией, обладают автономией и не сводятся к объектам и законам физики. Вывод обычно сводится к тому, что эмерджентные качества возникают в процессе самоорганизации физической материи, но, возникнув, становятся по отношению к ней нередуцируемым новым явлением. Правда, сегодня эмерджентисты предпочитают говорить не столько об эмерджентных субстанциях или многоуровневой природе Вселенной, сколько о свойствах отдельных процессов или состояниях систем.

Таящиеся в понятии «эмерджентизм» неясности, проблемы и теоретические трудности были замечены и обозначены сравнительно недавно. В значительной мере это произошло благодаря дотошной работе философов-аналитиков со смысловыми наполнениями этого понятия. Сегодня любой разговор об эмерджентизме

⁴ Morgan C. L. Emergent Evolution. L., 1923.

⁵ The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion. Oxford, 2006.

должен вестись с учетом проделанной ими работы. Это касается и автономии дисциплин, и феномена сознания со всеми сопрягаемыми с ним свойствами, такими как квалиа, свобода воли, интенциональность и др. Здесь уместно сделать важную оговорку, касающуюся методологических средств. У «чистых» аналитиков и натуралистов они разные. «Чистые» аналитики предпочитают обсуждать эмерджентистскую гипотезу, в том числе применительно к сознанию, с помощью привычного для них инструментария – концептуального, лингвистического и логического анализа. Такой анализ сегодня именуют «априорным». Другой тип философского анализа, его называют «апостериорным», или «натуралистической методологией», может задействовать в философской рефлексии гипотезы и данные эмпирических наук (когнитивных наук, нейронаук, эволюционной биологии и др.). Данное пояснение мы приводим потому, что отечественные авторы не всегда различают аргументы «априористов» и «апостериористов», считая их рядоположенными. В действительности, исходя из разного понимания «полевого материала» и инструментов философской работы, представители этих групп часто не приемлют аргументы друг друга.

Невнимание отечественных философов к теме эмерджентизма извинительно. Далеко не у всех англоязычных философов сознания (а большинство из них физикалисты) можно найти эксплицитно выраженные взгляды на эмерджентизм. На самом деле физикализму трудно обойтись без эмерджентистской идеи. Все известные его варианты (бихевиоризм, теория тождества, функционализм, супервентный физикализм) так или иначе задействуют ее при объяснении возникновения ментального из физического. Если философ считает, что фундаментальные микросущности (кварки, лептоны, поля и пр.) лишены ментальных атрибутов, и одновременно верит, что некоторые сложные физические макросистемы вроде человеческого мозга производят ментальные свойства, у него нет другого выхода, как примкнуть к лагерю эмерджентистов. Однако часто он отказывается это делать, понимая, что такой шаг потребует ответа на коварные вопросы, которые могут привести к дуализму или панпсихизму, к позициям, которых он стремится избежать.

Вопросы к эмерджентизму

Нынешним сторонникам эмерджентизма приходится отвечать на множество вопросов, которые не виделись предшественникам. Является ли Вселенная «открытой» или «закрытой» для появления нового? Можно ли считать новое добавкой к физической Вселенной или оно не выходит за рамки ее закономерностей? Является ли эмерджентия новых качеств глобальным космологическим свойством Вселенной или свойством отдельных процессов? Обозначает ли понятие «эмерджентность» незнание физических механизмов появления нового или оно фиксирует появление подлинно новых качеств с каузальными связями, отличающимися от физических связей? Появляются ли эмерджентные качества с необходимостью во всех системах, достигших определенной степени самоорганизации, или они случайные факты? Является ли отношение эмерджентных качеств к физическому субстрату детерминистским или индетерминистским? Какова специфика каузальных взаимодействий систем разного уровня (сознания и мозга, социального и психологического, биологического и физического)? Действуют ли во Вселенной только механизмы «восходящей каузальности», т. е. «снизу вверх» (upward causality), или в ней работают и механизмы «нисходящей каузальности», т. е. «сверху вниз» (downward causality), и одноуровневой каузальности (same-level causality)? В связи с этим возникает сакраментальный вопрос: поскольку взаимосвязь сознания и тела является фактом, можно ли сказать, что в ней задействована не только физическая, но и ментальная каузация?

Все обозначенные вопросы относятся к сфере онтологии и метафизики, и споры по их поводу упираются в эпистемологические вопросы. Главным из них является вопрос о всеобщности принципа каузальности и базирующейся на этом принципе редукционистской методологии. А он включает в себя давний вопрос, возникший еще в эпоху открытия физического микромира: как соотносятся объяснения объектов на макроуровне с их объяснениями на физическом микроуровне?

«Подлинная» и «неподлинная» новизна

Часто в западных словарях и энциклопедиях можно встретить фразу, что оценить эмерджентистскую идею трудно, поскольку неясно, к чему применим данный термин – к объектам, свойствам, творчеству мышления, к закономерностям разных наук, к культуре

или к чему-либо еще. Прежде всего, неясно, что понимается под *новизной*. Поэтому первый шаг в нынешнем движении к «резмерджентии эмерджентии» состоял в прояснении смысла этого понятия. В ходе прояснения обозначились два вектора. Одни авторы склоняются к «сильной» трактовке эмерджентной идеи и предельно расширительно, *глобально* толкуют термин «новизна». Распространяют его на происходившие и в Космосе, и на Земле радикальные сдвиги, приведшие к появлению новых качеств – жизни, языка, сознания, морали, культуры, наук. Другие, сторонники «слабой эмерджентии», сужают его содержание и сосредоточивают внимание на локальных проявлениях, например, на отсутствии тождества между процессами мозга и сознанием, водой и молекулами воды, на том, что из квадрата, образованного соединением концов четырех равных линий, можно дедуцировать множество новых геометрических операций, что у объектов и закономерностей разных наук есть определенная автономия, не тождественная автономии физики. Третьи вообще отбрасывают этот термин как не имеющий объяснительной значимости.

Для сторонников «сильного» эмерджентизма эти примеры неубедительны; в «локальных» эмерджентиях нет настоящего творческого прорыва, и их нельзя считать *подлинно новыми явлениями*. Клонирование овечки Долли или синтез нового химического элемента не есть подлинная новизна. И вообще, планируемая новизна N, которая может быть дедуктивно выведена из свойств a, b, c или редуцирована к этим свойствам, не является подлинной. Подлинность характеризуется двумя признаками. Первый признак – это *непредсказуемость* появления сложных самоорганизующихся систем на основе их доэмерджентных состояний. Например, невозможно просчитать, каким образом из существовавших на Земле миллиарды лет назад химических соединений в результате совпадения бесчисленного количества благоприятных условий вдруг появилась живая репродуцирующая себя клетка. Процесс саморепродукции был революцией и знаменовал собой подлинное творчество – биологической жизни, а далее еще более уникальных качеств – сознания, языка, человека, культуры. Предсказать и объяснить эти новые качества, какое бы идеальное знание мы ни имели, невозможно. Эти факты (природные или иные) не подлежат объяснению. Вторым признаком подлинной эмерджентной новизны является *нередуктивность*. Хотя сознание есть свойство мозга, свести его к биологическому или физическому субстрату не представляется возможным. Соответственно искать строгие законы

корреляции сознания и тела, чем озабочены многие ученые и философы, бесполезно. И происходящая в мозге ментальная жизнь человека, и сложные системы, изучаемые разными дисциплинами, управляются собственными регулятивами, отличающимися от принципов физической науки.

Эпистемологический и онтологический эмерджентизм

Из сказанного о «сильном» эмерджентизме становится понятным его *онтологический* характер. Чаще всего такая версия эмерджентизма исходит из посылки о многоуровневой природе реальности. В эволюционном развитии реальность дифференцируется на онтологически разные уровни с новыми каузальными связями. Причем эти связи являются онтологически *добавочными* по отношению к связям физического уровня. Иначе говоря, наряду с физическими свойствами и закономерностями в картину Вселенной вводятся принципиально иные свойства и закономерности. В отличие от онтологической версии, *эпистемологическая* версия эмерджентизма по своим заявкам «слабая». Термин «эмерджентность» в этом случае тоже используется для фиксации появления новых качеств со специфическими каузальными связями, но отрицается, что они являются чем-то добавочным к физической Вселенной. Отсутствие убедительных объяснений появления качественной новизны сложных самоорганизующихся систем объясняется тем, что *на данном историческом этапе* у нас нет знаний о детальных условиях их доэмерджентных состояний. По мере прогресса знания они будут объясняться. Иначе говоря, в «слабом» варианте фундаментальность объяснительных возможностей физики мира не подвергается сомнению.

В связи с различием онтологических и эпистемологических версий эмерджентизма имеет смысл напомнить, что еще в 1948 г. Карл Гемпель и Пауль Оппенгейм высказали серьезные возражения против введения в объяснительные схемы онтологического смысла эмерджентности⁶. Термин «эмерджентизм» можно использовать, если обозначать им ограниченность имеющегося на данный момент знания для объяснения возникновения тех или иных свойств сложных систем на базе микроструктурных теорий. Одна-

⁶ Гемпель К. Логика объяснения. М., 1998. С. 105–112.

ко его смысл в этом случае тривиален и сводится к относительности знания. Если же толковать эмерджентность онтологически и к тому же в смысле абсолютного индетерминизма, непредсказуемости и необъяснимости некоторых явлений при посылке, что их статус в качестве эмерджентных должен быть просто принят за факт Вселенной, тогда этот смысл неприемлем для рационально мыслящих людей.

Многие современные философы до сих пор придерживаются позиции Гемпеля и Оппенгейма. Они говорят, что онтологический эмерджентизм ведет к многоуровневой картине реальности и оперирует спекулятивными метафизическими гипотезами, с которыми трудно спорить. В некоторых теориях, принявших на вооружение эволюционный принцип, говорится только о чрезвычайной сложности предсказания результатов динамики эволюции. В «играх жизни» перепутано огромное количество факторов, среди которых практически невозможно проследить цепь причин, приведших к появлению нового качества.

«Восходящая», «одноуровневая» и «нисходящая» каузальность

Сторонники и «слабого, и «сильного» эмерджентизма сталкиваются с необходимостью объяснения каузальных механизмов появления и функционирования новизны. Они, конечно, знают, что наука развивалась и развивается на основе принципа «восходящей» каузальности, или каузальности «снизу вверх» (upward causation), и что данный принцип составляет основу научной практики и научного мировоззрения. Если же исходить из посылки, что на основе доэмерджентных состояний и обычной «восходящей» (от прошлого к настоящему) каузальности новизна необъяснима, возникают далеко не простые вопросы: Каковы причины ее появления? Существуют ли особые каузальные регулятивы, действующие только на уровне некоторых объектов сложных систем (same-level causation), например, на уровне биологии, и не действующие на других уровнях, например, химии? Оказывает ли новизна влияние на объекты и явления, подчиняющиеся обычным детерминистским законам, т. е. необходимым связям причины и следствия? Оказывает ли каузальное воздействие возникшее в процессе эволюции материи сознание на мозг (в виде ментальной каузации) и на социокультурный мир?

Большинство авторов склоняется к выводу, что ответы на эти вопросы требуют новой информации, которая, скорее всего, придет из науки будущего. Возможно, что тайны сознания тесно переплетены с тайнами материи и разгадка тайны сознания зависит от разгадки природы физического, поэтому окончательные ответы следует ждать от науки. Однако некоторые ученые полагают, что нет оснований уповать на будущее, а лучше обратиться к подходам, которые использует самая совершенная наука нашего времени, квантовая физика. Осмысление событий физического микромира, в частности квантовых коллапсов, может подсказать, где и как рождается новизна, в том числе в виде ментальных качеств. С ними не согласны философы, полагающие, что наука вряд ли поможет ответить на трудный вопрос о сознании. Они не исключают, что нынешние сложности возникают из-за несовершенства сегодняшнего философского языка, из-за того, что понятия «сознание», «детерминизм», «каузальность», «редукция» используются в ограниченных смыслах и что настала пора их существенной ревизии.

Одно из направлений ревизии состояло во введении наряду с понятием «восходящая каузальность» понятия «нисходящая каузальность». В 1974 г. биолог Дональд Кэмпбелл опубликовал работу «“Нисходящая каузальность” в иерархически организованных биологических системах»⁷. Еще раньше в 1960-е гг. нейрофизиолог Роджер Сперри применил понятие «нисходящая каузальность» к объяснению активности сознания. Он предложил рассматривать сознательные акты в виде эмерджентного качества, способного каузально воздействовать на мозг и на поведение сознательного агента⁸, иначе говоря, осуществлять «ментальную каузацию».

Понятие «нисходящая каузальность» было подхвачено некоторыми учеными и философами. Они утверждали, что есть основание говорить не только о «каузальности снизу» (*upward causation*), но и о «каузальности сверху» (*downward causation*) и о воздействии «нисходящей каузальности» на функционирование «восходящей каузальности». Резонной представилась идея о существовании разных типов каузальности, специфичных только для того или иного

⁷ *Campbell D. T. "Downward causation" in Hierarchically Organized Biological Systems // Studies in Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems. L., 1974.*

⁸ *Sperry R. W. A Modified Concept of Consciousness // Psychological Review. 1969. Vol. 76. № 6.*

уровня (same-level causation), например, одного для уровня биологии, другого для химии, третьего для психологии, четвертого для социологии и т. д. Как бы то ни было, идея о том, что помимо каузальности «снизу вверх» действуют и «каузальности сверху», и «ментальная каузация», не была отброшена.

Введение разных каузальностей вызвало новую волну споров. Как могут сосуществовать и взаимодействовать две разнонаправленные каузации – «восходящая» и «нисходящая», которые по логике должны вступать в конфликт или взаимно уничтожаться? Какова природа или онтология ментальной каузации в сравнении с физической каузацией? И вообще, каким образом что-то ментальное может каузально воздействовать на нементальное? В следующих разделах этого текста мы посмотрим, как отвечают на эти вопросы известные философы.

Карл Поппер об «открытой Вселенной», новизне и «нисходящей каузальности»

Выше мы оговорили, что в трактовке феномена сознания (и эмерджентии) в современной философии сложились «априорные» (аналитические) и «апостериорные» (натуралистические) подходы. Примером натуралистической интерпретации эмерджентизма может служить поздняя философия К. Поппера. Главным мотивом Поппера было желание сохранить идею «активной самости», смысл которой включает свободу воли и ментальную каузацию. (Этот психологический и моральный мотив типичен для многих эмерджентистов.) Осуществление этого желания требовало опровержения физикализма с его идеями «закрытой Вселенной», детерминизмом, редукционизмом и претензией быть теорией «обо всем на свете». Физикализму Поппер противопоставил главную свою максиму – «Вселенная открыта для новизны»⁹.

Понятие «эмерджентность» используется им и в онтологическом, и эпистемологическом смыслах. При онтологическом толковании на первый план выходит вопрос об уровнях реальности и их каузальных связях (концепция «трех миров» и способов их интеракции). Эволюционизм и эмерджентизм рассматриваются им как универсальные (космологические) принципы бытия, определяющие многоуровневый характер реальности.

⁹ См.: *Popper K. The Open Universe: An Argument for Indeterminism. Totowa, 1982.*

Критикуя физикалистский редукционизм, нивелирующий качественное многообразие мира, Поппер утверждал, что Вселенная частично каузальна и подчиняется инвариантным законам, а частично вероятностна и включает в себя случайность, частично сохраняет прошлое и частично открыта к появлению новых качеств — жизни, сознания, идеальных объектов науки и культуры. «Могут существовать инвариантные законы и эмерджентия; система инвариантных законов не является достаточно полной и ограничивающей, чтобы воспрепятствовать эмерджентному появлению новых законоподобных свойств». В своих коррекциях детерминизма Поппер использовал гипотезы Д. Кэмпбелла и Р. Сперри о существовании не только «восходящей», но и «нисходящей» каузалности. Новые качественные структуры способны влиять на породившие их структуры. «Возникновение иерархических слоев или уровней и интеракция между ними зависят от фундаментального индетерминизма физической Вселенной. Каждый уровень открыт каузальным влияниям, идущим как от низших, так и высших уровней». Возникновение культуры, например, повлияло на характер протекания каких-то биологических процессов. «С возникновением сознания и мира 3 естественный отбор трансцендирует себя и свой исходный насильственный характер»¹⁰.

Поппер, конечно, знал, что механизмы взаимодействия «восходящей» и «нисходящей» каузалности нам не известны. Понимал он и то, что тезис о реальности самоактивной самости, обладающей способностью к ментальной каузации, противоречит физическим законам термодинамики. Однако он верил, что в будущей физике для них найдется место. Революцию в физике Поппер связывал с принятием гипотезы «мира предрасположенностей» (диспозиций). Хотя диспозиции не поддаются детерминистскому объяснению и вероятностному исчислению, они — объективно существующие физические силы Вселенной, включающие в себя случайности и новые возможности появления новизны. Он предлагал отбросить старое представление о каузалности как прошлого, в спину толкающего нас в будущее, и признать, что каузалность есть только частный случай предрасположенности. «Нас принуждают не удары сзади, из прошлого, а притягательность, соблазнительность будущего и его конкурирующих возможностей»¹¹. Примечательно, что, относя предрасположенности к реальным, хотя и

¹⁰ Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. Berlin, 1977. P. 25, 35, 210.

¹¹ Popper K. A World of Propensities. Bristol, 1990. P. 20–21.

«ненаблюдаемым» «полям физических сил», Поппер, вопреки прокламируемому им антифизикализму и дуализму, конечное объяснение мыслил все же физикалистски¹². А это значит, что объяснение новизны он считал делом времени, иными словами, как и многие, апеллировал к эпистемологическому варианту эмерджентизма.

Когда с легкой руки Поппера в философии стали активно фигурировать термины «нисходящая каузальность» и «ментальная каузация», многие авторы категорически выступили против введения их в объяснительные схемы. Тем не менее, эти термины не были отброшены и стали предметом дискуссий философов.

Джон Сёрль о каузальности, «эмерджентности₁» и «эмерджентности₂»

По классификации аналитиков Джон Сёрль – «отступник», повернувшийся от «априорного» анализа к «методологическому натурализму». Как и Поппер, он привержен эмерджентизму и активно критикует физикализм. Правда, он отнюдь не девальвирует инструменты концептуального анализа. Нынешние споры об эмерджентизме, считает он, стали малопродуктивными из-за путаницы в смыслах понятий «эмерджентность», «новизна», «сознание», «каузальность» «редукционизм», которые требуют прояснения. Путанице способствует и ошибочная стратегия, когда онтологические вопросы подменяются эпистемологическими: в отношении сознания и тела главным остается онтологический вопрос.

Его первый аргумент в пользу эмерджентизма – аргумент по аналогии. По своему онтологическому статусу сознание является таким же естественным феноменом, как пищеварение или текучесть воды. Его нейронная основа есть результат эволюции. «Все наши сознательные опыты *объяснимы* поведением нейронов и сами по себе являются *эмерджентными свойствами* систем нейронов»¹³. (Конечно, способности мышления формируются культурой, но сама культура является выражением биологической способности организма к осознанности.) Как в природе пищеварения, так и в природе сознания нет оснований для дуалистического расщепления реальности. *Можно сказать, что, приписывая новизну целому, в принципе сводимому к элементам, Сёрль исходит из «слабой» версии эмерджентизма.*

¹² *Popper K.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 414–438.

¹³ *Searle J.* The Mystery of Consciousness. L., 1998. P. 22.

Второй аргумент – каузальный. В отличие от физических процессов, нейробиологические процессы каузально обуславливают состояния сознательности таким образом, что *следствие (сознание) невозможно отделить от причины*. Именно в силу этой особенности ментальные феномены не поддаются онтологической редукции к физике или химии. Этим же объясняется «шокирующая асимметрия» объяснения сознания и объяснения физических явлений, скажем, воды или теплоты. Говоря об эволюционном появлении сознания, Сёрль предлагает различать «эмерджентность₁» и «эмерджентность₂». В книге «Открывая сознание заново» Сёрль пишет: «Некоторое свойство F эмерджентно, если и только если F эмерджентно₁ и F обладает каузальными способностями, которые не могут быть объяснены каузальными взаимодействиями a, b, c... Наивная идея здесь заключается в том, что сознание как бы выплескивается в результате деятельности нейронов мозга, но, как только оно оказывается выплеснутым, оно уже живет своей собственной жизнью»¹⁴.

Его третий аргумент против физикализма – данность сознания «от первого лица». В феномене сознания «мы не можем провести различие между явлением и реальностью, поскольку само явление и есть реальность». В этом отношении он представляет собой исключение из всех исследуемых объектов. «Независимо от того, рассматриваем ли мы нередуцируемость с материалистической или дуалистической точки зрения, мы по-прежнему остаемся во Вселенной, содержащей нередуцируемый субъективный физический компонент как компонент физической реальности». Исключение не следует считать эпистемологическим изъясном. И в будущем, говорит Сёрль, «совершенная наука о мозге по-прежнему не будет приводить к онтологической редукции сознания»¹⁵.

За введение двух типов эмерджентности и признание нередуцируемости субъективности некоторые комментаторы относят позицию Сёрля не столько к натурализму, сколько к «дуализму свойств». Он категорически не согласился с такой классификацией. Сторонники дуализма свойств видят в ментальных свойствах *добавку* к физическим процессам. Согласно натурализму же «сознание есть не что иное, как продукт нейробиологических процессов мозга, но эти процессы особые, поскольку, по меньшей мере до сих пор, нам не удалось обнаружить какую-либо систему, кроме

¹⁴ Сёрл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 116.

¹⁵ Там же. С. 124, 125, 119.

системы мозга, которая может служить и причиной, и реализацией сознательного состояния». Конечно, признает он, в нашем знании глубинных механизмов связи сознания с телом существуют пределы: «На самом деле мы не понимаем, каким образом процессы мозга каузально производят сознание»¹⁶. Однако осознание интеллектуальных ограничений не должно толкать нас к отказу от онтологии субъективности и применения принципа каузальности.

Марк Бедо: «слабая эмердженция» против «сильной эмердженции»

Марк Бедо также является сторонником «слабой» эмердженции, но у него другая линия рассуждения. В отличие от скептиков, Бедо не считает объяснительные возможности этого понятия бесплодными. Несостоятельной является только метафизика «сильной» или «строгой» эмердженции, имеющая онтологический смысл и сопрягаемая с принципом «нисходящей каузальности». Она в ложном свете представляет отношение макро- и микроуровней, не объясняет автономию дисциплин и вообще не работает в науке. «Строгая эмерджентность начинается там, где кончается научное объяснение». Более правдоподобной он считает идею «слабой» эмердженции, оговаривая, что «слабая и сильная эмердженции взаимно исключают друг друга». «Слабым» вариантом пользуются в когнитивных науках, в теориях искусственного интеллекта, в компьютерных моделях жизни. Ее позитивная особенность состоит в том, что она не отбрасывает редукционизм, главенствующий принцип развития науки, не прибегает к сомнительному понятию «нисходящей каузальности» и вместе с тем указывает на возможные связи объяснений на микро- и макроуровнях.

«Центральная идея, лежащая в основе слабой эмердженции, состоит в том, что эмерджентные каузальные силы могут быть выведены из информации микроуровня, но только определенными сложными способами»¹⁷. Сложность этих способов Бедо рассматривает на примере автономии наук о жизни и наук о мозге. Состояния объектов макросистем этих наук в принципе поддаются вы-

¹⁶ Searle J. Why I am Not a Property Dualist // Journal of Consciousness Studies. 2002. Vol. 9. № 12. P. 61, 57.

¹⁷ Bedau M. Downward Causation and Autonomy of Weak Emergence // Principia revista internacional de epistemologia. 2002. Vol. 6. № 1. P. 5.

ведению на основе знания сопряженной динамики их микросистем с внешними условиями и путем моделирования всех интеракций реализуемых микросостояний, ведущих от исходных их состояний к макросостояниям. Бедо имеет в виду частично хаотичные феномены, которые в очень длительных по времени процессах чувствительны к малейшим различиям их первоначальных условий и в силу нелинейного характера динамики системы. Доказывая каузальную закрытость Вселенной и действенность принципа каузальности в отношении живых организмов, он использует высказанную еще в 1960-е гг. идею Джона Конвея об «играх жизни» и «клеточных автоматах». Эмерджентная новизна сложных биологических макрообъектов, считает он, в принципе не исключает компьютеризацию процесса их возникновения, что снимает аргумент о непознаваемости доэмерджентных состояний.

Примечательно, однако, что когда Бедо переходит от свойств биологических систем к феномену сознания, его уверенность уменьшается. «Слабая эмерджентность превалирует в природе, – говорит он, – все же неясно, является ли она той самой эмерджентцией, в которой мы нуждаемся. В частности, некоторые аспекты сознания все еще упорно сопротивляются онтологической и каузальной редукции; к ним относятся – интенциональность, качественные аспекты сознания, свобода и определенные нормативные состояния»¹⁸. Поэтому в общем выводе об объяснительных возможностях эмерджентизма Бедо осторожен: пока в нашем распоряжении нет редуктивного объяснения феномена сознания, заявлять о безусловных преимуществах «слабой» эмерджентции еще рано. Тем не менее, у этого понятия есть немаловажное достоинство, поскольку оно вносит некоторую ясность и в смысл эмерджентизма, и в дебаты по поводу связи объяснений на макро- и микроуровнях.

Дэниел Деннет: информационные «транзиции» в эволюции природы

Теперь обратимся к Дэниелу Деннету, философу, предпочитающему размышлять о сознании «под сенью Дарвина». Взяв на вооружение эволюционизм, он избегает пользоваться термином «эмерджентизм» из-за неясности этого понятия, часто скрывающего за собой индетерминизм и агностицизм (скачки в природе при-

¹⁸ Ibid. P. 22.

нимаются за необъяснимые случайности). Вместо него он употребляет термины «информационные сдвиги» и «транзиции». Сдвиги происходили в результате количественного и качественно-го расширения информационной диапоры природы. Расширение приводило к малым и большим «транзициям» – от неживой материи к живой, от чувствующих организмов к сознательным «проблемо-решающим» существам, владеющим языком, свободой и сознательно применяющим интенциональные и моральные установки. Если объяснять их по-дарвиновски, в их появлении нет ни фатального детерминизма, ни индетерминизма. И вот почему. У Матери Природы есть «свободное пространство», своего рода поле для реализации разных возможностей. Не все возможности воплощаются, а из реализованных некоторые могут оказаться излишествами, лишенными адаптационных сил, исчезающими под действием естественного обора. «Транзиции» возникают тогда, когда в информационном пространстве природы происходят «отклонения», часто слабые, плавные, скрытые, беспричинные, которые в меняющихся внешних условиях и под действием естественного отбора способны оформляться в *сильный вектор*, ведущий к появлению новых качеств, в том числе сознания. Чем вызвано «отклонение»? Не только тем, что среди огромного количества перепутанных между собой (но каузальных) факторов практически трудно выделить какую-либо цепочку причин, а тем, что некоторые события выпадают из общей причинно-следственной связи.

В споре Лапласа и Юма о детерминизме и причинности, считает Деннет, истина на стороне последнего. Правда, он предлагает несколько изменить тезис Юма и сформулировать его так: в детерминистской Вселенной *не все события* являются следствием причин, в ней не исключается появление *каких-то траекторий возможностей*, когда детерминация не тождественна каузации. «В действительности детерминизм прекрасно совместим с понятием, что некоторые события беспричинны»¹⁹.

Это понимание причинности он распространяет на сознание. Деннета часто называют элиминативистом в отношении сознания. Это – поспешная оценка. Он элиминативист в отношении ментального и квалиа как дополнения к физической реальности, но не сознания. Феномен сознания существует, он возник в ответ на *потребность природы в саомониторинге* накопленного информа-

¹⁹ *Dennett D. Freedom Evolves.* N. Y., 2003. P. 84.

ционного багажа, адаптивных сил инноваций и поля имеющихся возможностей. Особенность человеческого сознания в сравнении с психикой животных состоит в том, что в самомониторинг подключены разнообразные символические средства: «мир человеческих идеалов и артефактов наделяет индивидуальные человеческие существа способностями и диспозициями, поразительно отличающими их от всех других живущих на планете существ»²⁰. Происходит это потому, что сознание возникает в *системе обратной связи* информационного поля природы с создаваемым в рамках этого же поля информационным полем культуры. Можно сказать, что оно творится на их стыке. Вот почему к сознанию неприменим ни физический, ни генетический детерминизм, и вот почему не работают редукционистские методологии.

Интересно отметить, что, хотя в лексиконе Деннета нет понятия «нисходящая каузальность», у него можно встретить суждения, говорящие о признании обратного влияния сознания на физический мозг. Одна из наиболее смелых его гипотез состоит в следующем: используемая в культуре знаковая система «паразитирует» на мозге и оказывает хотя и невидимое для ученого-нейроанатома, но заметное *воздействие на архитектуру мозга*, превращая его в генератор сознания²¹. Случаи «детей-маугли» свидетельствуют о том, что без языкового общения и обучения их сознание и поведение существенно отличаются от сознания и поведения обычных детей.

Дональд Дэвидсон: супервентный физикализм и каузальные аномалии

Новый поворот в дискуссиях о физикализме и статусе каузальности обозначился в 1970-е гг. с появлением на сцене философии сознания варианта физикализма, именуемого *супервентным физикализмом*²².

Популярности идеи о возможности преодоления изъянов редукционистского физикализма путем его переформулировки во многом способствовал Дональд Дэвидсон, опубликовавший в 1970 г. статью «Ментальные события». (Язык эмерджентизма в ней не использовался, за автора это сделали комментаторы.) Дэ-

²⁰ Ibid. P. 143.

²¹ *Dennett D. Consciousness Explained*. Boston, 1991. P. 210.

²² О слове «supervenience» см. выше: С. 237 (прим. 14).

видсон писал: «Хотя описываемая мною позиция отрицает существование психофизических законов, она согласуется с взглядом, что ментальные характеристики являются в некотором смысле зависимыми, или супервентными, по отношению к физическим характеристикам. Такого рода супервентность могла бы означать, что не может быть двух событий, одинаковых во всех своих физических отношениях, но отличающихся в некоторых ментальных отношениях, или что объект не может изменяться в некотором ментальном отношении, не изменяясь в некотором физическом отношении. Зависимость или супервентность такого рода не влечет за собой редукцию через закон или дефиницию»²³. Иначе говоря, психическое *следует* за физическим, сопровождает его, сопрягается с ним, но не редуцируется к свойствам мозга.

Для понимания связи физического и психического, говорит он, применимы три принципиальные установки. Первая постулирует каузальную связь ментальных и физических событий, вторая – отношение следствия с тем, что вызвало его. Они относятся к естественному закону. Третья установка, а она очень важна для осознания себя как личности, состоит в том, что акты выбора и другие ментальные акты не являются необходимыми следствиями, что характерно для двух обозначенных выше установок. Личность обладает свободой, и ее решения не обязательно подчинены закону. Короче говоря, согласно Дэвидсону, отношение психического и физического можно считать законоподобным, но не в строгом, а в «слабом» смысле. Поскольку ментальные и физические события связаны объективными каузальными отношениями, и в то же время эту связь невозможно подвести ни под один известный естественнонаучный закон, ее следует просто принять за «естественную аномалию», а принцип физикализма рассматривать как «аномальный монизм»²⁴.

В идее супервентности Дэвидсона многие физикалисты увидели хорошие перспективы: возник шанс преодолеть редукционизм, а идея аномального монизма вроде бы снимала трудные вопросы психофизической каузации. (Не случайно супервентный физикализм стал господствующей формой метафизики нынешней аналитической философии.) Однако нашлось немало авторов, которые говорили, что фактически Дэвидсон ограничился лишь констата-

²³ Davidson D. Mental Events // Philosophy as It Is. Harmondsworth, 1979. P. 225.

²⁴ Ibid. P. 224.

цией корреляции между физическими свойствами и сопряженными с ними (или супервентными) ментальными событиями; сознание в этой корреляции все равно выступает чем-то экстраординарным. К тому же обозначенные им две первые каузальные установки трудно стыкуются с третьей и неясно, как их можно совместить в холистической физикалистской картине мира, которую он пытался нарисовать.

По мнению Джегвона Кима, хотя Дэвидсон не прибегает к языку эмерджентизма, его нередуктивный супервентный физикализм является способом интерпретации психофизической связи, в которой аномальность выступает эмерджентной новизной. Для преодоления противоречий у него могут быть только три пути: либо открыто обратиться к эмерджентизму, либо согласиться с дуализмом, либо встать на позицию элиминативизма (объявить ментальность несуществующим свойством)²⁵.

Не менее критично оценил аномальный монизм Дэвидсона Джон Сёрль. Снять болевые вопросы отношения сознания и тела (каузальности, редукции и др.) с помощью понятия «супервенция» вряд ли удастся. «Если вы признаете существование формы каузальности “снизу вверх”, или от микро к макро, то понятие производности (супервентности. — Н. Ю.) более не выполняет какую-либо работу в философии»²⁶. Менее жесткий вердикт выносит Дэвид Чэлмерс, сделавший понятие супервентности центральным в своей философии сознания. Он считает, что эту связь, хотя ее нельзя квалифицировать как логически необходимое отношение, следует принять за физически необходимое отношение.

Колин Макгинн: аргумент «когнитивной закрытости сознания»

Колина Макгинна не устраивает компромиссная оценка Чэлмерса, по сути, не идущая дальше констатации корреляции сознания и тела. На самом деле ни Дэвидсон, ни какой-либо другой философ не дали внятного ответа на главный вопрос (а именно: какой собственно *характер связи* имеется в виду в отношении физического и психического?), никто не привел убедительные доводы в обоснование того, является ли эта связь физической, необходимой, законосообразной. Надежды на то, что понятие «супервен-

²⁵ Kim J. Supervenience and Mind. Cambridge, MA, 1993.

²⁶ Сёрль Дж. Открывая сознание заново. С. 127.

ция» дает физикализму возможность объяснить сознание, избежав ловушки редукционизма, – утопия. В сравнении с таким физикализмом дуализм более кредитоспособен.

В современные споры о сознании Макгинн внес оригинальную лепту. Он именует ее «методологическим радикализмом», или «натуралистическим мистерианизмом». По своим исходным установкам он натуралист, эмерджентист, реалист, отвергающий любой вид картезианства, в том числе дуализм свойств. Себя он называет «ментальным логицистом». Одна из его установок состоит в том, что «математические истины выводимы из логических аксиом и определений, а психологические предсказания могут быть „выведены“ из логических принципов». Соответственно психологические законы следует относить к логическим законам.

Ментальный логицизм он распространяет на эволюционный процесс. Последний пронизан логическими структурами рациональности, поэтому конечное объяснение сознательности и рациональности агентов должно быть эволюционным. «Причина, почему так происходило, что наши сознания двигались каузальными путями, состоит в том, что дизайн этих путей направлен на отражение логических отношений; если бы сознания следовали другими путями, они потерпели бы неудачу при проверке эволюцией»... «Мозги являются, среди всего прочего, средствами поиска преимуществ выживания логических отношений»²⁷. Некоторые коллеги, говорит Макгинн, увидели в ментальном логицизме возвращение к пройденному этапу философии. Это не так. В имплицитной форме ментальный логицизм можно обнаружить у многих современников. Например, у Дэниела Деннета сознание в виде когнитивной машины выглядит «логической машиной», а у Дональда Дэвидсона ментальность и рациональность подчинены логическим нормам.

Если когнитивность и рациональность в принципе объяснимы на основе «ментального логицизма», полагает Макгинн, этого нельзя сказать с уверенностью о связи сознания и тела. Это особая проблема, оказывающаяся «твердым орешком» для применения любых теоретических схем. Ее неподатливость упирается в вопрос: каким образом мозг причинно обуславливает сознание и как получается, что материальный мозг порождает смыслы и значения?

²⁷ McGinn C. Logic, Mind, and Mathematics // Dennett and His Critics: Demystifying Mind. Cambridge, MA; Oxford, 1993. P. 90.

Образно говоря, «как влага физического мозга превращается в вино сознания?». Макгинн не разделяет оптимизма Поппера, Сёрля, Деннета и других авторов, верящих в возможность объяснения этой связи. В 1999 г. он опубликовал книгу «Таинственный огонь», в которой объявил себя приверженцем «нового мистерианизма». Это был необычный шаг, поскольку «мистерианизм» у Макгинна сочетался с натурализмом.

В отличие от других эмерджентистов, ищущих природу сознания в закономерностях эволюции (или в аргументах по аналогии), Макгинн полагает, что в эволюции сознание *случайно* оказалось связанным с нашей нейронной организацией. Психофизическая корреляция не вытекает с необходимостью из свойств, присущих материи мозга. Интроспекция, к которой апеллируют многие, ничего не доказывает. Она указывает на какие-то проявления отношения сознания и тела, но не на природу психофизической связи. То же самое относится к когнитивистским подходам к сознанию. Достаточно сказать, что в то время как мозг с его перцепционными и когнитивными свойствами является пространственным, сознание не является таковым.

Макгинн оговаривает, что его «новый мистерианизм» вовсе не предлагает видеть в феномене сознания нечто мистическое. Сознание следует воспринимать точно так же, как и свойство электромагнитных волн, а именно как часть естественного порядка, т. е. натуралистически. Просто в силу ограниченности нашей генетической конституции мы не можем его специфицировать. Во взаимоотношении тела и сознания, считает он, действуют какие-то *недоступные нашему пониманию фундаментальные принципы*, которые не являются следствием действия законов нижнего уровня. Поэтому психофизическую связь тела и сознания следует принять за уникальную особенность природы. Следует отказаться от амбиций и скромно признать бессилие постигнуть ее из-за «биологической закрытости» для человека феномена сознания (argument for cognitive closure). Признание закрытости каких-то вещей для понимания не тождественно эпистемологическому агностицизму, ведь закрытость есть *естественная* особенность природных существ. Возможно, говорит он, тема природы сознания находится за пределами человеческого разума, подобно тому как тема физики недоступна собаке. Пессимизм аргумента о когнитивной закрытости сознания, признает Макгинн, многим коллегам не нравится; тем не менее, пишет он, «я убежден, что слово *мистерианизм* суммарно передает смысл нашего замешательства перед проблемой

отношения сознания и тела»²⁸. Правда, Макгинн не исключает, что испытываемые трудности вызваны ограниченностью используемых сегодня концептуальных средств.

Томас Нагель: об иллюзиях натурализма и эмерджентизма

Нагель оказался возмутителем спокойствия в современной философии сознания. (Философы до сих пор ломают голову над заданным им более 30 лет назад вопросом: «Что такое быть летучей мышью?»²⁹.) Ни физикалистская стратегия, ни эмерджентизм, ни логические аргументы с применением понятия «супервентность», считает он, не смогли удовлетворительно объяснить сознание. Сказанное относится и к натуралистическому объяснению: некоторые философы встречают «дарвиновский империализм» с таким же наивным восторгом, с каким многие люди воспринимают могущество Бога. Конструктивные результаты отсутствуют по той простой причине, что индивидуальное видение мира субъективно и входит в само объяснение. Ощущение «быть кем-то» (летучей мышью, человеком, черепахой) составляет неотъемлемую часть восприятия мира живыми существами. Освободиться от чувства бытия собственного Я и индивидуального взгляда на мир невозможно, оно с неизбежностью входит во все наши теоретические схемы. Бессмысленно спорить о «подлинных» и «неподлинных» эмерджентных свойствах. Никаких эмерджентных свойств не существует, все свойства в принципе выводимы из свойств составляющих их частей и следствий. Гемпель был прав, говоря, что понятие «эмерджентизм» эпистемологически в какой-то мере работоспособно для обозначения границ нынешнего понимания поведения сложных систем, но не в онтологическом смысле.

Отвергнув эмерджентизм, Нагель сделал примечательный шаг в другом направлении. Единственной остающейся у нас возможностью в понимании того, на основании чего во Вселенной мог возникнуть феномен сознания, а вместе с ним и феномен личностного и индивидуального отношения к миру, остается что-то вроде *панпсихизма*. «Если любые две сотни фунтов кусков Вселенной содержат материал, необходимый для конструирования личности, и если при этом мы отрицаем и психофизическую редукцию, и ра-

²⁸ McGinn C. *Consciousness and Its Objects*. Oxford, 2004. P. 2.

²⁹ См.: Наст. изд. С. 65 (прим. 5).

дикальную форму эмерджентизма, тогда все на свете, редуцированное к элементам этого материала, должно иметь протоментальные свойства»³⁰. Правда, Нагель не сообщает, как толковать эти протоментальные свойства.

Нагель не одинок в склонности к панпсихизму (или, в более мягких терминах, в признании существования протоментальности). Поворот в решении оппозиции «панпсихизм versus эмерджентизм» в пользу панпсихизма все чаще дает о себе знать в современной литературе о сознании. Преимущество панпсихизма видится в том, что в этом случае не нужно обременять себя проблемой «объяснительной пропасти» между макро- и микросостояниями объектов (*explanatory gap*), можно прекратить поиски закономерностей в связи психического и физического, и есть шанс избежать трудности дуализма, эмерджентизма, редукционизма, эпифеноменализма и прочих «измов». Например, Дэвид Чэлмерс, подчеркивая достоинство информационного подхода, не считает, что он обязательно сопряжен с грубым физикализмом; он вполне сочетается с ментализмом. Согласно его гипотезе, в основе информационных пространств, о которых говорит физика, лежат *протофеноменальные* свойства. Сам Чэлмерс называет такого рода онтологию *двуаспектной онтологией* или вариантом *панпсихизма*. «Поначалу панпсихизм кажется контринтуитивным, но со временем это впечатление проходит»³¹. Особенно привлекательным панпсихизм показался некоторым специалистам в области квантовой физики (Роджер Пенроуз), а также философам, экспериментирующим с квантовыми идеями (Генри Стэп, Майкл Локвуд и др.). В какой-то мере данный тренд не чужд натуралистам. Например, объясняя появление в эволюционных процессах рациональности и интенциональности, Деннет не исключает, что в глубинах Матери Природы наличествуют «протоинтенциональность» и «свободноплавающие резоны».

Джегвон Ким: от архифизикализма к эпифеноменализму

В нашем обзоре невозможно пройти мимо взглядов Джегвона Кима – патриарха физикализма в аналитической философии. В последние годы он опубликовал много работ об итогах физикалист-

³⁰ Nagel T. The View from Nowhere. N. Y.; Oxford, 1986. P. 49.

³¹ Chalmers D. The Conscious Mind. N. Y.; Oxford, 1996. P. 357.

ского и эмерджентистского движений, в которых содержится тщательный разбор аргументов «за» и «против» их принципов³². Метафизическим посылом его собственного варианта физикализма является тезис о каузальной закрытости физического мира. Поскольку все события в мире имеют физические причины, в нем нет места для «нисходящей каузальности» и «ментальной каузации». Методологически его физикализм строится на редукционизме в функционалистском его варианте. В статье «Осмысляя эмерджентизм» он пишет: «Свойства высшего уровня могут служить причинами в отношениях нисходящей каузальности только при условии, если они сами редуцируются к свойствам нижнего уровня»³³.

Главные стрелы критики Кима направлены на разоблачение мифа о возможности конструирования нередуктивного, точнее, супервентного, физикализма (Дэвидсона и других). Его аргументация сводится к тому, что нередуктивный физикализм с неизбежностью ведет к эмерджентизму, а он, в свою очередь, к пониманию каузации от ментального к физическому в форме «нисходящей каузальности» и «ментальной каузации». Нередуктивный физикализм, считает Ким, не в состоянии представить убедительные доводы в пользу ментальной каузации, объяснить, каким образом ментальные события могут входить в каузальные отношения с физическими событиями или с другими ментальными событиями. «Если эмерджентные свойства и существуют, они каузально, т. е. в смысле объяснения, инертны и поэтому по большей части бесполезны для целей каузально-объяснительных теорий». Ким не предлагает выкинуть из философского языка понятия «эмерджентизм» и «нисходящая каузальность». Как лингвистические средства они удобны в описании связи сложных систем более высокого уровня с базисным (физическим) уровнем. Но никак не в смысле описания реального положения дел: «Мы интерпретируем иерархические уровни как уровни понятий и описаний или уровни внутри нашего аппарата репрезентаций, но не как уровни свойств и феноменов мира»³⁴.

³² Упомянем некоторые работы Кима (J. Kim): *Mental Causation and Consciousness: The Two Mind-Body Problems for the Physicalist* // *Physicalism and Its Discontents*. Cambridge, MA, 2001; *Being Realistic about Emergence* // *The Re-Emergence of Emergence*. Oxford, 2006; *Emergence: Core Ideas and Issues* // *Synthese*. 2006. Vol. 151. № 3.

³³ *Kim J. Making Sense of Emergence* // *Philosophical Studies*. 1999. Vol. 95. № 1/2. P. 29.

³⁴ *Ibid.* P. 28, 29.

Примечателен вывод Кима. Он утверждает, что эмерджентные свойства, принимаемые за реальные качественные свойства мира, на самом деле *эпифеноменальны*. Иначе трудно было бы объяснить субъективность опыта. Если многие ментальные события поддаются функциональной редукции и вполне объяснимы в рамках физикализма, этого нельзя сказать о *квалиа*, о качественной (феноменальной) окрашенности непосредственно данного нам опыта ощущениями, восприятиями, самотождественностью своего Я и другими субъективными состояниями. Феномен *квалиа*, признает он, оказался более устойчивым перед редукционизмом, нежели это представлялось ранее. Если он не сводим к функциональным состояниям мозга, его следует отнести к разряду аномалий или считать *эпифеноменом*³⁵.

Другой шаг в развитии поздних взглядов Кима состоит в том, что он усомнился, есть ли у любого физикализма достаточный запас объяснительных сил, чтобы претендовать на статус «теории обо всем на свете». Для архифизикалиста дрейф к эпифеноменализму, к признанию, что у физикализма нет аргументов для объяснения статуса *квалиа* в физическом мире, знаменателен. Правда, Ким немного смягчает резкость поворота. В книге «Физикализм или что-то достаточно близкое к нему» (2005) он пишет, что, поскольку «физикализм не в состоянии выжить в цельности и нетронутости»³⁶, его собственную позицию можно считать «слегка дефективным физикализмом». И все же, заключает он, несмотря на некоторую его «дефективность», убедительной альтернативы физикализму как общему мировоззрению нет.

Интернет-сообщество по-другому оценило дрейф Кима. Анонимный критик заметил, что когда кто-то делает небольшой шаг от совершенного физикализма к физикализму с оговорками, он тут же оказывается на поле дуализма. А Дэвид Чэлмерс с удовлетворением отметил, что в названной книге Ким показал свое истинное лицо – сторонника дуализма свойств, что недалеко от позиции, которую сам он защищал в книге «Осознающее сознание»³⁷.

³⁵ В философии эпифеноменализмом называют позицию, приписывающую особый характер психофизической каузальности; когда признается, что каузальное действие имеет место от тела к сознанию, но не в обратном направлении – от сознания к телу.

³⁶ Kim J. Physicalism, or Something Near Enough. Princeton, 2005. P. 31.

³⁷ Chalmers D. Jaegwon Kim comes out. 2005 (http://fragments.consc.net/djc/2005/09/jaegwon_kim_com.html).

Поскольку творческие искания Кима в чем-то отражают нынешние поиски англоязычной философии сознания, следует отметить еще один его зигзаг. Как правоверный аналитик Ким ранее негативно относился к «методологическому натурализму» (и к идее Уилларда Куайна о натурализации эпистемологии). А в недавнем интервью заявил, что, учитывая неудачи объяснения сознания философско-концептуальными средствами, у нас не осталось другого выбора, кроме как повернуться к его натуралистическому объяснению. Проще говоря, прислушаться к тому, о чем говорят естественные науки. В конце концов, сознание – это естественный феномен.

Итоги дискуссий: дефекты и аномалии в стратегиях исследования сознания

Мы привели как проэмерджентистские, так антиэмерджентистские аргументы философов и обозначили ряд проблем, решение которых разводит их на разные позиции. Судить о том, какие из аргументов лучше, а какие хуже, мы не беремся; проблематика эмерджентизма по большей части относится к сфере метафизики, а в ней оценивается не столько строгость аргументов, сколько оригинальность гипотез. Подводя итоги нашему рассказу, все же можно сделать вывод, что понятие «эмерджентизм» не пустое. Можно согласиться с Александером в том, что феномен творчества новизны остается «грубым фактом» мира. Вопрос о том, является ли Вселенная «открытой» для новизны, или любая новизна ограничена закономерностями «закрытой» (физической) Вселенной, остается *открытым*. И он не может не волновать философов. Поэтому «реэмерджентизм эмерджентизма» – это не временное поветрие или мода, а еще одно усилие разгадать тайны мира.

По представленным нами материалам читатель может судить, что дискуссии по поводу объяснительных возможностей эмерджентизма не вылились в консенсус. Главным препятствием тому стало замешательство перед необычностью феномена сознания и трудность применения к нему принципа каузальности³⁸.

³⁸ В последнее время предметом активных дискуссий и за рубежом и в России стало разграничение «легких» (когнитивных) и «трудных» (феноменальных) проблем сознания. С нашей точки зрения, трудных вопросов гораздо больше. Это – глобальные вопросы о возникновении жизни, об особой материи мозга, из которой «выскакивают» не подчиняющиеся законам материи языковые значения, об анонимном медиаторе мозга и сознания, осуществляющем стыковку биологического и социального, и мн. др.

Как и у пионеров эмерджентизма, у нынешних его сторонников мотивом введения понятия эмерджентизма в объяснительные схемы является желание, образно говоря, обойти и «демона Лапласа», и «демона Декарта», и «демона Лейбница». Найден ли этот обходной путь? Судя по данному нами обзору, философы немало потрудились в его поисках, но он так и не был найден. А попытки обойти детерминизм и редукционизм, не вставая в оппозицию к духу науки, каждый раз кончаются введением в объяснительные схемы разного рода «аномалий»:

- либо это легализация индетерминизма и введение новых типов каузации – «нисходящей каузальности», «ментальной каузации» (Поппер);
- либо это признание асимметрии эмерджентности₁ и эмерджентности₂ (Сёрль);
- либо это «слабый эмерджентизм», оставляющий за границами объяснения феномен сознания (Бедо);
- либо это признание, что некоторые события не имеют причин (Деннет);
- либо это констатация существования «каузальных аномалий» (Дэвидсон);
- либо это признание «когнитивной закрытости сознания» для человеческого ума (Макгинн);
- либо это решение оппозиции «эмерджентизм versus панпсихизм» в пользу панпсихизма (Нагель);
- либо это признание «дефектности» физикализма и принятие эпифеноменализма (Ким).

Во времена Ллойда Моргана (1920-е гг.) тоже не было единодушия относительно идеи эмерджентизма, но все же разночтения не были столь велики. В то время это понятие казалось полезным в определении специфики дисциплин с точки зрения их взаимоотношений с физикой. А философы могли верить в возможность снятия пропасти между объяснениями сознания на макро- и микроуровнях в рамках хорошей спекулятивной теории (А. Н. Уайтхед). Сегодня научный климат иной. С расширением представлений о биохимических микропроцессах мозга биологи предпочитают искать объяснение любым формам жизни в экспериментально подтвержденных процессах микроэволюции, не прибегая к философским подпоркам. Когнитивные ученые тоже не проявляют особого интереса к идее эмерджентности. Некоторые считают изъяны философских объяснений сознания неисправимыми и ратуют за создание «квантовой когнитивной науки», возвратившись к оправ-

дававшему себя редукционизму; призывают считать присущие каждой сфере свойства видами базовых квантово-механических свойств, безотносительно к тому, является ли та или иная сфера психологией, социологией, биологией или физикой, поскольку во всех видах существования действуют законы квантовой механики. Словом, в нынешней когнитивной культуре, доминантами которой являются физические, эмпирические и естественные науки, физикализм и редукционизм по-прежнему остаются рабочими инструментами. Более того, по большому счету они определяют господствующее мировоззрение культуры.

С нашей точки зрения, хотя в современных концепциях смысл понятия «эмерджентность» остался неопределенным, а убедительных ответов на поставленные в начале нашей работы вопросы не найдено, философские дискуссии об эмерджентизме не прошли даром. Известно, что философия всегда развивалась за счет не окончательных ответов, а постановки вопросов. Очевидное продвижение вперед видится, прежде всего, в *прояснении*. В какой-то мере стало более зримым поле применения понятия «эмерджентизм», проведено различие типов новизны, онтологических и гносеологических подходов, выявлены трудности толкования принципа каузальности. Обозначено множество новых проблем и понятий, высказаны интересные гипотезы, испробованы разные методологии. Так что англоязычные философы многое сделали, для того чтобы если не решить, то обозначить проблемы, требующие исследования. А споры о них обогатили теоретический арсенал философии. Нам кажется, что для отечественных философов, интересующихся природой сознания, знакомство с этим арсеналом, пусть и преимущественно дискуссионным, будет полезным. Джегвон Ким как-то заметил: «В философии, по-видимому, никогда не бывает такой ситуации, чтобы нам удалось тщательно разобраться с путаницей и спокойно пойти домой»³⁹. Однако это повод не для пессимизма, а для того чтобы на следующий день снова взяться за распутывание загадок.

³⁹ Kim J. Philosophy of Mind. Boulder, 1998. P. 236.

Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания*

«Камни преткновения» современной философии сознания

Статус великой тайны феномен сознания приобрел в XX в. с появлением квантовой физики. Возник вопрос, как можно интегрировать ментальную жизнь (мое сокровенное субъективное Я!) в тотальную реальность, рисуемую с учетом электронов, мезонов, полей и прочих микрофизических сущностей?

Первые шаги к ответу на этот вопрос предприняли неопозитивисты, которые в рамках идеологии «единой науки» предложили свести язык психологии к языку физики. Более масштабное наступление началось с середины XX в. В ходе атак были задействованы разные объяснительные стратегии. Философы предложили концептуальный и натуралистический анализ. Особые стратегии предлагали ученые, апеллирующие к идеям компьютерных наук, эволюционной биологии, нейрофизиологии, квантовой физики. Ни одна из стратегий не увенчалась успехом. Выводы атакующих не вылились в консенсус ни в отношении причин сопротивляемости феномена сознания, ни в отношении его предполагаемых границ, ни в отношении возможных подступов к нему.

Ричард Рорти объяснял разногласия философов сознания отсутствием искомого ими реального объекта. Сознание, утверждал он, это «туманность без очертаний», и лучше было бы элиминировать этот термин из языка философии (с такими же предложениями выступили Пол Фейерабенд, Пол Черчленд, Стивен Стич и др.). Элиминативизм не пользуется особой поддержкой, поскольку противоречит интуиции человека о реальности его внутреннего Я. Усилились пессимистические настроения. В частности, апологет «нового мистерианизма» Колин Макгинн допускает, что тема со-

* Впервые опубли.: Вопросы философии. 2011. № 9. С. 153–166.

знания находится за пределами человеческого разума, подобно тому как тема полета закрыта для черепахи. С ним не согласны оптимисты. В 1991 г. Дэниел Деннет опубликовал книгу «Сознание объясненное», в которой утверждал, что сознание может и должно быть объяснено и что для этого требуется только смелое воображение. Не страдают пессимизмом и многие философствующие ученые. Словом, ситуация с пониманием сознания противоречивая.

Пессимистические разговоры о «закрытости» сознания для человеческого ума не случайны. На пути его объяснения встречаются многочисленные «камни преткновения». Является ли сознание особой ментальной реальностью наряду с физической реальностью? Какие свойства охватываются этим понятием – только когнитивные или также феноменальные и интенциональные? Является ли сознание чистой функцией или функцией определенных свойств мозга? Возникло ли оно по законам физического мира или в результате случайного эмерджентного скачка? Что лежит в основе его генезиса: физическое (микросущности), биологическое (нейрофизиология) или социальное (социоязыковая коммуникация), и редуцируется ли оно к порождающим условиям? Как объяснить, что из материального органа (мозга) «выскакивают» не подчиняющиеся законам физики смыслы и языковые значения, образующие культуру? Существуют ли психофизические законы взаимодействия сознания и тела (bridge laws)? Можно ли интегрировать фиксируемые на обыденном уровне свойства сознания – самоактивность, ментальную каузацию, свободу воли, субъективность, в рисуемую наукой физикалистскую картину мира? Достаточно ли для объяснения сознания объективистских методов или же их следует дополнить объяснениями «с позиции первого лица»? Есть ли связь между загадками сознания и загадками материи?

Физикализм как ориентир в лабиринтах философии сознания. Три стратегии исследования

Философы второй половины XX – начала XXI в. предложили ряд объяснений сознания, обозначенных разными словосочетаниями: логический бихевиоризм, теория тождества, элиминативизм, функционализм, биологический натурализм, редуктивный физикализм, супервентный физикализм, дуализм свойств, нейрофизиологический физикализм, квантовые и компьютерные подходы и др. Поэтому перед историком встает практически значимый вопрос о выборе стержневой линии, позволяющей выстраивать материал.

В качестве таковой, с нашей точки зрения, больше всего подходит физикализм. Ведь в его рамках обсуждаются не периферийные и метафилософские проблемы, а проблемы, составляющие «сердцевину философии». Физикализм представляет собой метафизический проект, что существенно отличает его от лингвистических, коммуникативных, социологических подходов к сознанию. От способа его реализации зависит понимание многих других проблем, таких как место человека в физическом мире, рациональность и мораль, специфика научных дисциплин. Немаловажно и то, что он составляет метафизическую платформу аналитической философии, доминирующего сегодня течения англоязычной мысли. Важен и внешний фактор. В современной цивилизации доминирующей формой культуры является «Большая наука», ядро которой составляют естественные науки, а физикалистские принципы детерминизма и редукционизма по-прежнему являются рабочими. Независимо от личных убеждений ученых «Большая наука» создает мировоззренческий фон, определяющий физикалистские умонастроения и стандарты работы исследователей в других областях знания.

Замысел этого очерка состоит в том, чтобы нарисовать «картинку» физикализма, с помощью которой читатель мог бы представить, с какими трудностями сталкивается эта концепция в объяснении сознания. На фоне жестких (идеальных) принципов физикализма мы показываем векторы, направленные на преодоление трудностей путем смягчения этих принципов, такие как функционализм, нередуктивный (супервентный) физикализм, редуктивный («минимальный») физикализм или отказ от физикализма в пользу плюрализма. В завершение мы обсуждаем вопрос о наличии прогресса в понимании сознания. Рассмотрение оттенков точек зрения на проблему сознания тем более актуально, что в последнее время российские исследователи обнаружили интерес к этой проблеме: появились монографии и коллективные труды о сознании, а в Московском университете были проведены конференции по этой проблеме¹.

¹ Меркулов И. П. Когнитивные способности. М., 2005; Васильев В. В. Трудная проблема сознания. М., 2009; Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007; Искусственный интеллект: Междисциплинарный подход. М., 2006; Проблема сознания в философии и науке. М., 2009; Философия сознания: История и современность. М., 2003; Философия сознания: Классика и современность: Вторые Грязновские чтения. М., 2007; Философия сознания: Аналитическая традиция: Третьи Грязновские чтения. М., 2009.

Вообще говоря, физикализм – определенная позиция в философии сознания, предполагающая, что все события и отношения, в том числе ментальные, являются проявлениями физических событий и отношений. Но философский физикализм не обязательно означает привязку к физике или к философии физики. Чаще всего он толкуется просто как точка зрения, которая, во-первых, приписывает физике *онтологический авторитет* относительно того, что есть в мире; во-вторых, приписывает ей *эпистемологический авторитет* как стандарту получения адекватного знания о мире.

Слова «физикализм» и «материализм» часто используются как синонимы, однако первый термин предпочтительнее, поскольку традиционно «материя» ассоциировалась с «субстратом», тогда как физикализм сопрягается с наукой, занимающей самый высокий статус в системе знания. По мере появления в физикализме разных версий возникла потребность в разъяснении смыслов понятий «физика», «физическое», «физический объект» и др. Сразу же возникли проблемы. Дело в том, что философы пользуются обыденным представлением о «физическом», не совпадающим с представлениями физиков. А у физиков до сих пор нет ясности относительно многих вещей, например в том, является ли свойство гравитации материальным. К тому же в их среде «физика» понимается как исследование не только микроявлений, но и способов их исследования, включая свойства, которые вообще не являются пространственно-временными. В сопряжении философского физикализма с физикой есть и агностический момент. Обычно имеется в виду не нынешняя, а будущая физика, однако какая она будет, никто не знает. Из-за неопределенности термина «физикализм» снова входит в моду термин «материализм», но не в старом «субстратном» смысле, а скорее как предельно общее понятие, более подходящее для философских рефлексий и классификаций.

Еще одно важное пояснение. Понятие «сознание» толкуется по-разному в зависимости от принятого *способа работы* с обозначаемым им необычным объектом. В общем виде можно выделить три методологические стратегии: *априорный анализ*, *апостериорный анализ* и *собственно научный анализ*. Априоризм характерен для философов-аналитиков, которые в объяснении сознания исходят из эпистемологического требования приведения ясных, логически непротиворечивых, необходимых и достаточных аргументов. Желательно показать их убедительность не только на примере актуальных случаев, но и в гипотетических случаях и во всех возможных мирах. Другая стратегия – «апостериорная», называемая

также «натуралистической методологией». «Методологические натуралисты» считают, что философии сознания не следует ограничиваться концептуальным анализом; необходимо задействовать и рефлексии по поводу идущей из науки информации и способов работы. Без этого философия будет ходить по кругу и порождать новые дилеммы. Третий тип методологической стратегии практикуют философствующие ученые. Они не отрицают полезность философской работы по прояснению понятий, но считают такой способ устаревшим для решения проблемы сознания. Как правило, надежды возлагаются на инструменты собственных дисциплин (кстати сказать, очень разные у физиков и, например, нейрофизиологов).

Принципы и регулятивные идеалы «жесткого» физикализма

Сегодня господствующей формой физикализма, во всяком случае, в аналитической философии является супервентный физикализм. Это – нередуктивный, «мягкий» вариант физикализма. Для лучшего уяснения причин, толкающих к «мягким» версиям, имеет смысл схематично обозначить принципы «жесткого» физикализма, поскольку последний остается некоей *идеальной* позицией, с учетом которой конструируются все остальные позиции в философии сознания. Все они так или иначе являются либо попытками преодолеть его изъяны, либо реформировать его, либо предложить что-то принципиально новое. «Жесткие» принципы можно свести к следующим положениям.

- Физикализм – метафизическая монистическая позиция, согласно которой все в мире является физическим или имеет физическую основу. Его онтологической посылкой является тезис о «физической полноте Вселенной», о ее «закрытости» для нефизического.

- Тезис о «полноте» предполагает каузальный фундаментализм. Всеобщность и нормативность каузального принципа исключает такие понятия как непредсказуемые эмерджентные качества, «жизненные силы» и т. п.

- Базовой наукой считается физика, все другие области знания расцениваются как производные. Ее фундаментальность определяет регулятивный идеал физикализма – идею единой науки. (Его часто иллюстрируют фразой Эрнеста Резерфорда: «Существует физика и существует коллекционирование марок».) Предполагает-

ся, что синтез знания в «единой науке» будет достигнут через сведение разных дисциплин к единому знаменателю, квантовой физике. Сегодня идея о приоритетности редукционистской методологии является идеалом, но идеалом не утопическим, поскольку развитие науки шло и продолжает идти в этом направлении.

- Подлинная онтология должна строиться не на основе представлений людей о реальном, а на знании базисных структур, составляющих физический мир. Макрофизическое объяснение должно основываться в конечном счете на микрофизическом объяснении. Этот тезис формулируется в виде оппозиции «научная физика versus фолк-физика».

- Сознание и ментальные свойства должны быть встроены в каузальную физическую архитектуру Вселенной и объяснены физическими причинами, а не неизвестными науке силами вроде «велений души» или «внутренней активности самости». Объяснительная стратегия физикализма в отношении сознания должна быть объективистской, осуществляться с «позиции третьего лица». Представление субъекта о своем внутреннем ментальном мире и научное описание происходящих в его мозге процессов несовместимы. В этом отношении можно говорить об оппозиции «научная психология versus фолк-психология».

Предполагается, что имеющиеся сегодня «белые пятна» в объяснении сознательного опыта (его качественности, субъективности, моральной окрашенности и др.) будут ликвидированы, возможно, в будущей идеальной физике.

Радикальными физикалистами «первой волны» принято считать Б. Скиннера, Р. Карнапа, У. Селларса и У. Куайна. Строго говоря, их суждения о сознании, претендовавшие на статус радикальных «теорий», были скорее концептуальными *проектами*. За исключением концепции Скиннера, они создавались в рамках аналитической философии, несли на себе отпечаток «лингвистического поворота» и ограничивались концептуальным (априорным) анализом. Карнап предлагал говорить о «физическом» не в «материальном», а в «формальном» модусе и прогнозировал редукцию языка психологии к языку физики, а вовсе не редукцию сознания к микрофизике. Это ограничение присутствовало и у других физикалистов. Хотя Куайн верил в будущее нейрофизиологии, его внимание было сосредоточено на показе логических ошибок «менталистских идиом», а не на редукции психического к физическому. Физикалисты второй волны (Г. Фейгл, Дж. Дж. Сمارт, Д. Армстронг) специально выделили психофизическую проблему и пред-

ложили развернутые аргументы в пользу *теории тождества сознания и тела*. Но и они не выходили за рамки лингвистического анализа. Проблема отношения сознания и тела, с их точки зрения, решается путем показа семантического тождества высказываний о физическом и высказываний о ментальном. Хотя в семантическом отношении высказывания различаются, термины «ментальное» и «физическое» относятся к одному и тому же референту, подобно тому как термины «утренняя звезда» и «вечерняя звезда» относятся к одному и тому же объекту – планете Венера. Дж. Дж. Сمارт практиковал семантический подход и считал, что физикализм – не эмпирический, а «онтологический тезис, включающий в себя монистическое решение проблемы сознание/тело, а грядущие революции в физике не будут иметь отношения к объяснению проблемы сознание/тело»². За всеми этими концепциями стояла метафизика «каузальной закрытости Вселенной» и регулятивный идеал «единой науки».

Теория тождества была подвергнута обстоятельной критике за логические ошибки в толковании тождества, референции, каузальности, но главным образом за противоречие редукционизма тому факту, что люди с физически одинаковыми мозгами мыслят по-разному. Однако вызванная ею критическая волна послужила мощным толчком к возникновению концепций, стремившихся представить решение психофизической проблемы в не столь упрощенной форме.

Функционализм.

Сознание как нейтральные операции

В 1960–1970-е гг. в философии сознания появился новый фигурант – *функционализм*. В каком-то смысле это означало выход за пределы чисто концептуального анализа. Функционалистская методология давно использовалась в социологии, экономике, биологии и подразумевала, что объяснить объект, значит, объяснить механизм его функционирования с целью достижения того или иного практического результата. В философии сознания функционализм появился позднее, но очень скоро превратился в широкое течение, по сей день не потерявшее респектабельности. В «Стэнфордской энциклопедии по философии» он определяется следующим обра-

² Smart J. J. A Physicalist Account of Psychology // British Journal for the Philosophy of Science. 1979. Vol. 30. № 4. P. 404.

зом: «Функционализм в философии сознания – доктрина, согласно которой нечто оказывается ментальным состоянием определенного типа не благодаря его внутренней конституции, но в зависимости от способа его функционирования или ролей, выполняемых им в системе, частью которой оно является»³.

В обращении философов к функционализму не последнюю роль сыграли дискуссии об искусственном интеллекте (ИИ; AI, artificial intellect). Возник соблазн по аналогии объяснить деятельность естественного сознания, а различие сознания и мозга уподобить различию «мягкой» и «жесткой» программ компьютера. С легкой руки Хилари Патнэма⁴ тон в этом направлении задал так называемый «компьютерный функционализм». Именно в этом ключе создавалась информационно-процессуальная теория искусственного интеллекта Д. Деннета. Были представлены другие модели: физикалистский функционализм (С. Шумейкер), психофункционализм (Н. Блок), редуктивный телеофункционализм (Ф. Дретчке), функционализм «языка мысли» (Дж. Фодор), аналитический функционализм, ролевой функционализм и др. Общий замысел сводился к тому, чтобы подчеркнуть приоритетную роль когнитивно-деятельностного компонента сознания и одновременно обойти отождествление ментального и физического и требование редукции одного к другому.

Упрощая картину, можно сказать, что функционалистский проект сводится к двум основным тезисам: о «нейтральном характере функций» и о «множественной реализации». Первый тезис означал, что виды ментальных состояний следует считать не материальными или идеальными свойствами, а нейтральными функциональными состояниями. Для разных состояний (сознательных актов, операций машины Тьюринга, работы сердца в системе кровообращения, циркуляции денег в экономике) главным является выполнение определенных функций. Природа состояний определяется не свойством носителя, а каузальными ролями в процессе поддержки рабочего состояния объекта. Отсюда следует, что методология классического редукционизма, обращавшая внимание на мозг как субстрат в производстве сознания, для исследования этих

³ Levin J. Functionalism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition) / Ed. by E. N. Zalta. (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/functionalism/>).

⁴ Putnam H. Minds and Machines // Dimensions of Mind: A Symposium. N. Y., 1960.

ролей не годится. Требуется иная методология – реляционная, не связанная с природой носителя. Функционализм часто сближают с бихевиоризмом. Действительно, сознательный процесс здесь представлен схемой: чувственная информация на входе → функционирование или абстрактные действия → моторный выход с последующим состоянием. Отличие состоит в том, что, характеризуя ментальные состояния с точки зрения выполняемых ролей, функционализм приписывает им *каузальную действенность* в инициации поведения, а специфика функции ставится в зависимость от типа каузальной роли в сознательном процессе.

Второй тезис функционализма – о множественной реализации – указывает на изоморфизм систем, имеющих разные свойства и структуры. Это значит, что «прогонка» содержательных состояний сознания не обязательно осуществляется на материале мозга, она может происходить и на «веществе» компьютера, и на предположительно силиконовых мозгах инопланетян. Ведь функция «показывать время», например, не зависит от того, осуществляют ли ее песочные, механические или электронные часы. Ключевыми терминами в функционализме становятся не материальные свойства мозга, а «реализация», «имплантация», «воплощение». Считается, что при таком подходе старые оппозиции (сознание – тело, монизм – дуализм, редукционизм – нередукционизм) теряют смысл.

С самого начала функционализм встретил серьезные возражения. Говорилось, что в его схеме сознание разделяется как бы на два уровня, «высший уровень» активных ментальных (когнитивных) свойств и «низший уровень» физических реализаторов. Сознание сопрягается только с «высшим», когнитивным (информационным или логическим) компонентом, который в принципе может быть выражен языковыми средствами (пропозициональными суждениями). Имея корни в физическом мире (в телесном мозге), этот компонент необходимо не связан с ним. Серьезным контраргументом против такого деления был следующий: из теоретического описания сознания выпадает феноменальный компонент (квалиа), относящийся к качественной, субъективной окрашенности сознательного опыта. Его невозможно отождествить с «логическим состоянием» или выразить в пропозициональных суждениях, и он не поддается компьютеризации. На этот аргумент функционалисты отвечают по-разному. Д. Деннет предложил элиминировать понятие «квалиа» из языка описания сознания как «колесо, которое не крутится», а только толкает к дуализму. Д. Чэлмерс не согласился с Деннетом: функциональные операции с когнитивным

содержанием и феноменальные квалиа – взаимозависимые свойства сознания. Поэтому без «дуализма свойств» не обойтись.

Высказывается и такое критическое соображение: функционализм абстрагируется от бытийственного вопроса: «что такое быть осознающим бытием?» (Т. Нагель). А он неизбежен при любом раскладе. Даже если свести сознание к функциям, возникает вопрос об их онтологическом статусе: являются ли они материальными или нематериальными? Ведь их можно помыслить и в виде деятельности бесплотного духа. Вопрос уместен и по отношению к компьютеру: каков онтологический статус его интеллектуальных операций, осуществляемых с помощью простых символов? Сторонники компьютерного подхода обычно отвечают: операции являются материальными процессами, поскольку всегда реализованы в каком-либо материальном носителе, функции же – просто абстракции от работы носителя. Однако дотошные философы снова интересуются: а какова их природа? Если они не редуцируются к носителям, значит, онтологически принадлежат к сфере абстрактных сущностей, являются *добавкой* к свойствам материальных носителей. Получается, что функционалисты, как и эмерджентисты, подразделяют реальность на разные уровни – «низшие» и «высшие», «базисные» и «добавочные».

Один из давних оппонентов функционализма Пол Черчленд в статье «Сорокалетие функционализма: Критическая ретроспектива» категорически заключает: функционализм является ложной позицией, и вся когнитивная деятельность сознания представлена в ней принципиально неверно⁵. Увлечшись компьютерными программами, имитирующими когнитивную деятельность человеческого сознания, функционалисты абстрагировались от исследования феномена когнитивности в природе, проявляющегося в нейробиологической деятельности мозга всех живых существ. Трудности функционализма объясняются не несовершенством нынешних компьютерных программ, а тем, что искусственный интеллект оказался бессильным в сравнении с создававшимися миллиарды лет когнитивными информационными механизмами природы. Вызов амбициям функционализма, считает Черчленд, брошен не философами, а эмпирическими и теоретическими исследованиями нейроанатомии и нейрофизиологии, т. е. базисных наук, рисующих иную картину протекания информационных процессов у человека и животных.

⁵ Churchland P. M. Functionalism at Forty: A Critical Retrospective // Journal of Philosophy. 2005. Vol. 102. № 1. P. 34.

Несмотря на серьезность контраргументов, функционализм не сдает позиций и остается доминантным течением англоязычной философии сознания и когнитивных наук. Во многом его стойкость объясняется тем, что, переместив ментальные состояния из неопределенной сферы приватного и субъективного в сферу когнитивного, которая в принципе может быть объективирована и выражена в «пропозициональных суждениях», функционализм придал туманно представляемому феномену сознания статус, который в какой-то мере открыт для научного исследования.

Супервентный физикализм – аномальная связь ментального и физического

Как мы уже сказали, трудности, с которыми столкнулись неопозитивистский физикализм и теория тождества при выявлении законов, связующих физическое и психическое (*bridge laws*), заставили его приверженцев смягчить принцип редукции и искать более гибкие, нередуктивные варианты объяснения. Одним из них стал супервентный физикализм. Слово *supervenience* имеет латинские корни и на английском языке означает «действие, возникающее как следствие чего-то другого», «дополнение прежнего чем-то новым». В философии оно имеет несколько иной смысл – «А-различие не может быть без Б-различия». Формальный, модальный термин «супервентность» применим к отношению любых двух систем. В «Стэнфордской энциклопедии по философии» ему дается такое определение: «Набор свойств А супервентен по отношению к другому набору свойств Б в том случае, когда два факта не могут иметь различий в отношении А-свойств, не имея такого же различия в своих Б-свойствах»⁶. В философии сознания тезис о «супервентности» сводится в общей форме к тому, что процессы ментальной жизни целиком *зависимы* от телесных процессов и детерминированы ими: два существа не могут быть идентичными по своим ментальным свойствам и в то же время различаться по физическим свойствам. Вместе с тем супервентный тип зависимости сознания от материи не требует его спецификации какими-то законами, действующими для сферы физического. Соответственно не требуется и применение принципа редукции. Считается, что

⁶ *McLaughlin B., Bennett K. Supervenience // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition) / Ed. by E. N. Zalta. (<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/supervenience/>).*

толкование зависимости как супервентности не противоречит материалистическому монизму и в то же время сохраняет специфику сознания.

Принцип супервентности получил разные толкования, но его исходный смысл был задан Д. Дэвидсоном⁷. Дэвидсон – аналитик-априорист, работавший в рамках традиции, в которой базисные характеристики реальности выводятся из структуры языка и интуиций социолингвистической практики. Он скептически относился к идее Куайна, что нейрофизиология мозга может пролить свет на феномен сознания. Чтобы освободить материализм от требования редукции, он предложил переопределить понятие «ментальные события», избавляя их от противопоставления «физическим событиям». Для этого нужно было доказать соединимость принципа детерминизма с признанием особого статуса ментального (способности человека принимать свободные решения, совершать рациональные и моральные действия). Каузальные посылки физикализма Дэвидсон резюмировал в позднейшей статье: «1) ментальные события каузально относятся к физическим событиям; 2) сингулярные каузальные отношения имеют основу в строгих законах; 3) не существует строгих психофизических законов»⁸.

Особенность его подхода состояла в соединении каузальных отношений, связывающих пространственно-временные события (посылки 1 и 2) с похожими на них отношениями событий, связывающих резоны и действия (посылка 3). В отличие от первых двух, которые связывают *события* и опираются на строгие законы, последняя посылка относится к *описаниям событий* и выражается в «нестрогих» законах. Это различие играет у него решающую роль во введении особой, супервентной зависимости между ментальным и физическим. «Зависимость или супервентность такого рода не влечет за собой редуцируемости через закон или дефиницию: если бы это было возможно, мы могли бы свести моральные свойства к дескриптивным, однако есть веские основания *верить*, что мы не можем сделать этого»⁹. Корректировка старой схемы каузальности состояла в показе совместимости онтологической идеи тождества ментального и физического с принципом, что связь физических и ментальных событий невозможно подвести ни под один естественнонаучный закон, и поэтому ее следует принять за есте-

⁷ Davidson D. Mental Events // Philosophy as It Is. Harmondsworth, 1979.

⁸ Davidson D. Thinking causes // Mental causation. Oxford, 1993. P. 3.

⁹ Davidson D. Mental Events. P. 225.

ственную аномалию. «Аномальный монизм похож на материализм, поскольку предполагает, что все события являются физическими, но он отвергает тезис, обычно считающийся существенным для материализма, что ментальным феноменам могут быть даны чисто физические объяснения»¹⁰.

Дэвидсон не согласился с критиками, полагавшими, что коррекция тезиса о «каузальной закрытости Вселенной» с помощью введения нестрогих законов и аномалий противоречит этому базисному тезису и нормам науки. Позднее (в работе с характерным названием «Мыслящие причины») он сослался на то, что большинство явлений, объяснением и предсказанием которых занимаются инженеры, химики, генетики, геологи, не подпадают и вряд ли когда-либо подпадут под строгие законы¹¹. В этом свете предположение о существовании нестрогой или аномальной связи психического и физического не выглядит неординарным.

Многим философам стратегия супервентности показалась перспективной и даже единственно возможной для метафизики физикализма, стремящейся сохранить специфику явлений. В разных версиях стратегия получила применение в метанауке, а специалистам дала философский аргумент для защиты автономии их дисциплин.

Редуктивный физикализм Джегвона Кима: закрытая Вселенная, ментальная каузация и квалиа

Среди оппонентов нередуктивного физикализма самой заметной фигурой является Джегвон Ким (Университет Брауна, США). Последовательная физикалистская концепция сознания, убежден он, требует применения принципа редукции. «Если ментальность действительно имеет влияние в физической сфере... она должна быть физически редуцируемой»¹². Ким стремится примирить тезис о каузальной закрытости физического мира с убеждением человека о каузальной действенности сознания. Физикализм для аналитика-априориста Кима – философский метафизический принцип, не допускающий удвоения реальности, а не концепция, опирающаяся на данные физики, когнитивных наук или нейрофизиологии. «Физическим», полагает Ким, достаточно считать то, что считается тако-

¹⁰ Ibid. P. 224.

¹¹ Davidson D. Thinking causes. P. 9.

¹² Kim J. Physicalism, or Something Near Enough. Princeton, 2005. P. 161.

вым на физических факультетах, не вдаваясь в вопросы микрофизики. Как в этом случае понимать редукцию? Согласно Киму отношения, порождающие иерархическую структуру мира, являются отношениями части и целого. Сущности, принадлежащие к тому или иному уровню, за исключением базисных, по мнению Кима, должны сводиться к сущностям низшего уровня. Редукция специфики уровней, в том числе уровня сознания, вполне осуществима, если их отношения понимать не на основе эмерджентистской идеи непредсказуемости и случайности появления новых качеств, а как отношение части и целого. В схеме Кима нет места индетерминизму.

Многим философам нередуктивный физикализм кажется оптимальным вариантом. Ким полагает, что они заблуждаются. Супервентному физикализму, «физикализму множественной реализации», эмерджентизму свойственны две противоречащих друг другу установки. Их онтологией является физический монизм, предполагающий каузальную закрытость физической Вселенной, а их «идеология» задана «ментальным реализмом», установкой, что ментальные свойства не сводятся к физико-биологическим свойствам, обладают каузальной силой. В этой связи Ким приводит слова Джерри Фодора: «На самом деле я не уверен в значимости вопроса о том, является ли ментальное физическим; еще меньше я уверен в значимости вопроса, сможем ли мы это доказать. Но разве не является истинным, что мое желание каузально ответственно за мои действия, мой зуд каузально ответствен за мое почесывание, а мое верование – за мои слова? И если ничто из сказанного не является истинным, тогда практически все, во что я верю на этом свете, является ложным, а это означает конец моего мира»¹³. Ким же полагает, что философ не может иметь желания и ощущения, не задаваясь вопросом: «являются ли они ментальными или физическими?»

«Ментальный реализм», являющийся постулатом нередуктивных стратегий, не позволяет, убежден Ким, покинуть поле картезианского дуализма. Дэвидсон заявлял о своей приверженности физическому онтологическому монизму, а на самом деле его принцип супервентности, включающий «аномалии» и «не строгие законы», – компромисс, фиксирующий корреляцию физического и ментального. «В лучшем случае супервентность может показать, что ментальные свойства каузально релевантны, но не каузально

¹³ Kim J. The Non-Reductivist's Troubles with Mental Causation // *Mental Causation*. Oxford, 1992. P. 202–203.

действены»¹⁴. «Аномальный монизм» логически вел Дэвидсона к «дуализму свойств» и даже к эпифеноменализму. Тем не менее, многие философы (например, Б. Лоуэр, Д. Фодор, Д. Папино) продолжают считать супервентный физикализм оптимальной перспективой, закрывая глаза на ведущие к дуализму компромиссы.

Изъян нередуктивного физикализма Ким видит в принципиальной неспособности разумно представить, каким образом ментальные события могут входить в каузальные отношения с физическими событиями или с другими ментальными событиями. Такой физикализм вынужден апеллировать к «аргументу каузального исключения». Согласно же Киму, если приписывать ментальным свойствам действительность, то они должны находиться в каузальных цепях физического, а следовательно, быть редуцируемыми. Если же принять «ментальный реализм», то логика заставит признать, что наряду с физической существует и ментальная каузация. А последняя предполагает «каузацию сверху вниз», от ментального к физическому. Идея сомнительная, поскольку введение наряду с каузацией «снизу вверх» еще и каузации «сверху вниз» привело бы к столкновению разнонаправленных каузаций. Словом, в случае вывода ментальной каузации за пределы причинных связей физического «базисная теория мира будет смешанной, комбинированной физико-менталистской теорией, какой она могла бы быть и под эгидой картезианского интеракционизма»¹⁵.

Каким же должен быть непротиворечивый физикализм, отвечающий нашему интуитивному представлению о сознании как отличном от тела и каузально действенном и в то же время находящий для этого феномена место в порядке физического мира? Возможен ли такой физикализм? Ким усомнился, что физикализм обладает достаточной объяснительной силой. Хотя редукционизм остается «лучшей из имеющихся у нас опций», его не следует толковать упрощенно как сведение ментального к физическому, скорее его следует понимать как «условный». В сознании что-то редуцируется, а что-то нет. К редуцируемым состояниям можно отнести функциональные «интенционально/когнитивные свойства», такие как верования, желания, воспоминания, перцепции. Однако некоторые состояния не поддаются функциональной редукции. Таковы квалитативные характеристики феноменального

¹⁴ Kim J. Can Supervenience and "Non-Strict Laws" Save Anomalous Monism? // *Mental Causation*. P. 23.

¹⁵ Kim J. The Non-Reductivist's Troubles with Mental Causation. P. 209.

опыта (квалиа) – боль, жажда, визуальный опыт, тактильное ощущение и др. К тому же деятельность сознания всегда происходит в рамках субъективности, включая самоидентичность личности, моральные качества и много других жизненно важных для человека свойств, которые трудно свести к чему-либо иному. К позиции условного редукционизма Кима толкают не только трудности с квалиа и субъективностью. «Два вопроса – ментальной каузации и сознания – блокируют друг друга: проблема ментальной каузации решается только в случае физической редуцируемости ментального; однако феноменальное сознание сопротивляется физической редукции, подвергая опасности его каузальную действенность»¹⁶.

Ким признает, что его версия физикализма в чем-то приблизилась к версии Дэвида Чэлмерса в книге «Осознающее сознание» (1996), согласно которой интенционально/когнитивные свойства физически редуцируемы, а феноменальные – нет. Однако Чэлмерс, в отличие от Кима, не побоялся назвать свою позицию «дуализмом свойств». Вывод Кима таков: поскольку квалиа не могут быть сведены к функциональным состояниям мозга, их следует отнести в разряд аномалий или считать *эпифеноменами* (эпифеномен – нечто добавочное к процессу, случайное качество, не принимающее в нем участия)¹⁷.

Ким споткнулся на тех же проблемах, что и критикуемые им философы. Объявив себя приверженцем редуктивного физикализма, он оказался перед трудным выбором между сверхдетерминацией и эпифеноменализмом. Он предпочел эпифеноменализм, признал ментальные свойства реальными и качественно значимыми, но физически недейственными. Однако эпифеноменализм как попытка примирить закрытость физического мира с интуицией, что ментальная жизнь оказывает воздействие на материальную жизнь, не пользуется большой поддержкой среди философов. В какой-то мере это признает и сам Ким: «О моей позиции можно сказать, что она является слегка дефектным физикализмом... Я верю, что в ней ровно столько физикализма, сколько мы в состоянии усвоить, и что не существует кредитоспособной альтернативы физикализму как общему мировоззрению. Физикализм – не вся истина, но все же – позиция близкая к истине»¹⁸. Однако допущение любой «дефектности» логически ведет на поле дуализма.

¹⁶ Kim J. Physicalism, or Something Near Enough. P. 1.

¹⁷ Об эпифеноменализме см. выше: С. 278 (прим. 35).

¹⁸ Kim J. Physicalism... P. 174.

Дэвид Папино: супервентный физикализм и микрофизикализм

Некоторые философы, в отличие от априориста Кима, посчитали непозволительным рассуждать об отношении сознания и тела, относя микромир физики к некоей абстракции. Всякий претендент на респектабельный лейбл «физикализм» должен внятно сказать, каким образом онтология таких макрообъектов, как сознательные акты и поведение человека, соотносится с онтологией микрофизики. Такой вопрос задал Филипп Петит, по мнению которого подлинный физикалист должен исходить из того, что все на свете является *микроскопически* детерминированным, т. е. придерживаться последовательного каузального детерминизма, поскольку единственными базисными законами являются законы *микрофизики*. Свою позицию Петит называет «микрофизикализмом». Конечно, многие действующие законы макромира нам неизвестны, как и многие законы микромира. Но все же мы должны исходить из тезиса простоты и выводить любое «макро» явление из «микро» явления.

До какого-то времени сторонники супервентного физикализма обходили щекотливый вопрос об отношении собственной позиции к микрофизикализму. Дэвидсона, выведившего представление о базисных характеристиках реальности и сознания из структуры языка, этот вопрос не интересовал. Ответить на него вызвался супервентный физикалист нового поколения Дэвид Папино (профессор Кингс Колледжа в Лондоне). В требовании Петита поставить супервентный физикализм в соотношение с микрофизикализмом, считает он, смешиваются два разных, а по сути независимых друг от друга вопроса. Первый связан с отношением сущностей, обозначаемых не физическими терминами, например, в психологии или биологии, к физическим сущностям. Он касается *уровней дисциплин*. Его можно сформулировать и так: являются ли не физические сущности идентичными физическим сущностям или же метафизически супервентными? Второй вопрос касается отношения физических *частей и целостностей*. Каким образом макроскопические сущности и явления относятся к их микроскопическим частям и можно ли, исходя из каузального фундаментализма, назвать это отношение отношением детерминации?

Папино не отрицает, что с общей эмерджентистской точки зрения макроявления возникают на базе микроявлений. Однако он не убежден, что на основании микродетерминации можно будет вывести и каузально объяснить специфику сознательных актов, феномены морали и эстетики. Поэтому он старается объяснить,

каким образом не физические явления, описываемые с использованием ментального, биологического, морального и других языков, относятся к физической сфере, будучи онтологически иными. Сторонник же микрофизизма вроде Петита обращает внимание на другое – на явления, происходящие внутри физики, и оставляет в стороне вопрос о характере их отношения с не физическими явлениями и соответственно о возможном типе детерминации.

Микрофизикалисты любят ссылаться на квантовую механику и особые локальные свойства микрочастиц. Папино же подчеркивает, что определение понятия «физическое» затруднительно и в философии, и в физике. Есть основания предположить, что квантовая физика скорее опровергает, нежели поддерживает микрофизикализм. Не исключено, что более правдоподобной окажется идея квантового холизма, согласно которой целое больше суммы его частей, а холистическое пространство простирается за пределы микросущностей (атомов, молекул и пр.) и охватывает макросущности, например «мозги, жуков и велосипеды». А что если окажется, что какие-то свойства холистического пространства тоже невыводимы из локальных свойств атомов и молекул? Конечно, некоторые физики отвергают эту идею и считают, что в природе не существует макрохолистических свойств, поскольку они привели бы к «коллапсу» волновых функций. Но другие физики верят, что они есть, но их трудно обнаружить. Однако в любом случае факты об органических объектах и артефактах будут оставаться супервентными по отношению к физическим свойствам, включая холистические не локальные квантовые свойства. «Даже если эта нелокальность когда-либо охватит объекты большие, нежели атомы и молекулы, она все еще не выйдет из сферы физического. Таким образом, окажется, что физикалисты могут отрицать даже эту последнюю минимальную версию микрофизикализма, не подрывая собственного физикализма». Общий вывод Папино таков: микрофизикалистов и супервентных физикалистов волнуют разные вопросы, и «физикалист не обязан быть микрофизикалистом»¹⁹.

Стивен Хорст: «когнитивный плюрализм» как антитеза редукционизму

Выше мы рассматривали версии физикализма, предложенные философами-аналитиками. По мере обнаружения новых трудностей

¹⁹ *Papineau D. Must a Physicalist be a Microphysicalist? // Being Reduced: New Essays on Reduction and Explanation in the Special Sciences. Oxford; N. Y., 2008. P. 147, 127.*

в объяснении сознания их априоризм становится объектом нарастающих атак. Мы остановимся на одной из них. Ее предпринял Стивен Хорст в книге «За пределы редукции. Философия сознания и постредукционистская философия науки». Хорст полагает, что «редукционизм – доктрина не только ложная, но и вредная»²⁰.

Хорст критикует всякий натурализм и физикализм и концепции всех философов, в последние полвека задававших тон в философии сознания – Куайна, Дэвидсона, Папино, Чэлмерса, Сёрля, Деннета. Все они исходят из ложных постулатов онтологического монизма и каузальной закрытости физической Вселенной и занимаются придуманными проблемами, такими как «объяснительная пропасть», «связующие законы», виды редукции и т. д. Главными виновниками философской дезориентации Хорст считает Рудольфа Карнапа и Эрнеста Нагеля, запутавших философов идеями «единой науки», «редукции языка дисциплин к языку физики» и др. Попытки функционалистов или супервентных физикалистов легализировать нередуктивные варианты объяснения сознания потерпели неудачу, поскольку они не решились порвать с этими идеями. Согласно Хорсту, самый большой недостаток нынешних концепций сознания состоит в их отрыве от практики философии науки и самой науки. Прделанная здесь огромная работа говорит не в пользу монизма и редукционизма, а в пользу нередуцируемой специфики дисциплин. Позитивистский идеал «единой науки» ушел в прошлое, его сменила убежденность в «разъединенности науки» и автономии дисциплин. Поэтому намерение философов свести сознание к физическому противоречит плюралистической (нередукционистской) тенденции современной науки.

Свою позицию Хорст называет «когнитивным плюрализмом», максима которого – не «единство», а «разнообразие». Хорст призвал на помощь все антифундаменталистские аргументы, когда-либо выдвинутые против реализма: «неустранимость наблюдателя», «интерпретативизм теорий», «семантическую несоизмеримость» и др. Все они, считает он, убеждают, что сознание так же фундаментально, как и физический мир, и что нет никакой необходимости заниматься редукцией сознания к телу. «В некотором важном смысле физические, химические и биологические процессы “не более фундаментальны”, нежели сознание, поскольку конструирование соответствующих областей знания зависит от когнитивной архитектуры (человеческого) сознания». По Хорсту, нау-

²⁰ Horst S. Beyond Reduction. Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science. Oxford, 2007. P. 6.

ки – это *когнитивные* инициативы по моделированию отдельных характеристик мира (и нас самих). «Такие системы локальны и частичны. Они идеализированы множеством способов, и последние могут выступать принципиальными барьерами на пути их целостной интеграции в некую единую аксиоматическую систему»²¹.

Хорст признает, что его когнитивный плюрализм отчасти перекликается с «мистерианизмом» Колина Макгинна (с тезисом об ограниченности наших когнитивных способностей). Однако Макгинн вложил в «мистерианизм» эпистемологический смысл и применил свою характеристику только к психологии, к сознанию, полагая, что все другое поддается рациональному объяснению. По мнению Хорста, «в свете научного плюрализма... правильнее было бы принять позицию, что “все на свете пронизано мистерианизмом”»²².

Ссылаясь на тенденции «постредукционистской философии науки», Хорст советует философам отказаться от метафизических претензий на создание монистических систем, от поиска законосообразных связей сознания с телом и сосредоточиться, как это принято в науке, на «case studies» – исследовании частных, локальных проблем и принять за факт плюрализм бытия. И не забывать, что наука не всемогуща и что в мире много таинственного, необъяснимого ни наукой, ни философией. Конечно, говорит он, «когнитивный плюрализм *не требует*, чтобы мы постулировали нематериальные сущности вроде картезианской души. Однако он и не запрещает этого. Другие “сверхъестественные” сущности – Бог, ангелы, трансцендентные моральные принципы ... по меньшей мере совместимы с когнитивным плюрализмом, хотя, повторяю, он их не требует»²³. Хорст понимает, что эпистемология, допускающая любые интерпретации, оборачивается релятивизмом без берегов. Такой итог ему не вполне нравится.

При знакомстве с идеями Хорста вспоминаются не упомянутые им дискуссии философов науки в 1960–1970-е гг. о методологическом монизме и плюрализме. А ведь в 1975 г. в книге «Против метода» П. Фейерабенд высказал сходные идеи «методологического анархизма», «вседозволенности», отсутствия непроходимых пропастей между наукой, мифом, религией. Правда, за его «анархизмом» все же стояла рациональная идея – отказ от диктатуры одной науки и свободная конкуренция методов и идей. Когнитивный плюрализм Хорста не скреплен идеей конкуренции методов в по-

²¹ Ibid. P. 201, 5.

²² Ibid. P. 117.

²³ Ibid. P. 201.

исках наилучшего, его кредо – «пускай цветут сто цветов». Из истории философии известно, что это кредо утопично, поскольку за плюрализмом всегда маячит монизм.

Есть ли прогресс в исследовании сознания?

Можно сказать, что векторы поисков объяснения сознания по-прежнему остаются в логическом пространстве между жестким детерминизмом и дуализмом. Сложные построения редуктивного и нередуктивного физикализма – это попытки найти безопасный проход между «демоном Лапласа», просчитывающим будущее на калькуляторе, и Декартом, разрубившим мир на вещи протяженные и вещи мыслящие и обозначившим «объяснительную пропасть» между ними. Проход этот не найден, а попытки обойти детерминизм и редукционизм, не вставая в оппозицию к материалистическому духу науки, каждый раз заканчиваются введением в объяснительные схемы разного рода «аномалий» и «дефектов».

Споры философов о феномене сознания и его «встроенности» в физическую картину мира не вылились в консенсус ни в отношении атрибутов сознания, ни в отношении языка объяснения, ни в установлении причин трудностей, ни в обозначении стратегий дальнейших исследований. Одни философы призывают смириться с фактом таинственности сознания (Макгинн), другие – отказаться от метафизических претензий и удовлетвориться изучением «локальных» черт. Существует также мнение, что проблема связана с тем, что взятые у Декарта, Локка, Юма, Спинозы и Лейбница концепции и понятия перестали работать. Поэтому нам следует либо ждать революции в физике, которая изменит представление о материи и соответственно о сознании, либо начать ломку рабочих понятий, таких как «сознание», «тело», «феноменальное», «интенциональное», «ментальная каузация», «причина», «объяснение», «редукция» и др. Скорее же всего требуется и то и другое. Дэвид Чэлмерс считает, что нынешняя ситуация с сознанием «стала более интересной», поскольку выбраковка упрощенных методов освободила пространство для новых нередуктивных альтернатив²⁴. И все же популяризаторы науки, наблюдающие со стороны царящее в философии сознания замешательство, не без основания называют ситуацию в ней «скандалом».

²⁴ *Chalmers D. Naturalistic dualism // The Blackwell Companion to Consciousness. Malden, MA; Oxford, 2007. P. 359.*

Можно ли говорить о прогрессе, если тайна сознания осталась неразгаданной? Не являются ли обозначенные нами оппозиции «драчкой желтых и зеленых чертей», как оценил в свое время Ленин споры эмпириокритиков? Или «языковыми играми», интересными только для их участников, как посчитал Рорти?

На эти вопросы, на наш взгляд, лучше всего ответить присказкой: «Дьявол кроется в деталях». Конечно, убедительного во всех отношениях ответа на вопрос «что такое сознание?» никто не дал. Но прогресс все же есть. Во-первых, стали более *ясными* общие рамки осмысления сознания, во-вторых, к нему были применены более *тонкие инструменты современной когнитивной культуры*.

Прояснение состоит, прежде всего, в осознании факта, что проблема сознания оказалась труднее, чем казалось раньше. Декарт считал ее сравнительно несложной, не вызывала она особого беспокойства у спекулятивных философов. Сегодня из разряда проблем, относительно которых можно создать «цельную теорию», она возвысилась на уровень *великой загадки*, относительно которой лучше ограничиваться гипотезами. Применение разнообразных когнитивных инструментов позволило зафиксировать упущенные философами прошлого возможные ходы мысли, увидеть в проблеме сознания сложности, которые до этого не виделись, обозначить множество подпроблем, а дифференциация и детализация сопровождалась введением новых понятий. Позитивным результатом применения разных стратегий стало разграничение «легких» и «трудных» проблем. «Легкие» – не легко решаемые, но поддающиеся решению в принципе. К «трудным вопросам» относят те, подступы к которым пока не найдены: проблема квалиа, проблема интеракции сознания и тела, проблема ментальной каузации и др.

Говоря о прояснении как признаке философского прогресса, подчеркнем заслуги аналитической философии с ее требованиями смысловой точности понятий и доказательности аргументов. Благодаря созданному ею дискуссионному полю изменился статус философской проблемы: из предмета раздумий мыслителя-одиночки она стала предметом обсуждения многих людей, и в какой-то мере были переброшены междисциплинарные мосты между философией и наукой.

Что касается перспектив физикализма в нынешней многовекторной философии сознания, то вряд ли физикализм сойдет со сцены. Ведь мощный фон, создаваемый «Большой наукой», распространяется на все виды интеллектуальной деятельности, и матрицы эмпирических и естественных наук скорее всего будут подпитывать физикалистские интенции философии.

Антитеза натурализма и формализма: вчера и сегодня*

Джон Дьюи: натурализм против формализма

Тема данного очерка была подсказана моими исследованиями натуралистических и аналитических концепций американской мысли XX–XXI вв.¹ При знакомстве с литературой первой половины прошлого века и современной литературой бросилась в глаза аналогия между нынешней оппозицией натуралистов и аналитиков-концептуалистов и оппозицией, которая обозначилась в начале XX в. между натуралистами и так называемыми формалистами. Конечно, нынешнее противостояние имеет место в существенно иной когнитивной культуре. Тем не менее, сходство есть. Я сочла, что сравнение этих оппозиций интересно не только с исторической точки зрения; оно помогает высветить какие-то повторяющиеся паттерны в движении философского знания, в частности в понимании целей, предметного поля, методологии философии и, что важно, в понимании ее автономии в сравнении с наукой.

Историки американской философии обычно выделяют натурализм в качестве одной из ее главных традиций, уходящей корнями в американскую мысль начала XX в. В 1947 г. в книге «Социальная мысль в Америке: Восстание против формализма» Мортон Уайт, сравнив взгляды философа Джона Дьюи, экономиста Торстена Веблена, правоведа Оливера Холмса и историка Чарльза Бёрда, констатировал, что при всем различии предметных полей этим мыслителям было присуще «фамильное сходство» – «восстание против формализма». «В Америке Дьюи, Холмс и Веблен были лидерами кампании по очищению классической экономики и юриспруденции от остатков формальной логики и утверждению взгляда, что жизненным нервом науки, экономики и права является не логика, а опыт, понимаемый в виде некоей социальной непрерывности»². Отбросив

* Впервые опубликовано: Философские науки. 2012. № 4. С. 116–130.

¹ См.: Юлина Н. С. Философская мысль в США. XX век. М., 2010.

² White M. Social Thought in America: The Revolt against Formalism. Boston, 1957. P. 11–12.

идеализм, они стремились освободить все виды интеллектуальной деятельности от трансцендентальных подпорок, «абсолютов» и верховенства логики. Понятие «формализм», так же как и противопоставляемое ему понятие «историцизм», мыслилось довольно неопределенно. В широком смысле историцизм включал в себя социологизм, культурный релятивизм, эволюционизм, а также методы, позволяющие исследовать объект, не нарушая его органику.

Смысл антиформализма лучше виден, когда обозначены «противники». У Дьюи было два главных объекта критики: умозрительные абсолютистские системы (Гегеля, Ф. Брэдли, Дж. Ройса и др.) и сложившаяся под влиянием Канта традиция, для которой была характерна приоритетная значимость категориальных схем и аналитических процедур, расчленяющих органическую целостность опыта. В противовес этим двум традициям Дьюи отдавал приоритет *praxis*'у и оправдавшим себя в науке экспериментальным, историческим, контекстуальным и прагматическим методам. Иначе говоря, в начале XX в. для Дьюи, и не только для него, актуальной была альтернатива: должна ли философия работать в стиле старой интеллектуалистской традиции или она должна обратиться к рефлексии над конкретным опытом людей и науки.

Особенность позиции Дьюи состояла в том, что историцизм у него был соединен с натурализмом и своеобразным сциентизмом. В его главном труде «Опыт и природа» (1925) приводится много аргументов по обоснованию этих принципов, но во многом они остались расплывчатыми. Термин «натурализм», например, мыслился довольно туманно (да и сегодня он используется достаточно свободно). В общей форме под натурализмом понималось следующее: реальность исчерпывается природой и не содержит в себе ничего «сверхъестественного»; философии следует теснее связать себя с наукой в любой области, включая этику и социальную мысль. Тезис Дьюи о том, что социальные черты и качества человеческого бытия в конечном счете включены в систему знаний о природе, вызвал много нареканий. В рецензии на «Опыт и природу» Джордж Сантаяна заметил, что «природа» у Дьюи выступает в том виде, в каком она предстает в культурном опыте человека, а все содержание книги свидетельствует о его колебании между «природой как культурой» и «культурой как природой».

Критикуя формализм, Дьюи отнюдь не отрицал теоретичность философии и значимость формальных и технических процедур логики и науки. Более того, он мечтал сделать философию научной, с тем чтобы применить ее к образованию и освободить моральные

представления людей от предрассудков. В науке ему виделся методологический регулятив интеллектуальной деятельности в любой сфере.

Как и понятие «натурализм», понятия «наука» и «научные методы» Дьюи трактовал по-своему. В натурализме он акцентировал не онтологию (что есть природа?), а методологию (как следует познавать природу?). Главным признаком научного метода он считал нескончаемый «поиск» (inquiry), целью которого является истина. Лучше всего поиск представлен в науке. Поэтому понятие «поиск» следует сделать центральным и в философии. Этот тезис Дьюи сопровождал важной оговоркой. Не следует ожидать, что поиск приведет к достоверной истине, результатом всегда будет только совершенствование инструментов поиска. Хотя на протяжении всей жизни Дьюи был рьяным защитником научной философии, а слово scientific фигурировало у него при обсуждении всех проблем, его имя вряд ли можно сопрягать с именами философов, занимавшихся логико-методологическим анализом науки, например, с именами Б. Рассела, раннего Л. Витгенштейна, М. Шлика, Р. Карнапа, поскольку эти мыслители были ориентированы на «формальные» дисциплины – математику, логику, теоретическую физику. У Дьюи образ науки «неформальный». Под «наукой» он понимал любой вид теоретического поиска, применяющего методы наблюдения, эксперимента, проверки. Особо он ценил прикладные науки – инженеррию, медицину, архитектуру с их очевидной практической полезностью для людей. Что касается фундаментальных наук, математики или теоретической физики, они не казались ему базисными, поскольку в них отсутствовал ценностный компонент. Путь к обретению философией научности ему виделся не в освождении от ценностных нагрузок, а в сознательном превращении этих нагрузок в главные.

В написанном в 1948 г. новом «Введении» к переизданию «Реконструкции в философии» Дьюи сослался на слова английского ученого Д. Дарлингтона о значимости революций в науке. В стиле своих установок он сделал вывод, что философия тоже должна находиться в непрерывном процессе реформ, но не забывать о главном, а именно о применении ее выводов к жизни людей. «То, что в последние два столетия сделано учеными в отношении физических и физиологических условий жизни, следует сделать и по отношению к человеческим делам и морали»³.

³ Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М., 2001. С. 9.

Однако эта цель не была реализована. Более того, философия «сделала шаг назад, погрузившись в пустопорожние логические рассуждения»⁴. Он с сожалением констатировал, что сегодня философы увлечены логицизмом, совершенствованием формальной стороны аргументации в ущерб ее социальному и моральному предназначению.

Антиформалистские установки Дьюи не могли не вступать в противоречие с реальными установками науки. Еще при его жизни наука приняла абстрактный и формальный характер: в ней ценились точность, аналитичность, ценностная нейтральность и эффективность. После Хиросимы и Нагасаки началась ядерная гонка вооружений, оказавшая огромное влияние на характер и направление академических исследований. Философам, стремившимся уважать науку и одновременно бороться с формализмом во имя сохранения ценностной составляющей человеческого опыта, сделать это было нелегко. Сторонникам классического прагматизма стало трудно конкурировать с появившимися на американской сцене концепциями аналитических философов, «формализм» которых в большей мере отвечал новым образцам академической работы. Напомним также, что в 1930–1940-е гг. активно начали работать Уиллард Куайн, Мортон Уайт, Кларенс И. Льюис, много сделавшие по части введения в американскую философию аналитических формальных методов.

Р. Рорти и С. Фиш: иллюзорность оппозиции «натурализм – формализм»

Прагматизм Дьюи оказался хорошей базой для разных интерпретаций (может быть, в силу его расплывчатости). Одни философы подхватили его натуралистические идеи (А. Эйдел, Э. Нагель, С. Лампрехт, Ф. Вудбридж, П. Куртц, Ю. Бачлер, Рой В. Селларс). Другие, например, адепт прагматизма Сидней Хук, предложили осовременить прагматизм введением в него строгих аналитических методов. И, конечно, не остался в стороне Уиллард Куайн, предложивший версию аналитического прагматизма и бихевиористского натурализма.

Были и такие неопрагматисты, которые посчитали самым ценным в наследии Дьюи совсем другое – историцистские и релятивистские идеи. Ярким представителем такой поросли неопрагма-

⁴ Там же. С. 42.

тизма был Ричард Рорти. Что же касается натурализма Дьюи, то Рорти посчитал его изъясном. Примечательно, что себя он называл «более решительным натуралистом», нежели «фанаты» естественных наук среди аналитических философов. Однако смысл натурализма Рорти сводил к признанию непрерывного каузального взаимодействия человека с окружающим миром и природой, а вовсе не к тезису, что естественные науки сообщают истину о природе. Исходная ошибка всех традиционных философов состоит в том, что знанию приписывается более высокий статус, нежели мнению. В этом сказываются «пережитки платоновской заикленности на присущем математике типе достоверности, а в общем виде – навязчивая идея, что универсальное, будучи вечным и необусловленным, тоже каким-то образом дает возможность избежать частичного, временного и обусловленного»⁵. Эти пережитки характерны и для нынешних аналитических философов, вводящих в философию строгие технические процедуры. В нашумевшей статье «Американская философия сегодня» (1982) Рорти обвинил этих философов в заимствовании типа дискурса из науки «в надежде приблизиться к универсальному»⁶. Такая цель иллюзорна, философия навсегда останется только мнением, «разговором в сообществе». Словом, если в инструментализме Дьюи «истина» хотя и не обладала статусом «достоверности», но все-таки выполняла роль регулятивного идеала, то Рорти предложил отбросить это понятие: мы всегда замкнуты границами того или иного языка (формального или неформального) и лишены возможности выразить подлинный каузальный контакт с реальностью.

Другой зараженный постмодернизмом неопрагматист, Стенли Фиш, пошел еще дальше. Характерное для старого прагматизма противопоставление антиформализма формализму, считает он, не имело под собой никаких оснований. Атака Дьюи на формализм с использованием инструментализма не имела смысла, потому что и формалисты, и антиформалисты занимались одним и тем же – «производством текстов» в рамках и применительно к интересам того или иного «интерпретативного сообщества» (*interpretive community*). Не наука, а «интерпретативное сообщество» диктовало философам теоретические и методологические установки. На каком бы языке они ни писали, формальном или неформаль-

⁵ Rorty and His Critics. Oxford, 2000. P. 7.

⁶ Rorty R. Philosophy in America Today // American Scholar. 1982. Vol. 51. № 2. P. 187.

ном, их суждения о мире или суждения о ценностях всегда производили только тексты⁷.

Современная антитеза формализма и натурализма: методологический дуализм

Современные философы отнюдь не игнорируют аргументы интерпретивистов и критиков эссенциализма. Однако есть много проблем, где они малопродуктивны. Например, в объяснении феномена сознания, т. е. онтологической проблемы. Что бы Рорти ни говорил о том, что проблема отношения сознания и тела – не «преднайдённая», а «придуманная» Декартом, все же она остается фактом естественного для человека интуитивного осознания себя, который диктует свои правила исследования. Философы видят свою задачу в объяснении этого непонятного факта с помощью своих дисциплинарных средств, но в то же время не вступая в противоречие с наукой. Как и во времена Дьюи, испытывая давление авторитета науки, они ищут методы приспособления стандартов ее работы для своих нужд, с тем чтобы сохранить свое философское лицо.

Для целей нашего очерка, т. е. для прослеживания развития на протяжении XX в. антитезы натурализма и формализма, важно иметь в виду следующий расклад. В современной философии (и особенно наглядно в философии сознания) сложились две методологические стратегии (или методологический дуализм). Сегодня их называют по-разному: «концептуализмом» и «методологическим натурализмом», или «априоризмом» и «апостериоризмом». Некоторые обозначают их старой оппозицией «De Dicto versus De Re» (Фрэнк Джексон). Используя язык Дьюи, можно сказать, что концептуалисты (априористы) являются «формалистами», противопоставляющими свой тип философской работы типу работы методологических натуралистов. Различие между этими двумя стратегиями не вылилось в жесткую демаркацию, порой оно условное, поскольку признается авторитет науки. Тем не менее, эти две линии анализа имеют место, и они существенны, поскольку, в конечном счете, речь идет о понимании тонких взаимоотношений философии с эмпирическим знанием.

⁷ *Fish St. Truth and toilets: pragmatism and practices of life // The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture. Durham, 1998. P. 419.*

Прежде чем мы подойдем к содержательному рассмотрению методологической оппозиции концептуализма и натурализма, следует заметить, что ни один из этих терминов не имеет четкого определения. Как и во времена Дьюи, термин «натурализм» до сих пор толкуется достаточно расплывчато. Необходимость определения границ его содержания возникла в последние десятилетия с умножением проблем и оттенков концепций, особенно зримо проявившихся в философии сознания. Общее его определение как позиции, исключающей апелляцию к «сверхъестественному» и удвоение реальности на ментальное и физическое, стало недостаточным. Требовалась расшифровка применительно к решению конкретных проблем (интеракции тела и сознания, ментальной каузальности, феноменального и когнитивного и др.).

Сейчас принято подразделять *натурализм* на онтологический и методологический. Первый нацелен на объяснение природы реальности при посылке, что в ней нет места для ментальной субстанции. Его движущим мотивом является потребность объяснения, каким образом можно интегрировать различные типы явлений (материальные, ментальные, моральные, социальные) в каузально закрытый пространственно-временной мир. В отличие от онтологического, предметом методологического натурализма является *философская практика*, а главным вопросом – какие *средства* должны применяться при исследовании реальности. Должна ли философия ограничиваться своими особыми концептуальными инструментами, или она может что-то заимствовать из научной информации и даже научных методов? Предметом нашего рассмотрения будет именно эта дилемма.

В «Стэнфордской энциклопедии по философии» Дэвид Папино пишет: «Давайте будем понимать под методологическим натурализмом утверждение, согласно которому в основании и философии, и науки лежат одни и те же методы и цели, а именно получить синтетическое знание о естественном мире, в частности знание законов и каузальных механизмов, а достигается это путем сравнения синтетических теорий с эмпирическими данными»⁸. Папино поясняет, что методологические натуралисты, конечно, не отрицают определенного различия между философией и наукой, однако считают, что на практике оно размывается. Различие состо-

⁸ Papineau D. Naturalism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition) / Ed. by E. N. Zalta. (<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>).

ит не между целями и методами, а в фокусировке в философии на особого типа вопросах, для которых характерна высокая степень обобщения. Там, где ученые обсуждают проблемы молекул или электронов, философы обсуждают проблемы пространственно-временной континуальности, универсалий, статус сознания в каузальном мире, отношение теоретического и эмпирического и т. п. Высокий уровень генерализации философских вопросов важен, поскольку в этом случае структурируется общее представление о естественном мире. Такого рода представление вряд ли когда-либо будет достигнуто на основе простого эксперимента или эмпирических данных. Тем не менее, являясь синтетическими теориями о естественном мире, они, в конечном счете, и часто косвенно, либо подтверждаются, либо опровергаются эмпирическими данными.

Стратегии *концептуалистов* (априористов), как и стратегии методологических натуралистов, тоже вряд ли можно дать четкое определение. В общей форме можно сказать, что она характерна для «чистых» аналитиков. Прежде чем говорить о чем-то, о сознании или о мире в целом, нужно посмотреть, правильно ли мы выбрали предмет анализа, определили цели и средства исследования и вообще насколько грамотен наш концептуальный аппарат. В философскую грамотность входит очень многое. Установление однозначного смысла высказываний, приведение референций понятий, анализ посылок, оснований, критериев, различение необходимых и достаточных условий истинности, соблюдение требований структурной и логической когерентности и др. Желательно, чтобы высказывания, принимаемые за истинные, были истинными во всех возможных мирах.

Словом, «чистые» аналитики предпочитают обсуждать философские проблемы с помощью инструментов концептуального, лингвистического и логического анализа. Далеко не все из них делают вывод, что философские проблемы по своей природе носят исключительно лингвистический характер. Просто перевод их в языковой модус речи (*De Dicto*) и анализ того, правильно ли мы говорим о них, является хорошим способом их прояснения и решения, поскольку в материальном модусе речи (*De Re*) это сделать невозможно. Иначе говоря, установочным является тезис, что первичным предметом философии является способ говорения о мире, а не конструкция синтетических теорий со ссылкой на эмпирические факты.

Важно иметь в виду следующее. Отказ априористов от опоры на конкретно-эмпирические факты науки вовсе не означает при-

нижение ее статуса. Не означает это и отказ от метафизики, как это было у Витгенштейна. Нынешние концептуалисты могут быть сторонниками физикалистской метафизики, озабоченными интеграцией философского представления о сознании, человеке и нормах его жизни в картину, рисуемую наукой. Однако, считают они, делать это нужно с помощью концептуальных средств, специфических для философии, а не методов, заимствованных у науки. Например, аналитик Дональд Дэвидсон считал, что попытки включить эмпирические результаты в истинные высказывания всегда заканчиваются дуализмом схемы и содержания, иначе говоря, сравнением одной концептуальной схемы с другой. А физикалист Джегвон Ким считает эмпирические данные науки безотносительными к философии.

Контраргументы натуралистов. У методологических натуралистов несколько иное мнение о практике философии. Они упрекают аналитиков-концептуалистов в «методологическом солипсизме». Говорят о том, что их споры давно ходят по кругу, не дают ощутимых результатов, кроме порождения все новых и новых «пазлов», и без рефлексии о новых научных фактах не имеют шансов на прогресс. Конечно, никто не отрицает важности концептуального анализа для грамотного философского разговора о мире, но его считают вспомогательным. Содержательно он мало что сообщает нам о не концептуальном мире.

Чтобы философия не оказалась в изоляции, она должна заниматься рефлексией о поступающей из науки информации, оценивать гипотезы и данные когнитивных наук, нейронаук, физики, эволюционной биологии, компьютерных наук и т. д. (В свое время К. Поппер заметил, что наиболее интересные проблемы философии подбрасывает наука.)

Концептуалисты глубоко заблуждаются, говорят натуралисты, представляя концептуальный анализ самодостаточным и беспредпосылочным. Понятия, которыми они оперируют, теоретически нагружены, в том числе содержанием, добытым в естественных науках. Они сопряжены с синтетическими теориями, которые фигурируют в том или ином сообществе, и именно эти теории детерминируют их содержание и выводы. Не следует также забывать, что сам тип анализа, который они практикуют, например, установление точного смысла понятий, выявление референций, требование логической и структурной когерентности и др., почерпнут из точных наук. А метафизика супервентного физикализма построена на принятом в науке тезисе о каузальной закрытости Вселенной.

Если взять этот тезис за основу, следует признать, что он является не априорной, а апостериорной истиной. В конце концов, даже философы, подозрительно относящиеся к науке, должны допускать, что философский анализ время от времени должен включать привязку к каким-то научным открытиям.

Контраргументы априористов. Для «чистых» аналитиков критические суждения натуралистов-апостериористов неубедительны. Ошибочность их стратегии состоит в том, что она нарушает философские каноны, согласно которым философское объяснение предполагает эпистемологическую нормативность; последняя включает в себя анализ понятий, посылок, оснований и т. д., а не конструкцию синтетических теорий. Не может служить весомым аргументом и отсылка к тем или иным научным фактам, поскольку каждый факт (а тем более гипотеза) все равно выражен в той или иной концептуальной схеме и может быть интерпретирован по-разному. Достаточно напомнить о разных интерпретациях фактов квантовой механики, эволюционной биологии, искусственного интеллекта, открытий нейронаук. Методологический натурализм в общем и целом ориентирован на стандарты естественных наук. Между тем некоторые области философии (этика, политическая философия, эстетика) имеют дело с ценностным нормативным материалом. Маловероятно, что к ценностным сферам смогут быть применены те же самые методы исследования, которые применяются в эмпирических науках.

На это возражение у методологических натуралистов наготове такой контраргумент: предметом априористов на самом деле является метаэтика (а в общем виде метанормативность). В ней анализируются структуры и понятия моральных, эстетических, правовых высказываний, а не первичные факты мира, например, факты моральных поступков, демократии, суверенитета, национальных и религиозных конфликтов и т. д. Если аналитическая нормативная философия ограничивает себя метауровнем, это не представляет большой ценности для решения насущных практических проблем. В ответ концептуалисты утверждают: для того чтобы избежать ошибок при решении ценностных проблем реальной практики, необходим тщательный анализ концептуального аппарата, без чего ценностные суждения на практике будут путаными и противоречивыми. Но, пожалуй, самый большой грех натуралистических методологов априористы видят в том, что их стратегия ведет к превращению философии в лучшем случае в отрасль философии науки, в худшем – в отрасль науки, а такое движение чревато под-

рывом автономии философии. Угроза вполне реальная, например, в свете бурного развития разнообразных междисциплинарных исследований, в которых собственно философские исследования отесняются на второй план.

Действительно, такая угроза есть. В 2007 г. издательство «Blackwell» выпустило большой коллективный труд «Пособие по сознанию»⁹, задуманный как междисциплинарный. В число его авторов входят известные философы, физики, биологи, нейробиологи, психологи, специалисты по когнитивным наукам и др. Даже при беглом его просмотре бросается в глаза разница между содержанием работ философов и ученых. По сути, этот труд представляет собой не столько перекрестный междисциплинарный диалог, сколько мультидисциплинарную презентацию разных подходов. Однако влияние философов на ученых все же заметно; ученые явно реагируют на «пазлы», которые время от времени подбрасывают им философы (проблема квалиа, «объяснительная пропасть», «связующие законы» и др.). Примечательно, однако, что не философские статьи о сознании выступают уже под новым зонтиком – «consciousness studies». По мнению Бернарда Баарса, «научные изучения сознания отличаются от философских исследований в одном важном отношении: они должны рассматривать сознание как тестируемую переменную»¹⁰. Тем не менее, ряд ученых отмечает, что хотя за последние 20 лет в научных исследованиях отношения сознания и мозга достигнуты поразительные успехи, все же это не повод для оптимизма. «Несмотря на большой прогресс, сознание остается таким же иллюзорным феноменом, как и прежде»¹¹, считают К. Фрис и Дж. Рис. И все же многим реальная перспектива видится не в появлении «прорывных» философских концепций, а в создании широкого фронта эмпирических исследований и изучении «локальных» тестируемых фактов, на основе которых постепенно будет вырисовываться более ясная картина сознания.

Сказанное выше о диверсификации методологий следует иметь в виду, когда стоит задача оценки полемики философов. Исходя из разного понимания «полевого материала» и методологии философской работы представители разных методологических страте-

⁹ The Blackwell Companion to Consciousness. Maiden, MA, 2007.

¹⁰ Baars B. J. The Global Workspace Theory of Consciousness // The Blackwell Companion to Consciousness. P. 236.

¹¹ Frith Ch., Rees G. A Brief History of the Scientific Approach to the Study of Consciousness // Ibid. P. 7.

гий часто не принимают аргументы друг друга и не ссылаются друг на друга. В книге «Сознание объясненное» (1991) натуралист Деннет оговаривает, что в объяснении сознания его интересовали не столько аргументы концептуалистов, сколько идеи, поступающие из эволюционной биологии, компьютерных и когнитивных наук. А в книге «Свобода эволюционирует» (2003), обосновывая совместимость свободы и детерминизма (принцип компатибилизма), он пояснил, что сегодня предпочитает спорить не с этиками-концептуалистами, а с авторами, сведущими в науке. Аналитики-концептуалисты, конечно, не остаются в долгу. Джерри Фодор, например, не приемлет натуралистические аргументы «отступников» от чистой философии Дэниела Деннета и Джона Сёрля, чреватые логическими и концептуальными ошибками. Например, выбранный Деннетом оплот – эволюционная теория Дарвина – толкуется по-разному и не может служить веским аргументом. В свою очередь, Деннет счел манеру дискуссии Фодора устаревшей: ему важно только строгое выведение аргументов из изначальных принципов.

Как мы уже сказали, в своей реальной работе по решению философских проблем философы часто переходят границы между концептуализмом и методологическим натурализмом. Типичным примером может служить философия Дэвида Чэлмерса. Он концептуалист и в то же время натуралист, точнее, «натуралистический дуалист», как он называет себя. (Но сейчас мы отвлечемся от смысла его дуализма.) С его точки зрения, философия как была, так и остается спекуляцией о мире, однако она может оторваться от мира, если не будет присматриваться к научным гипотезам. Чэлмерс – один из немногих аналитиков, серьезно размышлявший о квантовых подходах к сознанию (Роджера Пенроуза и Генри Стэпа), нейрофизиологических гипотезах (Фрэнсиса Крика и Кристофа Коха), компьютерных подходах. При этом натуралистические склонности и интерес к науке не мешают ему удерживаться на философском поле и защищать его независимость.

Априоризм, апостериоризм и априорное синтетическое суждение

Обозначив две линии в понимании философской практики, мы должны оговорить, что они сложились не только в результате метафилософских дискуссий о взаимоотношении философии и науки. Важно иметь в виду следующее: острые споры по поводу практики

и методов исследования философских проблем, в частности проблемы сознания, идут не только между сторонниками междисциплинарного и философского подходов, но и внутри аналитической философии. Именно здесь поднимаются теоретические и логические проблемы, разводящие концептуализм и натурализм. А главной проблемой является разное отношение к поставленному еще Кантом вопросу: «Как возможны априорные синтетические суждения?»

Коротко напомним историю. Идея Канта состояла в том, что априорное знание может быть выведено с помощью трансцендентальной дедукции из возможностей опыта, а сама возможность опыта зависит от наличия априорных категорий. Вместе с тем Кант утверждал, что нам доступно знание о том, что миру свойственны определенные синтетические черты (причинно-следственные каузальные связи событий, их объективное пространственно-временное расположение и т. д.), поскольку без них опыт был бы невозможен. В то же время опыт не может быть их источником. Выступая против эмпиризма сенсуалистов, Кант считал, что категории входят в истины, которые одновременно являются и априорными, и синтетическими. Но эти истины применимы только к возможному опыту (например, «каждое событие имеет причину»). Применимость априорного синтетического суждения он признал и по отношению к высказываниям рациональной психологии. По большому счету кантовское объяснение априорного синтетического знания было нацелено на то, чтобы, не отбрасывая науку, обособить философию и доказать ее самостоятельность.

Долгое время после Канта принято было считать, что существует принципиальное различие между аналитическими высказываниями, истинность которых определена значением используемых в них терминов (истины логики и математики), и синтетическими высказываниями, истинность которых зависит от эмпирического подтверждения (истины эмпирических наук). Например, считалось, что высказывание «все холостяки не женаты» является аналитическим, поскольку оно истинно или ложно уже по содержанию значения терминов, а высказывание «все лебеди белые» является синтетическим, поскольку его истинность или ложность зависит от обнаружения эмпирических фактов о мире. Обнаружение в Австралии черных лебедей сделало ложным когда-то считавшееся аналитически истинным высказывание «все лебеди белые». Доктринальный тезис о резкой дихотомии аналитических и синтетических суждений с некоторыми модификациями разделяли неопозитивисты.

Уиллард Куайн подверг критике такое противопоставление. Если говорить коротко, контраргумент состоял из следующих положений: 1) идея неопозитивистов (и Канта) о существовании аналитических истин, являющихся априорными и независимыми от всякого опыта, является ложной; даже предложения логики и математики принимаются не в силу их априорности, а по эмпирическим соображениям; 2) аналитические и синтетические высказывания ревизуются в зависимости от обнаружения новых фактов; 3) между предельными случаями аналитических и синтетических суждений нет непроходимой границы: между ними лежит континуум высказываний, имеющих прагматическую направленность и, в конечном счете, зависящих от эмпирических фактов.

Куайн отверг не только идею о возможности априорного синтетического знания, но и идею о возможности априорного аналитического знания. Априоризму он противопоставил эмпирическую позицию, а именно что все истины являются синтетическими, хотя они не всегда являются эмпирическими обобщениями. Высказывания геометрии, математики и логики считаются истинными в силу систематической эффективности этих дисциплин в создании общей картины мира. Это относится и к другим дисциплинам.

Отказ Куайна от дистинкции аналитического и синтетического, его тезис о неправомочности приписывания истинности априорным синтетическим суждениям и априорным суждениям вообще, его квалификация «натуралистической эпистемологии» как ветви эмпирической психологии создали теоретическую почву для натуралистического синтеза философского и научного знания. Все эти идеи оказали большое влияние на понимание практики философии.

Есть философы, которые готовы согласиться, что философия имеет дело с синтетическими утверждениями, но отвергают тезис радикального методологического натурализма о правомочности использования тех же методов, которые применяются в естественных науках, по той причине, что философское знание является синтетическим, но *априорным*. Философия может разделять с наукой общую цель достижения субстанционального синтетического знания, но стремится к ней с помощью *априорных* методов, а не методов наблюдения и эксперимента. Словом, поставленный Кантом вопрос о возможности априорного синтетического суждения и сегодня является предметом острых дискуссий философов и логиков, но мы не будем его касаться, ибо он уводит в сферу очень сложных проблем природы детерминации.

Заключение.

Два пути самоидентификации философии в свете трансформации академической культуры

Какие выводы следуют из проведенного нами сравнительного анализа оппозиции натурализма и формализма в первой и во второй половине XX в. (включая наши дни)? Есть ли между ними «фамильное сходство»? Один из наших выводов состоит в том, что антитеза натурализма и формализма, по-видимому, является неременной спутницей философии. Она порождена исторически изменчивой конкуренцией философии и науки, постоянной адаптацией философии к динамике научного знания и в то же время ее стремлением найти собственную нишу и отстоять свою самодостаточность и автономию. Конечно, нынешняя оппозиция сложилась в новую историческую эпоху, в иной когнитивной культуре, и в ней фокусируются другие проблемы, однако переключки есть.

Разумеется, в наше время не столь актуальны многие проблемы, волновавшие Дьюи. Для него важно было отстоять деятельное назначение философии в обществе. Он еще следовал старым (проповедническим) представлениям о просвещенческой, социальной и моральной, роли философии. Сейчас эта роль и понимается, и реализуется по-другому. Рорти, например, утверждал, что философия не имеет социальной, моральной или политической значимости; демократические идеи Дьюи и не совсем демократические идеи Ницше в равной степени не оказали влияния на мышление людей с улицы. Общественное сознание реагировало скорее на коллизии и проблемы политико-социальной и повседневной жизни, нежели на философские идеи. Поэтому представление о какой-то существенной связи между философией и политикой – это доставшаяся нам от прошлого иллюзия.

У аналитических философов нет таких иллюзий. Им чужд проповеднический взгляд на философию. На практике сознание гражданского общества в большей мере формируется политикой, масс-медиа, гуманитаристской и популистской литературой, нежели какими-либо философскими теориями. Однако аналитические философы остались верны когнитивному образу философии и убеждены в практической значимости своей работы. Все дело в том, что эти убеждения диктуются важными факторами – императивами, предъявляемыми к академической работе.

В книге «Американская академическая культура в процессе трансформации» (1998) Томас Бендер пишет, что весь послевоенный период был отмечен увеличивающейся профессионализацией всех дисциплин, включая гуманитарные, для которой морализм был помехой; эксплицитно или имплицитно они руководствовались моделью науки как образцом профессиональной зрелости. «Скрепляющим фактором университетского сообщества становятся не когда-то вдохновлявшие Дьюи высокие моральные цели, а им же высоко поднятый статус понятия “*inquiry*”»¹². Специализация и секуляризация проложили в Гарварде и других университетах дорогу формализму в общественных и гуманитарных областях, в том числе в философии, моделью работы которой становится наука.

Именно доминанты академической культуры, по большому счету, определяют господствующие типы философской практики. Обе рассмотренные нами методологии – априорная и натуралистическая – сложились в конечном счете под влиянием «Большой науки», в которой используются как эмпирические и экспериментальные, так и формальные (точные) методы, и в этом не видится никакой оппозиции. Математические методы используются и в естественных, и в гуманитарных областях. Иное дело в философии. Под влиянием образцов академической деятельности философы, с одной стороны, озабочены логической строгостью предлагаемых аргументов и грамотностью концептуального аппарата, а с другой стороны, охвачены боязнью оторваться от практики науки, от ее эмпирических инноваций и превратиться в открытый клуб интеллектуалов. Хотя концептуализм и натурализм – это разные методологии, обе они подстраиваются к императивам академической культуры и в этом отношении входят в органику университетской практики.

Разумеется, элитизм, характерный для современной англоязычной, прежде всего аналитической философии, вызывает недовольство. Публицисты обвиняют философов в том, что их деятельность по пониманию мира обставлена непонятными для публики рассуждениями, столь же сложными, как и в науке. На самом деле сциентизм и элитизм имеют свои причины, связанные с общей трансформацией когнитивной культуры. Эти трансформации следует учитывать российским философам, которые, рассуждая об аналитической или натуралистической философии, не всегда учитывают содержательные изменения. В российской литературе про-

¹² *Bender Th. Politics, Intellect, and the American University: 1945–1995 // American Academic Culture in Transformation. Fifty Years, Four Disciplines. Princeton, 1998. P. 27.*

должает фигурировать созданный еще полвека назад имидж аналитической философии. Некоторые авторы в России полагают, что англоязычные философы (аналитики или не-аналитики) занимаются плетением кружев из аргументов, чтобы выделиться среди коллег способностью придумывать замысловатые узоры. Это не так, точнее, совсем не так. Конкуренция аргументов объясняется не удовольствием от их плетения, а тем, что на карту поставлено слишком важное, а именно – какой должна быть практика философии, чтобы сохранилась ее значимость в культуре. Рорти, например, считал, что гносеологическое дело философии проиграно, однако вердикт Рорти мало кто принял к сведению, во всяком случае, остается фактом, что философия ответила на него удвоенной энергией в доказательстве своей самодостаточности, «гносеологизма» и теоретизма.

Тем не менее, нельзя не отметить, что с точки зрения сохранения автономии философии ситуация, которая сложилась к началу XXI в., достаточно напряженная. Обе стратегии, и концептуалистская и натуралистическая, чреваты нежелательными последствиями. Первая в большей мере сохраняет автономию философии, однако дистанцируется от мира. Вторая имеет свои подводные камни. Как мы уже отметили, отсылка к эмпирическим фактам не может быть надежной основой, поскольку факты постоянно реинтерпретируются. К тому же такая рефлексия превращает метафизическую деятельность философии в прикладную отрасль – философию науки. Последнее чревато тем, что от философии будут отрываться очередные куски и передаваться науке, как это уже произошло с математической логикой и философией языка. Как мы уже сказали, натуралистическая методология в последние годы послужила стимулом к появлению различных междисциплинарных «consciousness studies», представители которых на конференциях по сознанию все больше заглушают голоса философов. Словом, обе стратегии таят в себе угрозу потери философией ее статуса. Общий мой вывод таков: ситуация для автономии философии, которая создалась к началу XXI в., более опасна, нежели во времена Дьюи, когда авторитет философии был непререкаем, а стандарты и доминанты профессиональной академической культуры только формировались.

III

*Роджер Пенроуз: поиски локуса ментальности в квантовом микромире**

Долгое время считалось, а многие и сегодня полагают, что вопросы о природе мира и природе сознания, хотя они и взаимосвязаны, являются разными вопросами и обсуждаются в разных дисциплинах. Первый вопрос относится к епархии физики, второй — к епархии философии и психологии. В последние десятилетия ситуация изменилась: высказываются мнения, что оба вопроса должны рассматриваться в рамках одной базисной теории, каковой является физика. Или, как некоторые говорят, нужно сдвинуть дискуссию от «локального», т. е. от индивидуального сознания, к «глобальному» — к миру как реальности, в которую включено сознание.

Внешне это проявляется в том, что начиная с 1970-х гг. на поле философии сознания все активнее проявляет себя новый «фигурант». В разных интерпретациях его именуют по-разному: «квантовым подходом», «квантовым физикализмом», «физицизмом». Его теоретическое кредо сопрягается с квантовой механикой, а связка сознание/мозг обсуждается в паре со связкой сознание/кванты. Исходный посыл квантового подхода прост: поскольку во всем материальном мире, а следовательно, и в мозге, происходят квантовые процессы, имеет смысл посмотреть, не прояснит ли знание особенностей квантового мира особенности сознания. Важно иметь в виду следующее. Энтузиасты квантового подхода не выбрасывают понятие «ментальное» из теоретических схем, что свойственно элиминативистам. Они хотят сохранить его, но интерпретировать так, чтобы интегрировать его в рисуемую физикой картину реальности. Предполагается, что таким образом можно

* Впервые опубли.: Вопросы философии. 2012. № 6. С. 116–130.

решать трудные проблемы, которые оказались не под силу ни Декарту, ни редуктивному или супервентному физикализму, ни функционализму, ни компьютерным концепциям: объяснить источник сознания, интеракцию сознания и тела, ментальную каузацию, свободу воли и др. Далеко не все так называемые «квантисты» клянутся быть верными принципам материализма. Они могут быть дуалистами, нейтральными монистами, панпсихистами или приверженцами религиозного взгляда на мир.

Обращает на себя внимание следующая интенция: сторонники квантового подхода преследуют амбициозную идеологическую цель – доказать приоритетность подхода, опирающегося на «базовую науку» о мире, в сравнении с нейробиологическими, компьютерными и философскими рефлексиями. Только в силу незрелости науки прошлого проблематика сознания оказалась в руках философов; сегодня настало время взяться за нее физикам. Активность «квантового фигуранта», его претензии на приоритетность в объяснении сознания обострили и без того сложную ситуацию вокруг понимания этого феномена.

В данной работе нашу задачу мы ограничили историко-философским описанием места и статуса квантового подхода в общих дискуссиях о сознании. В отличие от отечественного физика М. Б. Менского¹, который ограничился разбором одной концепции квантового подхода к сознанию (Г. Эверетта), нас интересует более широкая картина, включающая философские позиции. Однако авторы, считающие перспективным квантовый подход к сознанию, часто исходят из разных эпистемологических и метафизических посылок, фокусируются на различных феноменах квантовой физики, по-разному толкуют математику, как и точку стыковки физических микросущностей с нейрофизиологическими макросущностями. Каталогизировать все имеющиеся концепции, гипотезы и философские выводы невозможно. Мы ограничимся следующими задачами. Во-первых, дадим краткую историю появления квантовых интерпретаций сознания. Во-вторых, обозначим наиболее примечательную (и широко обсуждаемую) концепцию Р. Пенроуза, известного физика-теоретика, математика и астрофизика из Оксфордского университета. А поскольку нас интересует общая ситуация дискуссий о сознании, третья наша задача – представить критические реакции на квантовый подход. В заключение попыта-

¹ Менский М.Б. Квантовая механика, сознание и мост между двумя культурами // Вопросы философии. 2004. № 6.

емя оценить то новое, что внес квантовый подход в длящуюся дискуссию о сознании, и ответить на вопрос, прояснил ли он или, наоборот, затемнил феномен сознания.

Философия сознания и квантовые подходы: напряженные отношения

В центре нашего внимания здесь находится концепция сознания Роджера Пенроуза. Сначала мы дадим вкратце историю привлечения физики к объяснению сознания и обрисуем нынешнее отношение физиков и философов к возможностям их дисциплин.

Идея о включении человека (и сознания) в глобальную природу реальности возникла с рождением философии. Первую попытку связать объяснение сознания с оформившимся физическим знанием предпринял в XIX в. немецкий философ Г. Фехнер². Проблема сознания была поставлена им как психофизическая проблема, к которой в принципе применимы точные, в том числе математические методы. Поскольку он не сводил психику к материи, а рассматривал ее как аспект физического, его «психофизика» представляла собой скорее форму панпсихизма, нежели физикализма. Тем не менее, шаг в сторону физики был сделан.

Новый этап обращения к физике для объяснения сознания был связан с появлением в 1920–1930-е гг. квантовой механики. Пионеры новой физики – В. Гейзенберг, Н. Бор, Ю. Вигнер, Э. Шредингер, Д. фон Нейман и другие ученые – не ограничились революционным взглядом на «вещество» Вселенной. Их также волновал вопрос, как в свете новой квантовой физики следует понимать сознательную свободу воли и старый конфликт детерминизма и свободы. Поскольку принципы старой, не квантовой физики о «казуальной закрытости Вселенной» и о полноте детерминистического мира не оставляли пространства для свободных волеизъявлений человека, некоторые ученые высказывали мнение, что найти для них лакуну возможно с помощью идей новой физики.

Сегодня мысль о том, что разгадку тайны сознания следует искать одновременно с разгадкой тайны материи, чем занимается квантовая механика, привлекает значительно более широкий круг ученых и философов. Их интерес можно обозначить лозунгом

² *Fechner G. Über die Seelenfrage: Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden. Leipzig, 1861.*

«к пониманию сознания – через понимание квантов». Об интересе свидетельствует содержание и ширящийся поток литературы, тематика международных конференций (Тусон, США, 2007; Зальцбург, Австрия, 2008). Рефлексиям ученым о сознании предоставляется трибуна престижных научных журналов – *Foundations of Physics*, *International Journal of Modern Physics*, *Journal of Theoretical Biology*, *Kybernetik*, *Journal of Chemical Physics*, *Journal of Neuroscience*. Но основной площадкой для обсуждения квантового подхода является «*Journal of Consciousness Studies*». Даже беглое знакомство с тематикой данного журнала свидетельствует о наличии дивергентных, часто диаметрально противоположных тенденций в философско-научных дискуссиях о сознании.

Квантовый подход к сознанию оказался заразительным. Некоторые философы посчитали квантовый подход перспективным и упрекают коллег, в особенности аналитиков, за то, что они рассуждают о сознании так, будто квантовой механики не существует, и что эта наиболее развитая на сегодня теория реальности не связывается ими с онтологией сознания. Концептуальный анализ, конечно, выполнил важную терапевтическую миссию по освобождению проблематики сознания от фантазий и идеализма, однако в нынешней научной культуре он потерял эвристические потенции. Философские (не квантовые) теории сознания еще имеют прагматическую ценность на уровне повседневной «фолк-психологии». Однако с точки зрения научной онтологии, физики, они являются ложными, точно так же как признаны онтологически ложными объяснения старой «фолк-физики» в сравнении с объяснениями научной (квантовой) физики.

При кажущейся фантастичности соединения философии сознания с квантовой механикой, говорят они, уже невозможно игнорировать то, что мозг, физический носитель сознания, включает в себя специфические квантовые феномены. Несмотря на внутреннее сопротивление такому соединению, квантовая физика, говорят они, является единственным перспективным путем к преодолению препятствий, возникающих в стандартных попытках соединить пропасть между «макро» и «микро», сознательным поведением и физическими микропроцессами. Создание квантовой когнитивной науки сокрушит привычные стереотипы мышления, лишит смысла оппозиции «физическое – ментальное», «детерминизм – ментальная каузация», «субъективное – объективное», «монизм – дуализм» и в целом имеет шансы расчистить дорогу радикально новому представлению о сознании.

Хотя возлагающие надежды на квантовую физику философы сопровождают их серьезными оговорками, они верят в реальные возможности союза философии с физикой. Такой верой в разной степени проникнуты работы М. Локвуда, К. Смита, Б. Лоуэра, Д. Пейджа.

По мнению К. Смита, подозрительное и даже негативное отношение философов сознания к квантовому подходу объясняется консерватизмом и нежеланием отказаться от привычной веры в традиционные философские средства. «Квантовый физикализм» представляется им эксцентричной и неработоспособной онтологией, в которую психологически трудно поверить. Смит убеждает философов принять факт, что квантовая механика «это не только наука об электронах, кварках, фотонах и прочем; это наука о нашем сознании, нашем мозге и обо всем, что существует на свете». А биологов и психологов, тоже подозрительно относящихся к новой «квантовой когнитивной науке» и видящих в ней угрозу автономии своих дисциплин, Смит убеждает, что в свете квантовой теории представление об автономии дисциплин все равно будет коренным образом пересмотрено, «поскольку все виды и свойства на любом уровне иерархии наук являются видами квантово-механических свойств, безотносительно к тому, является ли данная область физикой, биологией или психологией. Согласно квантовой механике не только электроны, протоны и тому подобные объекты, но любой и всякий существующий объект подчиняется законам квантовой механики. Каждый вид свойства в той или иной области является подвидом вида общего свойства – квантово-механического свойства»³.

Как бы то ни было, участие философствующих ученых в дискуссиях о сознании повлияло на расстановку сил в исследовании сознания. Можно сказать, что в лагере, обычно именуемом «физикализмом», сложились сложные и одновременно напряженные отношения, связанные с претензиями философов и физиков. С одной стороны, грани, отделяющие научно ориентированного философа и философствующего ученого, подчас размываются, и создается впечатление о появлении достаточно сильного междисциплинарного движения. С другой стороны, усиливается сопротивление профессиональных философов, настаивающих на исключительности философских средств, не верящих в возможность симбиоза

³ *Smith Q. Why Cognitive Scientists Cannot Ignore Quantum Mechanics // Consciousness: New Philosophical Perspectives. Oxford, 2003. P. 417, 415.*

квантовой механики и философии и совершенно не желающих видеть поглощение философии наукой.

Интервенция вооруженных специальным знанием ученых в вотчину философии сознания поставила их в сложное положение. Аналитикам, сторонникам философского физикализма, свойственно приписывать науке *онтологический авторитет* относительно того, что есть в мире, и *эпистемологический авторитет* относительно стандартов получения объективного знания. До поры до времени такое толкование, уклончивое в отношении собственно «физического», позволяло оставлять в стороне многие сложные вопросы о связи теорий сознания с микрофизическими теориями и рисуемой физиками космологической картиной мира. В последние десятилетия, когда остро обсуждается вопрос об онтологическом статусе сознания в физической реальности, вместе с ним возникла проблема релевантности физики в решении вопроса об онтологии сознания. В этой ситуации недостаточно признавать авторитет науки, нужно еще знать ее.

Диапазон предложенных за последние десятилетия моделей квантового подхода к сознанию достаточно широк. В большинстве случаев идеи черпаются у классиков квантовой физики. Это индетерминизм, квантовая случайность, «неустранимость наблюдателя», принцип дополнительности, запутанность, декогерентность. Но есть и более оригинальные версии, и одна из них – концепция Роджера Пенроуза.

Роджер Пенроуз: математика, теорема Гёделя и сознание: квантовый подход versus компьютерный подход

О релевантности квантового подхода для объяснения сознания высказывались и раньше, однако активно заговорили в 1980–1990-е гг. Самую заметную роль в привлечении внимания к квантовому подходу сыграл Р. Пенроуз. Его появление в интеллектуальных дебатах представлено М. Лонгейром следующим образом. «Пенроуз рискнул предложить читателям совершенно новую, временами ошеломляющую возможность существования какой-то (пока даже не сформулированной до конца) теории фундаментальных процессов, позволяющей объединить пока почти не связанные друг с другом теории, относящиеся к самым разнообразным наукам (физике, математике, биологии, нейрофизиологии и даже философии).

Неудивительно, что книга 1989 г. «Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики» вызвала ожесточенную полемику, в результате чего автору пришлось в 1994 г. опубликовать другую книгу, «Тени разума: В поисках науки о сознании», в которой он попытался ответить своим многочисленным критикам и развить дальше свои положения⁴. Цель Пенроуза заключается в том, чтобы подвернуть ревизии классическую механику и проложить дорогу физике нового типа, основанной на общей идее неисчислимости некоторых операций и объективного восстановления волновых функций, что и является основной идеей его книги. Уже ее название «Большое, малое и человеческий разум» говорит о том, что Пенроуза интересует связь поведения систем на макроуровне (столов, деревьев, мозгов с их мыслями) с явлениями на микроуровне, или уровне квантовых процессов, так сказать, соединение «большого» и «малого». Центральным является вопрос о сознательном поведении человека в рамках квантовой механики. Любитель полемики, Пенроуз пригласил участвовать в этой книге в качестве критиков известных ученых – С. Хокинга, А. Шимони, Н. Карпайт.

Для Пенроуза, занимающегося космологией, математикой и квантовой физикой, обращение к проблеме сознания не было побочным делом, по большому счету того требовали его космологические изыскания. В нынешние дискуссии о сознании, где царит сумятица, требуется, полагает Пенроуз, внести порядок. Одни отождествляют людей с компьютерами и ждут создания более совершенных программ, другие, эмерджентисты, сосредоточили внимание на биологических процессах возникновения сознания, третьи полагают, что эмоции, чувство прекрасного, творчество, вдохновение, искусство не поддаются никакому моделированию. Внести порядок в эту сумятицу можно: «Мы обязаны понять мысленный мир на основе физического»⁵. Сознание представляет собой нечто глобальное, и любой ответственный за сознание физический процесс должен носить существенно обобщенный характер. Этому в большей мере отвечает квантовая когерентность.

Конечно, оговаривает он, дать четкое определение сознания вряд ли возможно, однако можно описывать его проявления, не удаляясь от науки, прежде всего базовой науки о реальности –

⁴ Лонгейр М. Предисловие // Пенроуз Р., Шимони А. [и др.]. Большое, малое и человеческий разум. М., 2004. С. 8.

⁵ Пенроуз Р., Шимони А. [и др.]. Большое, малое и человеческий разум. С. 100.

квантовой физики. Но здесь следует проявлять осторожность. В последнее время в литературе появилось много версий квантовых подходов, эксплуатирующих субъективные аспекты исследований (неустранимость наблюдателя и др.). В них утверждается, что «в действительности никакого реального мира – “там, вовне” – вообще нет», а есть только мы, наблюдатели. По мнению Пенроуза, субъективизм малопродуктивен. «Я считаю само собой разумеющимся, что любая “серьезная” философская точка зрения должна содержать, по крайней мере, изрядную долю реализма»⁶.

Реализм Пенроуза обусловлен тем, что он вышел на проблематику сознания, отправляясь от размышлений о природе математики и ее способности описывать фундаментальные процессы физики. Математизм наложил отпечаток на все его мировоззрение: «Правильно выбранные разделы математики позволяют точно описывать физические явления, т. е. физический мир ведет себя в соответствии с законами математики... Весь физический мир в принципе может быть описан математически»⁷.

В этой главной установке есть две посылки. Во-первых, Пенроуз – «платоник» в понимании природы математики. В отличие от ученых, считающих математику конструкцией нашего сознания, он видит в ней некую объективную «платоническую» структуру, управляемую собственными вневременными законами. Что касается физического мира, то в каком-то смысле он есть проявление платоновского мира математических идеалов. Во-вторых, его представление о статусе сознания в физическом мире строится на особом толковании теоремы К. Гёделя о неполноте. В этой теореме доказывается парадоксальная идея, что в рамках данной формальной системы могут содержаться непроверяемые и одновременно неразрешимые и недоказуемые высказывания. В популярном виде теорему записывают так: «Если S когерентна, тогда этот факт не может быть доказан в S ». Иными словами, система может быть детерминистической, не будучи алгоритмичной. Такие детерминистические и в то же время неалгоритмичные процессы могут играть роль в квантово-механической волновой функции редукции и могут использоваться мозгом. Из теоремы Гёделя Пенроуз сделал принципиальный для всей его концепции вывод, что не только математические выводы, а все процессы, связанные с работой мозга, сознания и мышления, не поддаются полной формализации и «ис-

⁶ Пенроуз Р. Новый ум короля. М., 2003. С. 243.

⁷ Пенроуз Р., Шимони А. [и др.]. Цит. соч. С. 99.

числимости». «Данная способность обязательно должна быть не-алгоритмической (доводы Гёделя) и может быть использована (помимо математики) для других, самых разных целей»⁸.

Основываясь на этих двух посылах, Пенроуз категорически отверг плодотворность компьютерных подходов к сознанию. Он солидаризируется с Д. Сёрлем, выдвинувшим аргумент «китайской комнаты», которым доказывается невозможность «понимающего семантику» компьютера. Пенроуз стремится показать, что «математическое мышление (а следовательно, и умственная деятельность в целом) не может быть полностью описано при помощи чисто компьютерной модели разума»⁹.

Некоторые ученые защищают «слабые версии» компьютерного подхода и полагают, что в принципе какая-то часть работы мозга поддается моделированию. Согласно Пенроузу, на нынешнем уровне развития науки это сделать невозможно. Восприятие и сознание в какой-то степени связаны с активностью мозга, т. е. с какими-то физическими процессами, однако эти процессы не могут быть смоделированы никакой вычислительной процедурой. «Я хочу сказать, что соответствующие процессы в мозге принципиально не поддаются моделированию»¹⁰.

Объективная редукция (OR) состояний сознания к коллапсам волновых функций квантовых состояний

Поставив задачу связать поведение систем на макроуровне (на уровне мозга и сознательного поведения) с квантовыми явлениями микрофизики, Пенроуз предложил вариант квантовой версии физикализма, который он противопоставил всем другим научно ориентированным концепциям (натуралистическим, нейрофизиологическим и компьютерным).

В отличие от других квантовых подходов, постулирующих необходимость введения «наблюдателя» или придающих онтологический статус случайности, Пенроуз высказывает гипотезу об интеракции некоторых структур мозга с квантовыми событиями. Суть гипотезы состоит в следующем. Невозможность математиче-

⁸ Там же. С. 179.

⁹ Пенроуз Р. Новый ум короля. С. 11.

¹⁰ Пенроуз Р., Шимони А. [и др.]. Цит. соч. С. 103.

ского исчисления характерных для сознания процессов может быть связана с объективным коллапсом волновых функций макроскопических переменных. Отсюда следует вывод о возможности объективной редукции или коллапса волновой функции, в которой происходит редукция состояний сознания к квантовым состояниям.

Физикалистская, точнее, физицистская стратегия Пенроуза строится на эпистемологическом монизме и идеале единой науки (он остался верен идеалам неопозитивистов). Он не признает автономии дисциплин, в частности автономный статус биологических дисциплин с их специфическими законами. «Сложность поведения биологических систем также создает малопривлекательный «беспорядок», однако с точки зрения физики он связан не с беспорядком фундаментальных физических законов, и если бы нам удалось свести воедино физические законы, то биологические свойства вытекали бы из физических»; «Помимо этого я иногда совершенно не могу вообразить, чем может быть биология (как, впрочем, и химия), если она не будет естественным образом вытекать из физики»¹¹.

Несмотря на отнесение биологических наук к «вторичным», Пенроуз не смог обойтись без них в объяснении «объективной редукции». Он не ограничился в формулировке общих принципов деятельности мозга по производству сознания ссылкой на объективные коллапсы волновых функций макроскопических переменных. Что бы ни говорила физика о физических источниках сознания, она не может игнорировать сведения о нейрофизиологии мозга. Нужно еще показать, какие именно конкретные биологические структуры соответствуют тем или иным квантовым процессам. А по большому счету нужно ответить на самый загадочный вопрос: как физическое «сцепляется» с биологическим?

Для этого физику Пенроузу потребовался единомышленник, специалист по нейрофизиологии. Им стал американский анестезиолог Стюарт Хамерофф. Они опубликовали совместную статью с интригующим и не очень понятным названием «Сознательные события как гармонично сочетаемые пространственно-временные селекции»¹². В статье предложена более детализированная модель с привлечением нейрофизиологии. Согласно ей сознание возникает в результате квантовых эффектов, происходящих во внутренних

¹¹ Там же. С. 176.

¹² *Hameroff S. R., Penrose R. Conscious Events as Orchestrated Spacetime Selections // Journal of Consciousness Studies. 1996. Vol. 3. № 1.*

субклеточных структурах нейронов, известных как микроканальцы (microtubules). Предполагается, что они есть то возможное пространство, где может происходить редукция квантовых состояний. Внутренние условия микроканальцев, считают Пенроуз и Хаме-рофф, больше всего подходят для объективных коллапсов, а итоговые самоколлапсы производят когерентный поток, регулирующий нейронную активность мозга и делающий возможным возникновение неалгоритмичных ментальных процессов. Их одновременный коллапс интерпретируется как индивидуальный элементарный акт сознания. Иначе говоря, в предложенной Пенроузом и Хаме-роффом модели утверждается, что акт сознания является неалгоритмичным, не поддается исчислению, а в нейрофизиологическом отношении реализуется в виде квантово-гравитационных эффектов в микроканальцах. Предполагается, что микроканальцы на границах клеток играют организующую роль в работе нейронов (для этого постулируется наличие «запутанных состояний» в микроканальцах). «Запутанные состояния» присутствуют не только в микроканальцах отдельных нейронов, но и во всем ансамбле нейронов.

Многие философствующие физики, рассуждающие о сознании, исходят из *status quo* нынешней квантовой теории. Пенроуз по большей части апеллирует к будущей квантовой теории. И вот почему. Применение квантового подхода к сознанию остается существенно неполным, поскольку сегодня мы не располагаем развитой теорией квантовой гравитации и не можем инкорпорировать ее в квантовую теорию. Между тем фактор квантовой гравитации играет существенную роль в интеракциях, происходящих на микро-уровнях, где рождается сознание. Пенроуз надеется, что новая теория квантовой гравитации, которая появится с рождением новой революционной физики, больше прояснит ситуацию с интеракцией сознания и физического. Она будет основана на принципиально новом, неисчислимом типе квантовой механики, которая примирит квантовую теорию с теорией относительности, объяснит гравитацию, установит корреляцию нейрофизиологических процессов с физическими событиями и на этой основе объяснит феномен сознания. Она же сможет показать, каким образом законы всех других дисциплин, в том числе биологии и психологии, могут быть редуцированы к физике.

Круговая метафизика Пенроуза: три мира и три тайны

Широкий резонанс, вызванный концепцией Пенроуза в философской и научной среде, объясняется не только тем, что он применил физическую гипотезу о квантово-волновых коллапсах к сознанию. В совокупности все его гипотезы образуют метафизику, рисуящую унифицированную (монистическую) картину бытия, в которой сознание включено в процессы мира в виде глобального свойства. Его метафизика достаточно оригинальна.

Во-первых, как мы уже говорили, в отличие от физикалистов-элиминативистов Пенроуз не освобождает реальность от ментальных свойств, но совершает над ними процедуру «объективной редукции», ведущую к их растворению в процессах физического мира. Ментальные свойства индивида трактуются не как его внутреннее качество, а как «не локальное» свойство процессов бытия. Как и многие другие авторы, «не локально» толкующие сознание, он прибегает к понятию «протоментальность». В результате процедуры редукции ментальные свойства приобретают характер панпсихических свойств. Он не видит весомых контраргументов против «рискованного» предположения, что нечто вроде протоментальности является онтологическим свойством Вселенной. «Мне представляется несомненным, что с каждым проявлением операции OR (объективной редукции. — Н. Ю.) должна быть связана какая-то протоментальность, однако она является в каком-то смысле “крошечной”. Во всяком случае “модернизированный уайтхедизм” с его протоментальностью кажется “весьма правдоподобным”»¹³.

Во-вторых, по старой метафизической традиции и в какой-то мере следуя Карлу Попперу, Пенроуз выстраивает трехчленную иерархию бытия. Напомним, что в свое время Поппер предложил схему, согласно которой в окружающем нас мире можно провести различия или выделить три реалии. Он оговаривал, что реалии являются именно «различиями», а не онтологическими мирами. «Я не предлагаю то, что иногда называют “онтологией”»¹⁴. Различия таковы: мир 1 — это мир физических явлений, на основе кото-

¹³ Пенроуз Р., Шимони А. [и др.]. Цит. соч. С. 171.

¹⁴ Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain: An Argument for Ineractionism. Berlin, 1977. P. 4.

рого возникает мир 2 – мир ментальных или психических состояний сознания; последний в свою очередь порождает мир 3 – мир продуктов человеческого сознания или в широком смысле мир культуры. Идеальные обитатели мира 3 автономны и пребывают вне времени, их статус сходен со статусом платоновских «форм», с той разницей, что они способны к саморазвитию.

Трехчленная схема Пенроуза имеет другую конфигурацию, и «миры» в ней связаны по-другому. Поппер, отмечает Пенроуз, когда-то ввел в науку представление о так называемом «третьем мире» – «мире культуры». Рассматривая его в качестве продукта мышления, Поппер также предложил концепцию иерархии миров, в которой мысленный мир связан с физическим (возникает в нем?) и культура каким-то образом возникает из мысленного мира.

Пенроуз пытается взглянуть на иерархическую систему с иной точки зрения. Вместо того чтобы (вслед за Поппером) считать культуру порождением мышления, он рассматривает и связывает миры по схеме, в которой «третий мир» относится не к культуре, а к миру абсолютов, или платоновских идей, т. е. к представлениям некоторых абсолютных математических истин. Из нее видно, что рисуемая Пенроузом схема реальности круговая и состоит из трех «миров»: физического, ментального и математического. Причем каждый мир выступает основой для следующего, а в итоге они образуют замкнутый круг. Физический мир составляет основу ментального мира, ментальный мир составляет основу математического мира, а математический мир составляет основу физического, и так далее по этому кругу (рис. 1).

Глобальные физикалистские системы, как показывает история, обычно подпитываются математикой, истолкование природы которой чревато платонизмом. Пенроуз сознательно берет на вооружение математизм и платонизм. Физический мир соответствует законам математики, а последние представляют собой вневременный платоновский мир идей, абсолютов и математических истин. «Пожалуй, многие физики и математики, – говорит Пенроуз, имея в виду и себя, – предпочли бы считать физический мир порождением “вневременного математического мира идей”»¹⁵. При этом некоторая малая часть платоновского мира идей заключает в себе законы физического мира. «Сама система комплексных чисел обладает глубокой и вневременной реальностью, выходящей далеко за пределы мысленных конструкций, созданных любым конкрет-

¹⁵ Пенроуз Р., Шимони А. [и др.]. Цит. соч. С. 16.

ным математиком», и «математики открывают истины уже где-то существующие, чья реальность независима от их деятельности»¹⁶.

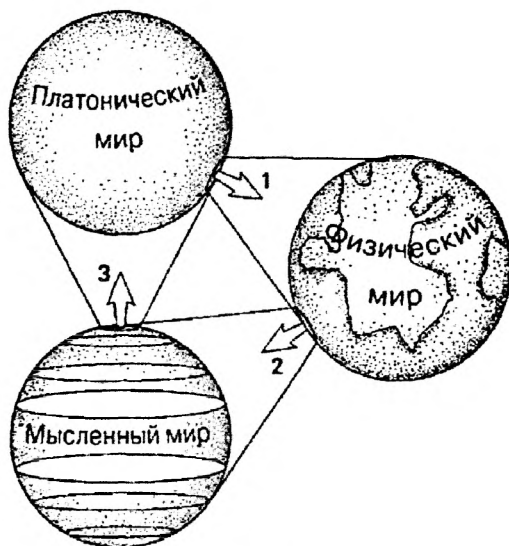


Рис. 1.

Нужно сказать, что Пенроуз готов учитывать разумные контраргументы. Например, он согласился с мнением оппонентов, что сходство описываемых им физических процессов с реальной деятельностью мозга не подкреплено сильными и убедительными доводами. «На мой взгляд, это лишь дополнительно доказывает, что очень многие процессы, происходящие при мышлении в мозге, остаются весьма таинственными, странными и лежат вне рамок и привычных нам понятий современной физической картины мира... Разумеется, я и сам понимаю слабость и шаткость таких “отрицательных” аргументов и считаю, что для понимания реальных процессов сознания нам предстоит намного глубже и серьезнее исследовать нейрофизиологию и другие биологические характеристики мозга».

Остается загадкой, признает он, каким образом можно связать физику с обычными человеческими чувствами – с восприятием красного цвета или с ощущением счастья. «В сущности таинственными и непонятными представляются все отношения между тремя

¹⁶ Пенроуз Р. Новый ум короля. М., 2003. С. 88.

мирами, показанные пронумерованными стрелками... Тайной № 1 является связь математики и физики, то есть то, почему физический мир столь четко следует некоторым математическим законам? Тайной № 2 является отношение между физическим и мысленным миром. Тайной № 3 – на чем собственно основана наша способность воспринимать математические истины?».

Учитывая смирение Пенроуза перед тайнами природы, мы думаем, что критики чересчур преувеличивают его амбиции и упускают из виду оговорку, что он не претендует на создание теоретически последовательной и эмпирически обоснованной теории сознания. Предлагаемую им вместе с Хамероффом картину ментальности и физического мира он называет «рискованной». Были предложены гипотезы, обозначены возможные пути исследования. И все же, несмотря на наличие тайн и множество непонятного в мире, Пенроуз полагает, что нарисованная им картина указывает на выход из нынешних тупиков, в которых оказались как объяснения сознания, так и объяснения физического. Картина «содержит много умозрительных и рискованных предположений, однако этот подход предлагает некий реальный прогресс в установлении связи между сознанием и биофизическими процессами»¹⁷.

Пенроуз и его критики

Определяя жанр нашей работы как описание ряда векторов в исследовании сознания, в том числе так называемых «квантовых», мы оговорили, что нас интересует не только экспликация отдельных концепций, но и развернувшаяся вокруг них полемика, которая иногда сообщает больше об общем контексте исследований, нежели идеи тех или иных авторов. Идеи Пенроуза в силу их необычности и выхода к проблемам разных дисциплин вызвали широкий резонанс в научной и философской среде. Особо бурно обсуждались даже не столько математические, физические или метафизические идеи Пенроуза, сколько опубликованная им совместно с Хамероффом статья¹⁸, в которой высказана гипотеза о соединении квантово-механического уровня с биологическим уровнем в микроканальцах мозга (автором этой идеи является Хамерофф).

¹⁷ Пенроуз Р., Шумони А. [и др.]. Цит. соч. С. 178, 97, 133.

¹⁸ Hameroff S. R., Penrose R. Op. cit.

Сценарий Пенроуза и Хамероффа подвергся острой критике со стороны ученых¹⁹. Не менее резко выступили философы²⁰. Ниже мы приведем только несколько типичных контраргументов.

Сомнения Стивена Хокинга

Серьезные возражения против концепции Пенроуза высказал известный физик и космолог С. Хокинг. Долгое время вместе с Пенроузом Хокинг занимался астрофизикой, и в этой области, по его словам, у них было мало разногласий. Они возникли позднее по поводу трактовки квантовой гравитации, методологии исследования сознания, природы математики. «Сейчас [мы] совершенно по-разному думаем о природе, о физике и о человеческом сознании. Пенроуз является убежденным платоником и верит, что существует лишь мир идей, описывающий одну-единственную физическую реальность. Я же отношу себя к позитивистам и уверен, что физические теории являются всего лишь создаваемыми нами математическими моделями, вследствие чего вообще не имеет смысла говорить о соответствии теории и реальности. Теории следует оценивать лишь по их способности предсказывать наблюдаемые явления». Конструктивистская позиция Хокинга в отношении природы математики и неприятие платонизма, конечно, свидетельствовали о принципиальных несогласиях между двумя учеными.

Возражение Хокинга вызвали три основных положения Пенроуза: предположение, что квантовая гравитация приводит к явлению, которое он обозначил аббревиатурой OR (речь идет об объективной редукции, или коллапсе волновой функции); утверждение, что процесс объективной редукции является важным для объяснения работы мозга и что он связан с эффектом когерентности потоков в микроканальцах. И, наконец, положение, что для объяснения самосознания нам требуется (якобы из-за теоремы Гёделя) некая теория типа OR. «На самом деле при принятом сегодня понимании эволюции от мозга червя до мозга человека теорема Гёделя в этой схеме вновь оказывается ненужной и бесполезной»²¹. Поэтому, полагает Хокинг, все основанные на теореме Гёделя доводы Пенроуза о сознании выглядят шаткими.

¹⁹ Tegmark M. Importance of quantum decoherence in brain processes // *Physical Review E*. 2000. Vol. 61.

²⁰ Grush R., Churchland P. S. Gaps in Penrose's toilings // *Journal of Consciousness Studies*. 1995. Vol. 2. № 1.

²¹ Хокинг С. Возражения убежденного редукциониста // Пенроуз Р., Шумони А. [и др.]. Цит. соч. С. 165, 167.

*Хилари Патнэм: теорема Гёделя
не помощник в объяснении сознания*

Со стороны философов самые жесткие, прежде всего научные аргументы против концепции Пенроуза высказал Х. Патнэм. (Патнэм был одним из первых философов-аналитиков, который обратился к философской рефлексии о квантовой физике, как, впрочем, и о компьютерном подходе. Он предупреждал²² об обманчивости надежды найти твердую опору в фактах науки, поскольку то, что сегодня считается таковым, завтра будет пониматься по-другому.) После выхода в свет книги Пенроуза «Тени разума»²³ Патнэм выступил с рецензией на нее²⁴. Мишенью его критики были два важнейших пункта, на которых строится вся концепция Пенроуза, – интерпретация теоремы Гёделя и оценка компьютерного моделирования сознания. Патнэм оговаривает, что в книге много некорректных квазифилософских размышлений, но он оставляет их в стороне и сосредоточивается на научных ошибках. Первая ошибка содержалась в заявлении Пенроуза, что он представил очень четкий аргумент в пользу некомпьютерного ингредиента нашего сознательного мышления. Основу для такого заявления он взял у оксфордского философа Д. Лукаса, который попытался доказать²⁵, что теорема, известная как «теорема неполноты Гёделя» (см. выше), предполагает, что высказывания в любой формализованной последовательной системе не могут быть доказаны внутри этой системы. Отсюда сделан спекулятивный вывод, что человеческая интеллектуальность не может быть симулирована компьютером. Сам Лукас полагал, что человеческое сознание – нечто мистическое, что химия или физика не имеют к нему отношения. Пенроуз сделал совсем другой вывод из теоремы Гёделя. Он посчитал, что в мозге каким-то образом происходят компьютерные процессы, но они неалгоритмичны и для их объяснения требуется новый вид физики, в которую будет инкорпорирована гравитация.

²² Putnam H. A Philosopher Looks at Quantum Mechanics // Beyond the Edge of Certainty: Essays in Contemporary Science and Philosophy. Englewood Cliffs, NJ, 1965.

²³ Penrose R. Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness. Oxford; N. Y., 1994. В русском переводе: Пенроуз Р. Тени разума: В поисках науки о сознании. М.; Ижевск, 2005.

²⁴ Putnam H. "The Best of All Possible Brains?" Review of Roger Penrose *Shadows of the Mind* // New York Times Book Review. 1994. Nov. 20. P. 7.

²⁵ Lucas J. R. Mind, Machines, and Gödel // Philosophy. 1961. Vol. 36.

Рассуждая о том, каким образом квантовая физика может сопрягаться с нейронными процессами, Пенроуз, считает Патнэм, не смог привести убедительные доводы в пользу особых «некомпутационных процессов» в мозге. А компутационные процессы представлены им в неверном свете. В доводах Пенроуза Патнэм фиксирует явные пробелы, в частности в них не рассматривается возможность существования машины Тьюринга, которая может моделировать математические способности человека, но одновременно быть столь сложной, что человеческое сознание не сможет ее понять. Пенроуз взялся за объяснение трудных понятий квантовой механики, компутационной науки и нейрофизиологии, тогда как живой стиль книги гарантирует ее успешную продажу. Тем не менее, профессионалами книга «Тени сознания» будет воспринята как «противоречивая». Несмотря на ее популярность, утверждал Патнэм, ее появление – печальный эпизод в нашей нынешней интеллектуальной жизни, поскольку, как и в предыдущей книге «Новый ум императора», Пенроуз защищает аргумент, который все эксперты в области математической логики давно признали ошибочным. В ответном «письме» к Патнэму Пенроуз не согласился с его оценкой компьютерного моделирования сознания²⁶.

Нэнси Картрайт. Почему именно физика?

Профессор философии и науковедения Лондонской школы экономики Н. Картрайт задала Пенроузу вопросы: Почему именно физика должна считаться фундаментальной наукой? И почему научное объяснение проблемы сознания обязательно должно быть основано на физике? Конечно, «физицистский монизм» – «программа Пенроуза привлекает смелостью и оригинальностью идей, но она основана на убеждении (я бы сказала – на априорной убежденности), что научное объяснение сознания обязательно должно быть основано на физике». Между тем точных доказательств в пользу преимущества физики не существует. Из того, что физика участвует в процессах мышления, вовсе не следует, что физика способна полностью объяснить процесс мышления. Большинство ученых все же считает, что вопрос о том, какие науки должны лечь в основу понимания природы сознания и мира и какую при этом роль играет физика, остается открытым. Сама Картрайт убеждена, что проблема сознания является скорее биологической, нежели физической.

²⁶ Penrose R. Letter to The New York Times Book Review // New York Times Book Review. 1994. Dec. 18. P. 39.

В связи с предложенным Пенроузом вариантом редукции она поднимает острую и широко обсуждаемую тему совместимости (или возможности сведения друг к другу) законов различных дисциплин. Можно утверждать, что мечта неопозитивистов – обнаружение «связующих законов» разных дисциплин и их трансляция к единой науке – так и не осуществилась. Более реалистичным Картрайт считает плюралистический взгляд на науку. Совокупность законов природы действительно похожа на «лоскутное одеяло», и в окружающем нас мире можно обнаружить много специфических закономерностей, которые вовсе не сводятся к законам физики и вместе с тем образуют причинно-следственные связи. Наука охватывает примерно равные по значимости дисциплины, каждая из которых имеет собственное обоснование и исследует разные типы взаимодействий. Биология не является замкнутой наукой и активно занимается биофизическими процессами, но ее особенности невозможно свести к физике. А у Пенроуза получается, что все науки, кроме физики, являются «гражданами второго сорта». «Плюрализм выступает не столько против реализма физики, сколько против своеобразного “имперского шовинизма”, иногда проявляемого физикой по отношению к другим наукам»²⁷, – утверждает Картрайт.

*Джон Сёрль: квантовый подход Пенроуза
к сознанию не сокращает, а умножает тайны*

Развернутая критика концепции Пенроуза содержится в книге Сёрля «Тайна сознания». Поскольку Сёрль является сторонником «биологического натурализма» и рассматривает сознание с его ментальными и субъективными качествами как естественно возникший продукт биологической эволюции, он не согласен отдать приоритет физике. Как и Картрайт, он убежден, что биологические науки имеют прямое отношение к объяснению происхождения сознания. Пенроуз считает, что происходящие на нейронном уровне процессы являются только «тенью» более глубоких процессов, происходящих на уровне физического базиса. На самом деле, судя по противоречивым интерпретациям квантовой механики, об этом базисе еще мало что известно. Получается, полагает Сёрль, что к двум тайнам, тайне сознания и квантовой механики, Пенроуз добавляет третью тайну, неведомую никому и вряд ли реализуемую

²⁷ Картрайт Н. Почему именно физика? // Пенроуз Р., Шимони А. [и др.]. Цит. соч. С. 157–158, 163.

некомпютационную квантовую механику, которой надлежит объяснить гравитацию, а заодно и сознание. Но для подтверждения этой гипотезы апелляция к будущей физике не может служить серьезным основанием.

Как мы уже упоминали, в поддержку своей позиции о невозможности объяснения сознания с применением компьютерных моделей Пенроуз сослался на мысленный эксперимент Сёрля, известный как «Китайская комната», но расширил его. По его мнению, при объяснении сознания ложной является идея не только «сильного» искусственного интеллекта (ИИ), но и «слабого» ИИ. И вообще никакая компьютерная программа не способна к симуляции каких-то проявлений сознания. Для объяснения сознания требуется обращение к чему-то «подлинно некомпютационному», находящемуся на субнейронном уровне и возникающему на базе квантовых коллапсов.

Сёрль не согласился с таким жестким вердиктом относительно компьютерного моделирования. Он отвергает «сильный ИИ», т. е. тезис, что сознание и другие ментальные феномены *целиком* состоят из компютационных процессов. Однако он отстаивает правомерность «слабого ИИ», т. е. тезиса, что «процессы мозга причинно обуславливают сознание и эти процессы могут быть симулированы компьютером. Хотя сама по себе компютационная симуляция не гарантирует наличие сознания»²⁸. Дело в том, что у сознания есть еще такая онтологическая черта, как осознанность и субъективность. Поскольку, с точки зрения Сёрля, мозг является биологической машиной, причинно обуславливающей внутренние, качественные состояния сознания, он не видит логических препятствий для предположения о возможности создания искусственных машин, пусть даже в виде «компьютера», причинно обуславливающих сознательность и мышление. Но компютационный аспект в таком компьютере был бы чем-то вроде *дополнения* к сознанию, а не *заменителем* сознания.

Основной изъян подхода Пенроуза Сёрль видит в попытке объяснить сознание через призму математики. По сути Пенроуз имеет в виду мышление математика, а не реальное сознание. Глубинные причины расхождения Сёрля и Пенроуза связаны с разным пониманием не только природы биологии, но и природы математики. Для Сёрля математика – это человеческая конструкция, для Пенроуза математический мир (понимаемый с учетом теоремы Гёделя)

²⁸ Searle J. The Mystery of Consciousness. L., 1998. P. 60.

составляет основу физического мира, на котором уже возникает мир ментального. Платоник в математике, Пенроуз все многообразие мира видит в свете этой установки. В проблематику сознания, говорит Сёрль, Пенроуз вторгся, вооруженный мандатами науки и математики. И с этими же мандатами попытался построить круговую метафизику, состоящую из трех миров – физического, ментального и математического. Однако у него нет серьезных аргументов об их связи и взаимодействиях, а его платонизм в этом деле не помощник.

*Дэвид Чэлмерс: без феноменологического ингредиента
квантовый подход к сознанию несостоятелен*

Д. Чэлмерс, как и Патнэм, следил за тем, что происходит в физике. Он категорически не согласен ни с толкованием теоремы Гёделя Пенроузом, ни с возвеличиванием роли квантовой механики, ни с умалением роли философии в понимании сути реальности. Несмотря на поразительные успехи в предсказании эмпирических фактов, теории, образующие квантовую механику, дают самые разные интерпретации одних и тех же фактов и предлагают разные ответы на вопрос, в чем же состоит суть реальности.

Привлекательность квантовых теорий сознания Чэлмерс объясняет «законом минимизации тайн»: сознание является тайной и квантовая механика тоже является тайной, поэтому, может быть, две тайны имеют один и тот же источник. Тем не менее, квантовые теории сознания «испытывают те же трудности, что и нейронные и компутационные теории»²⁹. Квантовые феномены имеют некоторые примечательные функциональные свойства, такие как индетерминизм и нелокальность. Появляется надежда, что эти свойства могут способствовать объяснению когнитивных функций вроде случайного выбора и интеграции информации.

В отличие от многих коллег-философов, не считающих нужным всерьез воспринимать квантовый подход, Чэлмерс обнаруживает большую терпимость. Он считает, что квантовую гипотезу не стоит априорно отбрасывать. Хотя она не в состоянии объяснить возникновение сознательного опыта, в чем-то она проливает свет на динамику когнитивного функционирования мозга. Все дело в том, что сознательный опыт может возникать из физического, но

²⁹ *Chalmers D. The Hard Problem of Consciousness // The Blackwell Companion to Consciousness. Malden, MA, 2007. P. 232.*

он не определен физическим. Даже если бы аргументы Пенроуза относительно математики не были противоречивыми и свидетельствовали о неалгоритмичном характере процессов мозга, все это было бы только объяснением функций, вовлеченных в математическое рассуждение, и не более того. Ибо при неалгоритмическом процессе, так же как и при алгоритмическом процессе, вопрос остается без ответа. Почему эти процессы должны порождать опыт? В ответе на этот вопрос неалгоритмичные процессы не играют особой роли. Одним словом, «когда дело доходит до объяснения опыта, квантовые процессы оказываются в той же ладье, что и все другие подходы. Вопрос о том, почему эти процессы должны порождать опыт, остается без ответа»³⁰.

Сегодня, говорит Чэлмерс, многие люди понимают, что старые методы уже не работают и для объяснения сознания требуется некий «добавочный ингредиент». Недостатка в кандидатах на такую роль нет. Одни предлагают ввести хаос и нелинейную динамику, другие апеллируют к открытиям в нейрофизиологии, третьи видят ключ ко всему в неалгоритмических процессах квантовой механики. Сам Чэлмерс полагает, что возможен только один «добавочный ингредиент» – «сознательный феноменальный опыт», т. е. субъективные аспекты сознания, наши ощущения, чувства, эмоции, наш особый индивидуальный взгляд на мир и многое другое. Без всего этого сознание не есть сознание. Но объяснить его с использованием нейробиологических, компьютерных или квантовых подходов невозможно. Это и есть самая трудная проблема, которую мы пока не в состоянии решить. Поэтому оптимальным вариантом в философии сознания является «натуралистический дуализм», т. е. признание законного присутствия этого «добавочного ингредиента» во всех наших объяснениях.

Хотя в литературе идея комбинации квантовой механики с сознанием часто ассоциируется с именем Пенроуза, в этом русле работают и многие другие авторы, чьи взгляды сильно отличаются от его концепции. Альтернативное Пенроузу толкование квантового подхода к сознанию представил известный физик Генри Стэп. Он разделяет мнение Пенроуза, что в объяснении сознания приоритет должен быть отдан квантовой физике и что все остальные методологии – функционализм, компютационный, биологический и нейрофизиологический подходы должны быть отброшены. Однако в отличие от мониста Пенроуза Стэп – убежденный дуалист, или,

³⁰ Ibid.

как он себя называет, «интерактивный дуалист», и это обстоятельство определяет специфику его критики. Ошибку Пенроуза он видит в том, что тот покинул безопасную зону ортодоксальной квантовой теории, созданную Гейзенбергом, Бором, Вигнером, фон Нейманом, Шредингером и другими классиками, в которой центральное место отведено сознанию наблюдателя, и предложил противоречивую версию, построенную в основном на математике, которая заводит его в дебри платонизма³¹. До сих пор активно дискутируется «многомировая» интерпретация квантовой механики», данная Эвереттом, и у нее есть сторонники³². Согласно ей миры, которые открываются «наблюдателям», хотя и альтернативны, но в равной мере реальны, и индивидуальное сознание только случайно выбирает мир, в котором живет. Более *философские* работы в этой области представлены М. Локвудом, Д. Пейджем (который является физиком), Б. Лоуэром, К. Смитом (см. выше).

* * *

Критические комментарии по поводу концепции Пенроуза в целом ведут к выводу, что представленные им аргументы содержат множество научных и философских изъянов. Своей квантовой гипотезой он хочет одним ударом разрубить все тайны, которые окутывают и материю, и сознание – интеракцию сознания и материи, единство всех физических взаимодействий, иерархию динамики мозга, происхождение математической истины, природу искусственного интеллекта. Такая гипотеза не имеет и вряд ли может иметь эмпирические доказательства, поэтому ее следует воспринимать только как одну из возможных спекуляций.

Все представленные выше критические аргументы сформулированы авторами, имеющими собственный взгляд на сознание. Если же посмотреть на концепцию Пенроуза глазами историка философии, то можно увидеть и плюсы. Конечно, вряд ли можно игнорировать исходный посыл квантового подхода, состоящий в том, что поскольку в мозге, как и во всем материальном мире, происходят квантовые процессы, имеет смысл посмотреть, как они связаны с производством феномена сознания мозгом и как можно интерпретировать его таким образом, чтобы интегрировать в рисуемую

³¹ Stapp H. Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer. Berlin, 2007.

³² Менский М. Б. Квантовая механика, сознание и мост между двумя культурами // Вопросы философии. 2004. № 6.

физикой картину реальности. Несомненно и то, что гипотезы Пенроуза внесли новый фермент в дискуссии о сознании и активизировали их.

Квантовый подход заставил задуматься аналитиков-физикалистов, которые, занимаясь концептуальным анализом, обычно не вдавались в вопросы микрофизики. Нашлись философы, считающие непозволительным рассуждать о соотношении сознания и тела, относя микромир физики к некоей абстракции. Всякий, кто примеривает респектабельный лейбл «физикализм», должен внятно сказать, каким образом онтология таких макрообъектов, как сознательные акты и поведение человека, соотносится с онтологией микрофизики. Такой вопрос, например, задал Ф. Петит. Петит считает, что общие декларации о физикализме как антидуализме или о супервентности нефизического по отношению к физическому недостаточны. Подлинный физикалист должен быть последовательным и исходить из того, что все на свете *микроскопически* детерминировано, поскольку единственными базисными законами являются законы *микрофизики*. Без этой посылки физикализм – пустая доктрина.

Как мы уже сказали вначале, сторонники квантового подхода преследуют амбициозную идеологическую цель – доказать приоритетность подхода, опирающегося на «базовую науку» о мире, в сравнении не только с нейробиологическими, но и с философскими рефлексиями. Естественно, что амбициозность «квантового фигуранта», претендующего на главную роль в объяснении сознания, обострила и без того сложную ситуацию вокруг понимания этого феномена, а также вызвала ответную реакцию философов. Философы говорят, что в квантовых подходах одни и те же факты понимаются по-разному. Идет нескончаемая дискуссия о природе математики, о природе квантов. Чэлмерс в общем-то прав: невозможно все на свете объяснить научными фактами, и без наработанного в философии инструментария в объяснении сознания не обойтись.

Генри Стэп: **Квантовый интерактивный дуализм** **как альтернатива материализму***

Выше в очерке «Роджер Пенроуз: поиски локуса ментальности в квантовом микромире» мы рассмотрели основные положения квантового подхода к сознанию, предложенного Пенроузом и Хаммероффом. Альтернативную версию подобного подхода выдвинул Генри Стэп, профессиональный физик, сотрудник Национальной лаборатории им. Лоуренса в Беркли (Калифорнийский университет). Опираясь на физику, Стэп бросает открытый вызов материализму. Его позиция более философична, нежели у других приверженцев квантового подхода к сознанию. Обратившись к рефлексии о материи и сознании, Стэп вышел на поле философии, задействовал ее проблемы, использовал идеи Альфреда Уайтхеда и Уильяма Джемса. Все это делает его концепцию более открытой для философской критики. А критика не менее интересна с точки зрения понимания расклада сил в современных дискуссиях о сознании. Поэтому наш рассказ о концепции Стэпа сопровождается комментариями Макса Велманса, Барри Лоуэра и Дэвида Чэлмерса.

В многочисленных статьях, а развернуто в книгах «Сознание, материя и квантовая механика» (1993) и «Одушевленная Вселенная: квантовая механика и участвующий наблюдатель» (2007)¹ Стэп, опираясь на свою интерпретацию квантовой механики, стремится показать, что сознание, как и физические свойства мира, представляет собой фундаментальное свойство реальности. Человек – это не пассивное и отчужденное от Вселенной существо, а наблюдатель, участвующий в ее творении. Предложенный им «квантовый интерактивный дуализм», считает он, дает основу для объяснения этого сотворчества.

Истоки неудач философов в объяснении сознания, прежде всего философов-физикалистов, Стэп видит в том, что те пытаются объ-

* Впервые опубли.: Вопросы философии. 2013. № 6. С. 82–97.

¹ *Stapp H.* Mind, Matter, and Quantum Mechanics. Berlin, 1993; *Id.* Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer. Berlin, 2007.

яснить связку сознание/тело, руководствуясь принципами старой (ньютоновской) физики, представляющей Вселенную без деятельностного ментального фактора. В случае же принятия принципов квантовой механики имеется возможность по-новому взглянуть на эту связку и решить многие болевые вопросы, которые оказались не под силу физикалистам, функционалистам, эмерджентистам, а также тем, кто думает, что ключом к пониманию сознания является исследование нейрофизиологии мозга. Например, решить проблемы психофизической интеракции, интенциональности, ментальной каузации, свободы воли. А идея о творческом характере реальности позволяет ввести антропологический фактор в физическую Вселенную и связать свободу с детерминизмом, что не удастся философам.

Стэп считает, что предложенная Роджером Пенроузом и Стюартом Хамероффом (1996) квантовая концепция сознания основана на неверной стратегии². Она зиждется на трех ложных идеях. Первая связана с квантовой теорией гравитации, относительно которой много неясностей. Вторая включает знаменитую теорию Курта Гёделя о неполноте формальных систем, имеющую разные толкования. Третья апеллирует к сравнительно недавно открытой микротрубчатой структуре нейронов, исследование которой только начато. Все идеи построены на шатких основаниях. Не менее уязвима позиция Ф. Бека и Дж. Экклза, связывающая самосознание и свободу воли с квантовым индетерминизмом: в ней нарушается логическая когерентность всей квантовой схемы³. Более правильный путь избрал Дэвид Чэлмерс, защищающий дуализм свойств, однако ему недостает профессионального знания квантовой теории. Единственное прочное основание квантового подхода к сознанию Стэп видит в совокупности идей, которую представили пионеры новой физики – Нильс Бор (1885–1962) и Вернер Гейзенберг (1901–1976). В отличие от многих других ученых и философов, возлагающих надежды на будущую революцию в физике, которая, возможно, внесет ясность в понимание феномена сознания, Стэп считает, что ортодоксальные идеи этих классиков вкпе

² Стэп имеет в виду статью: *Hameroff S. R., Penrose R. Conscious Events as Orchestrated Spacetime Selections // Journal of Consciousness Studies. 1996. Vol. 3. № 1.*

³ Стэп ссылается на статью: *Beck F., Eccles J. Quantum Aspects of Brain Activity and the Role of Consciousness // Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA. 1992. Vol. 89.*

с нынешними ресурсами квантовой физики вполне достаточны и что требуется только уточнить понимание роли ментального фактора. И здесь подсказками могут служить идеи философов, например, Уайтхеда и Джемса.

«Каузально открытая» versus «каузально закрытая» Вселенная

Современная квантовая физика, как известно, имеет разные интерпретации. Чтобы представить стратегию Стэпа в обосновании онтологического статуса ментального, вкратце рассмотрим рисуемую им картину развития физики. Пионер интерактивного дуализма Декарт резко разделил *res cogitans* и *res extensa*. В XVII в. Ньютон сформулировал физическую теорию, основанную исключительно на материально-физической части онтологии Декарта. Ньютонская теория в идеале была нацелена на детерминистическое объяснение природы ее физическими свойствами и способствовала утверждению принципа *каузальной закрытости физического мира*. Вся последующая физика усиливала его. При всей эвристичности в развитии науки, полагает Стэп, классическая механика формировалась с глубинным изъяном, поскольку игнорировался феномен сознания.

Представление о мире коренным образом изменилось в 1920-е гг. с появлением совершенно иной теории физического мира. В. Гейзенберг вместе с М. Борном и П. Иорданом предложили вариант квантовой механики, в которую был введен *принцип неопределенности*. Согласно ему чем больше мы узнаем о позиции микрообъекта (электрона), тем меньше знаем о количестве его движения (momentum). Ревизия классической физики с применением принципа неопределенности была подытожена знаменитыми словами Гейзенберга: «В результате представление об объективной реальности элементарных частиц странным образом исчезает, но исчезает оно не в тумане какого-то нового понимания реальности или еще не понятого представления о ней, а в прозрачной ясности математики, описывающей не поведение элементарных частиц, а наше знание об этом поведении»⁴. Кроме того, в его онтологической картине мира акцент был сдвинут с физических элементов на

⁴ Гейзенберг В. Картина природы в современной физике [1953] // *Его же. Шаги за горизонт*. М., 1987. С. 295.

действия, а также на процессы и тенденции, ждущие актуализации своей потенциальности.

Важный шаг был сделан учителем Гейзенберга Нильсом Бором, который ввел в квантовую физику принцип *дополнительности*. При исследовании микрообъекта точные данные могут быть получены либо о его энергии и импульсах, либо о пространственно-временном поведении. Согласно Бору, эти два типа данных не исключают, а «дополняют» друг друга. Поэтому описание опыта должно охватывать и инструменты и – в дополнение – свойства опыта исследователя. Бор пришел к выводу, что «в нашем описании природы целью является не раскрытие реальной сущности феноменов, а только прослеживание как можно глубже отношений между многообразными аспектами нашего собственного опыта»⁵. При описании исследовательской работы Бор не отбросил язык классической физики и повседневный язык. В любом объяснении физического опыта и экспериментальные условия, и наблюдения следует описывать теми же средствами коммуникации, которые используются в классической физике, а не с помощью языка и правил квантовой теории. Иначе говоря, в описании опыта востребованы два языка – «микро» и «макро». Они не исключают, а *дополняют* друг друга. Примечательно, что Бор предполагал, что законы квантовой теории с учетом таких факторов, как «наблюдатель» и «дополнительность», вполне применимы к живым организмам, причем при их объяснении приемлемы такие понятия, как «телеология» и «воление». Однако с легализацией двух языков у принципа дополнительности возникала эпистемологическая проблема их соединения. «Копенгагенское решение», пишет Стэп, разделило природу на две части. Одна часть природы – это наблюдаемая система, включающая тела, мозги и сознание человеческих существ, она описывается на «макро» языке психологии и классической физики. Другая часть природы описывается на символическом языке квантовой механики. Принципиальное различие между двумя описаниями было помехой в ревизии классики.

За устранение этой помехи взялся Джон фон Нейман в книге «Математические основания квантовой механики» (1955). Заслугу Неймана в развитии физики Стэп видит в выдвижении глобальной идеи, что все на свете в физическом мире, «включая тела и мозги агентов», в принципе может быть описано на математическом языке

⁵ Цит. по: Stapp H. Quantum Mechanical Theories of Consciousness // The Blackwell Companion to Consciousness. Malden, MA, 2007. P. 302.

ке квантовой механики. Соответственно знание и операции наблюдателя могут быть инкорпорированы в математику квантовой механики. Он не просто ввел в картину реальности сознательные операции агента, а придал им статус *онтологического деятельностного* фактора физического мира. В его формулировке *зондирующий акт* (probing action) или интервенция-наблюдение агента сопряжен с воздействием на его состояние мозга, т. е. на материальное тело, и поэтому должен иметь математически выраженную форму.

Как это происходит? Когда агент задает зондирующие вопросы («как?» «почему?», «каким образом?»), они являются психологическими событиями его сознания. Нейман назвал акт вопрошания «абстрактным эго». Психологический акт выбора функционально реализован в мозге действием процесса 1 – психофизической основой зондирующего вопроса. Придав физическому компоненту психофизического зондирующего вопроса общую математическую форму, он отделил его от совершенно иного процесса, процесса 2, который является математически выраженной эволюцией квантового состояния. Вторая важная идея Неймана состояла в том, что процесс 1 вторгается в упорядоченную эволюцию процесса 2 редко и время от времени. Мозги экспериментаторов *свободны* в выборе объектов и математических операций. Их свобода не детерминирована какими-либо законами, на практике человек делает тот или иной выбор в зависимости от его склонностей, чувств и потребностей. Иначе говоря, процессы функционирования системы сознание/мозг не детерминированы процессами квантовой физики; динамика системы требует действия процесса 1.

Введение свободного выбора и знания наблюдателя в квантовую механику Стép оценивает как самый большой шаг в отказе от картины физического мира, доминировавшей в науке со времен Ньютона, Галилея и Декарта. Стандартный блок науки был сдвинут от описания поведения крошечных кусочков бессознательной материи к объяснению *действий, предпринимаемых для достижения знания, и знания*, которое таким образом *приобретается*. Роль классической механики не отвергается, и она в виде составной части входит в квантовую механику, но в статусе не универсальной, а только «приблизительной» теории. Кроме того, сохраняется главный признак классической физики, а именно применение математических величин к пространственно-временным точкам. Однако сегодня принято считать, говорит Стép, что математическая структура уже не отражает классически понимаемую матери-

альную Вселенную. Скорее всего, она репрезентирует *информационную структуру*. Последняя представляет собой *знание*, ассоциированное с *психофизическими событиями*, которые уже произошли, а также объективные диспозиции (*propensities*) для реализации будущих психофизических событий.

Все эти этапы в развитии квантовой механики, говорит Стэп, имели непосредственное отношение к возникновению нового взгляда на статус сознания в физическом мире. Если исходить из посылки, что любые шаги в познании природы всегда включают активную роль опыта экспериментатора и инструменты его исследования, тогда представление о реальности как «физически закрытой каузальной системе» с ее эпистемологическим императивом – познавать природу «объективно», не прибегая к ментальному фактору, реализовать невозможно. Отсюда его вердикт: «Согласно современной ортодоксальной базисной физической теории, но в противоположность многим утверждениям философии сознания, *физическая сфера не является каузально закрытой*»⁶.

Каузальное воздействие сознания на физические процессы

В очерке «Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания», вошедшем в эту книгу, мы писали, что одной из самых трудных проблем этого философского течения является проблема каузальности вообще и ментальной каузации в особенности. Согласно его сторонникам (Джегвону Киму, например) ментальную каузацию нельзя выводить за пределы каузально закрытой Вселенной. Если бы наряду с обычной каузацией «снизу вверх» (*upward causation*) действовала еще и ментальная каузация «сверху вниз» (*downward causation*), это привело бы к их столкновению и взаимной аннигиляции. Стэп не согласен с таким утверждением. Почему сознание вообще существует и почему мы верим, что оно действительно, если полагать, что у него нет каузальной силы? Чем вызван такой большой обман? «Квантовая теория отвечает: нет никакого обмана! Это только результат неразумного принятия фундаментально ложной физической теории, совершенно неприменимой к мозгу»⁷. Только придание ментальному аспекту реальности (сво-

⁶ Stapp H. Clarifications and Specifications: In Conversation with Harald Atmanspacher // *Journal of Consciousness Studies*. 2006. Vol. 13. № 9. P. 2.

⁷ Stapp H. *Quantum Mechanical Theories of Consciousness*. P. 309.

бодному вопрошанию) онтологически активного характера может объяснить влияние сознания и на мозг, и на все наше поведение. Соответственно характерная для старой физики каузальность «снизу вверх» должна быть *дополнена каузацией «сверху вниз»*.

В философии физики, как мы знаем, проблема каузальной роли «наблюдателя» вызвала много споров. Посмотрим, как решает эту проблему Стép. У Неймана «наблюдатель» или «абстрактное эго» выглядел достаточно туманно, к тому же он избегал слишком вдаваться в философские вопросы. Стép попытался конкретизировать каузальный механизм. Наблюдатель – это *поток сознания* человеческой личности, включающий мозг и тело, а также измерительные инструменты, применяемые при зондировании наблюдаемой системы. Интервенция процесса 1 приводит к декомпозиции состояний зондируемой системы в набор дискретных компонентов, а природа выбирает один из возможных результатов этой зондирующей акции. Выбор результата «со стороны природы» аннулирует из исходной возможности все компоненты, кроме одного, который сам является новым расплывчатым облаком возможностей или потенциальностей. (Иначе говоря, актуализируя потенции, наблюдатель превращает возможности в действительность.) В случае вторжения-зондирования наблюдателя, пишет Стép, его «психологически и физически описанные акты представляют собой два аспекта единого психофизического события, чей физически описываемый аспект вторгается в упорядоченную эволюцию процесса 2, который хорошо определяется математическими средствами»⁸. Квантовая теория в действительности строится на идее о воздействии психологически описываемых интенциональных акций личности на физически описываемые свойства мозга. Может показаться, что такая картина аналогична картезианскому интерактивному дуализму, однако она отличается от него тем, что в этом случае каузальные связи между двумя сферами частично специфицированы базисными законами физики.

Ментальность, интенциональность, свобода воли

Предложенная Стéпом концепция позволяет решать проблемы, по которым нет согласия у философов, например, проблемы интенциональности, свободы воли, психофизической интеракции. Интервенция (свободный выбор процесса 1) может быть представ-

⁸ Ibid. P. 305.

лена в потоке сознания агента в виде *интенционального выбора в пользу* действия, дающего или не дающего обратную связь. Многочисленные относящиеся к выбору вопросы могут быть сведены к «да-или-нет» вопросам. В игре вопросов-ответов субъект свободен выбирать те, которые соответствуют его резонам или чувствам по законам, которые он не знает, а природа возвращает ему ответы. «В рамках современной физики селекция зондирующих событий процесса 1 детерминирована не известными математическими или физическими законами, а скорее свободными выборами, которые делаются сознательными агентами»⁹. В потоке сознания агента «редукция волнового пакета» (или «коллапс волновой функции») должна сопровождаться состоянием опыта, который ассоциируется с выбранным компонентом. Из его зондирующего действия и отклика на него со стороны природы агент приобретает знание. Поскольку квантово-механические эффекты в любом случае вероятностны, это обстоятельство дает основание для *объяснения волевой деятельности человека*. Согласно Стэпу, каждый опыт сознания имеет в виде своего физического двойника редукцию квантового состояния, приводящего в действие «паттерн активности», который можно назвать «нейронным коррелятом сознательного опыта». Паттерн активности кодифицирует интенцию и представляет «образец для действия». Интенциональное решение относительно действия, предшествующее самому действию, является ключом к пониманию *свободы воли*. А последняя невозможна без *элемента случайности*. Однажды выбранная, сознательная интенция имеет физические последствия, которые фиксируются известными квантовыми законами. Но то, какая из набора физически возможных интенций будет выбрана и когда она будет воплощена, не детерминировано известными на сегодня законами квантовой механики.

Стép усиливает роль процесса 1, приписывая сознанию *контролирующую функцию*. «Сознательные выборы контролируют временные параметры событий физического процесса 1, и эта связь включает, в принципе, способность этих психологически описываемых аспектов потока сознания агентов контролировать определенные физически описываемые черты мира»¹⁰. Если же придерживаться подхода, типичного для современных философов-физикалистов, психологический аспект всегда будет выглядеть

⁹ Ibid. P. 304.

¹⁰ Ibid. P. 306.

эпифеноменальным, побочным продуктом деятельности мозга. Еще один важный аспект, по Стэпу, состоит в том, что скорость потока сознания или последовательность действий процесса 1 может быть *усилена ментальным напряжением*.

В отличие от многих других сторонников квантового подхода к сознанию Стэп ссылается на предшественников в истории философии. Он считает, что его идея о ментальном напряжении в чем-то перекликается с представлениями Уильяма Джемса о «потоке сознания». Еще во времена доминирования классической физики Джемс в своей «Психологии» (1882) высказал революционные идеи о каузальной эффективности сознания по отношению к «эволюционной истории тела», проявляющейся в определяющей роли воления, внимания и ментальном напряжении. «Описанные Джемсом связи объясняются на основе тех же самых динамических принципов, которые были введены физиками для объяснения атомных явлений»¹¹. Со времен Джемса многое изменилось, однако новейшие достижения в психологии не опровергают, а подтверждают его гипотезы.

Интеракция физического и психического: квантовый подход и нейронауки

После краткого обзора философских выводов, которые, согласно Стэпу, вытекают из квантовой интерпретации активности ментальных акций наблюдателя, проявляющихся в интенциональности, свободе воли, ментальной каузации, контроле и напряженности, обратимся к самой претенциозной его заявке – к объяснению феномена взаимодействия сознания и тела.

Напомним, что Декарт высказал предположение, что интеракция *res cogitans* и *res extensa* происходит где-то в мозге, возможно, в «шишковидной железе» мозга. В его время знание о мозге было в зачаточном состоянии. Современное знание о биологии мозга достигло высокого уровня. Физики или философы, выходящие на проблему взаимодействия сознания и тела, уже не могут не обращаться к этому знанию. Философ Поппер для обсуждения интеракции сознания и тела написал книгу «Самость и ее мозг»

¹¹ Stapp H. Quantum Interactive Dualism: An Alternative to Materialism // Journal of Consciousness Studies. 2005. Vol. 12. № 11. (Цит. по: www.escholarship.org/uc/item/52c7q39m).

в тандеме с нейробиологом Экклзом, физику Пенроузу для объяснения связи между физическим и биологическим понадобились знания анестезиолога и нейробиолога Стюарта Хамероффа. У Стэпа нет такого тесного содружества. Однако он вынужден как-то апеллировать к эмпирическим исследованиям нейрофизиологов и психологов, правда, с существенной оговоркой, что нейрофизиологические, психологические, эволюционно-эмерджентистские объяснения не дают нам реальной картины сознания, если обходятся без посылки о базовом характере квантовых процессов.

Самый существенный вопрос касается того, где и как осуществляется взаимодействие сознания и тела. Пенроуз и Хамерофф предположили, что оно происходит в микротрубках цитоскелета клеток мозга в результате квантово-волновых коллапсов. Физик Бек и нейробиолог Экклз полагают, что это взаимодействие имеет место при прямом воздействии некоей особой «ментальной силы» на синаптический материальный передаточный процесс. У Стэпа складывается более сложная картина механизма интеракции. Он утверждает, что квантовая механика имеет дело с наблюдением поведения макроскопической системы мозга всякий раз, когда это поведение зависит от активизации сущностей атомного уровня. Более конкретно поведение мозга зависит от воздействий, например, ионов, когда они вторгаются в терминалы нервной системы и возбуждают атомы и молекулы нервных связей мозга в его «синаптических щелях». Каналы, через которые ионы входят в терминалы нервов, Стэп называет «ионными терминалами». Они чрезвычайно малы, имеют нанометрические размеры. Расчеты показывают, говорит он, что квантовые неопределенности при ионно-индуцированной разрядке нейропередаточных молекул распространяются на макроскопический уровень мозга. «Таким образом, квантовая теория, в принципе, должна использоваться в оценке физического поведения мозга, несмотря на его размеры»¹².

В резюме содержания одной из статей Стэпа, написанной им совместно с Дж. Шварц и М. Берегард и опубликованной в 2005 г., говорится, что «детальное исследование, основанное на анализе определяющих процессов мозга, имеющих место при экзоцитозе (exocytosis), т. е. переброске (сваливании) нейропередаточных молекул в синаптическую щель, разделяющую взаимодействующие нейроны, показывает, что на уровне базисных принципов квантовая механика может быть использована в рассмотрении динамиче-

¹² Stapp H. Quantum Mechanical Theories of Consciousness. P. 300.

ских процессов, происходящих в человеческом мозге»¹³. Если же к этим процессам применять принципы классической механики, сознание человека всегда будет выглядеть каузально инертным наблюдателем бессознательного танца атомов.

Рисуемая Стэпом картина взаимодействия сознания и тела вызвала у критиков вопрос о ее эмпирическом подтверждении. В пользу этой картины, говорит Стэп, свидетельствует значительное число эмпирических данных в областях нейрофизиологии и психологии внимания. Примечателен, однако, его главный аргумент, согласно которому она соответствует обычному представлению человека о самом себе. Иначе говоря, когда речь заходит о критериях подтверждения концепции, Стэп (как и философы, защищающие взгляд «от первого лица») ссылается на интуицию человека о своем сознательном опыте. «Моя позиция состоит в том, что наша самая глубокая и сильная интуиция относится не к природе внешнего физического мира, а скорее к тому, что наши человеческие мысли и стремления могут вносить различие в поведение наших тел. Вся наша жизнь основана на этой постоянно переоцениваемой интуиции в противоположность прокламациям некоторых философов, будто наше прямое осознание физической эффективности наших мыслей иллюзорно»¹⁴.

Синтез квантовой онтологии Гейзенберга с онтологией «актуальных событий» Уайтхеда

С первых до последних работ Стэп доказывал правоту онтологического принципа о действенности ментального фактора, однако акценты в его аргументах смещались. Сначала он опирался в основном на идею копенгагенского «наблюдателя» вкупе с математическими схемами Неймана. Однако тенденция к математическому монизму, помимо платонизма, таит в себе другую опасность; по идее математический язык представляет информационные структуры, и не совсем ясно, откуда в акте зондирования наблюдатель черпает силы для воздействия на физические структуры.

¹³ Цит. по: *Stapp H. Quantum Interactive Dualism: An Alternative to Materialism.* (Цит. по: www.escholarship.org/uc/item/52c7q39m).

¹⁴ *Stapp H. Clarifications and Specifications: In Conversation with Harald Atmanspacher.* P. 72–73.

Чтобы теснее связать процесс 1 с процессом 2 и объяснить интеракцию, Стэп обратился за помощью к метафизике Альфреда Уайтхеда. Наиболее ценными он находит две его идеи: идею «актуальных событий» и идею процессуальности. Напомним, что Уайтхед тоже был озабочен созданием онтологии, альтернативной механистическому мировоззрению. Центральное ее понятие «актуальные события» рассматривалось им как психофизические взаимодействующие аспекты реальности, по своему статусу являющиеся фундаментальным способом существования Вселенной. Онтология «актуальных событий» Уайтхеда, полагает Стэп, дает ключ к пониманию активной роли ментального аспекта психофизических событий.

Не менее работоспособной он нашел идею процессуальности Уайтхеда. (Свою версию квантового подхода к сознанию Стэп помещает в рамки философии процесса, являющейся давней традицией англо-американской мысли.) «Актуальные события» мыслились Уайтхедом как «становления» или «процессы», а не как «субстанции» или «бытие». Сам он считал, что в пользу «гибридной процессуальной онтологии» свидетельствует, прежде всего, биологическая эволюция. Согласно Стэпу, идея процессуальности имеет прямое отношение к физике. «Естественная *онтология* квантовой теории и в особенности релятивистской теории поля имеет близкое сходство с ключевыми аспектами *онтологии процесса* Уайтхеда. Чтобы сделать возможными события, обе онтологии строятся на психофизических событиях и объективных тенденциях (аристотелевской “*potentia*”, согласно Гейзенбергу) ... Актуальные события актуализируют то, что до этого было просто потенциальным, но в онтологическом смысле и потенциальное, и актуальное является реальным»¹⁵.

В свое время Гейзенберг задал вопрос: «Что “реально” происходит в атомном событии?». И ответил – «что-то случающееся» (happenings). Из всех возможных потенциальных событий наблюдение выбирает одно, которое реально случилось. А переход от «возможного» к «актуальному» происходит в акте наблюдения. Естественный онтологический характер физического аспекта квантовой теории, а именно части, описываемой в терминах волновой функции или квантового состояния, есть та самая «потенция» или «тенденция» для свершения события. Все же онтология Гейзенберга, считает Стэп, была ограниченной и не отвечала на вопрос, ка-

¹⁵ Ibid. P. 71.

ким образом оказывается, что событие выбрано наблюдателем. Подсказку можно найти у Уайтхеда. Согласно ему, имеет место процесс воссоединения до-существующего психофизического аспекта реальности с диспозицией к формированию новой психофизической сущности или актуального события. «Я просто предлагаю добавить к неполной онтологии Гейзенберга то, – пишет Стэп, – что считаю главным в идеях Уайтхеда. Цель этого подхода состоит в понимании того, как физические и психологические аспекты реальности соединяются в выборе реально происходящих событий»¹⁶. Конечно, оговаривает он, эмпирически подтвердить эту синтетическую онтологию сложно. «В настоящее время у нас нет эмпирической очевидности, необходимой для спецификации объективными научными основаниями деталей для введения не антропоцентристской онтологии, которой требуют идеи Уайтхеда. Но мы, конечно, находимся не в конце движения науки»¹⁷. Но в любом случае следует прислушаться к Уайтхеду, который говорил, что взаимодействие сознания и материи должно пониматься онтологически, рационально и оптимистически.

Возникает общий оценочный вопрос: не противоречит ли попытка синтезировать онтологию квантовой механики (Гейзенберга и Бора) с философской онтологией Уайтхеда дуализму, приверженцем которого провозгласил себя Стэп? Приняв на вооружение идею «актуальных событий», он, как и Уайтхед, от дуализма объективно двигался к панпсихизму. Это вполне естественное движение, если исходить из изначальной установки об онтологическом характере ментального и его каузальном воздействии на физическое. Кстати, не случайно к концепции Стэпа благосклонно отнеслись процесс-теологи. В 1977 г. ее позитивно оценил теолог Чарльз Хартсхорн, последователь Уайтхеда, защищающий идею о сотворчестве Бога, Вселенной и человека. А аргументы в пользу нового понимания бытия человека, которое не противоречит ни науке, ни религии, многие находят убедительными¹⁸.

Стэпа часто упрекают за умозрительность его конструкции, которую трудно связать с практикой. Он считает, что это не так. Физикам он помогает прояснять параметры опытов измерения и

¹⁶ Ibid. P. 72.

¹⁷ Ibid. P. 74.

¹⁸ Эти темы он развивает в статье: *Stapp H. Harnessing Science and Religion: Implications of the New Scientific Conception of Human Beings // Research News and Opportunities in Science and Religion. 2001. Vol. 1. № 6. P. 8.*

наблюдения, психологам и нейрофизиологам дает ориентиры в понимании волевых действий человека. Небесполезна она и для научно ориентированной рациональной этики. В свете старой классической физики самость выглядела «мелкой сошкой» в механическом мире, при квантовом подходе она приобретает статус «квантового игрока» (quantum player), чьи суждения и действия каузально эффективны и вносят вклад в кооперативную деятельность Вселенной. «Базирование этики на науке, учитывая ее универсальный характер и ориентацию, сдвинет ценностную сферу в сторону экуменического мировоззрения и уведет ее от враждебных аспектов религий, проповедующих нетерпимость к последователям других религий. Сегодня такой сдвиг крайне необходим»¹⁹.

Генри Стэп и его критики

Из представленных выше рефлексий Стэпа видно, что он замахнулся на решение очень трудных вопросов, согласия по которым нет ни у философов, ни у физиков. Естественно, что его заявки вызвали множество критических комментариев. Мы оставим в стороне технические аргументы профессиональных физиков и ограничимся воспроизведением критических доводов осведомленных в физике философов и психологов. Для экспликации полемики мы сочли показательными суждения Макса Велманса, Барри Лоуэра и Дэвида Чэлмерса.

Макс Велманс: рефлексивный монизм против дуализма

Начнем с критических суждений профессора психологии Лондонского университета Макса Велманса. Сам он является сторонником «рефлексивного монизма» вкупе с «эпистемологическим дуализмом» и одним из энтузиастов междисциплинарного подхода к сознанию. В получившей широкий резонанс книге «Понимание сознания»²⁰ он последовательно развивает тезис о ложности всех версий онтологического дуализма вообще и версии Стэпа в частности.

Несмотря на апелляцию к Джемсу и Уайтхеду, говорит Велманс, центральное место у Стэпа занимает проблема «наблюдателя». Из копенгагенской установки он сделал два принципиальных

¹⁹ Stapp H. Clarifications and Specifications: In Conversation with Harald Atmanspacher. P. 81.

²⁰ Velmans M. Understanding Consciousness. 2nd ed. L., 2009.

вывода: во-первых, что квантовая механика описывает не объективно существующий внешний мир, а наблюдения сознательных агентов; во-вторых, что реальность является дуальной или психофизической. Оба вывода построены на философски некорректных посылах. В классической физике зависимость от наблюдателя понимается скорее *эпистемически*, т. е. как свидетельство ограниченности средств познания мира, нежели *онтологически*, т. е. как факт, относящийся к реальности самого физического мира. Однако сегодня, замечает он, «в разных интерпретациях квантовой механики отличие эпистемического от онтологического приобрело туманные очертания»²¹. Именно этой туманностью воспользовался Стép. Он утверждает, что сознание выполняет реальную каузальную роль в механической работе Природы, и это утверждение является *онтологическим*. А затем поясняет, что наши выборы в квантовой механике входят в то, что мы можем *узнать* о Природе, что фактически является *эпистемической* заявкой.

Смысловая неточность допускается и в критике понятия «каузальная закрытость Вселенной». Классическая физика, действительно, не обнаружила в мире онтологической лакуны для сознания, поэтому считается, что физический мир «каузально закрыт». Стép же утверждает, что, если исходить из квантовой механики, такая лакуна есть; о ней свидетельствует *свобода* выбора экспериментатора, формирующая объект наблюдения. Он свободен в постановке зондирующих вопросов, которые не детерминированы известными физическими законами, но в то же время оказывают *реальное каузальное воздействие* на физическое. А коли это так, то принцип «каузальной закрытости» в квантовой механике не работает и физический мир следует считать *открытым к ментальному*. Отсюда его предположение, что в нейронных каузальных цепях мозга существует некий «разрыв», или лакуна, для ментального.

Никто не спорит, говорит Велманс, что физика является «открытой» и в смысле будущих открытий, и в смысле свободы ученых выбирать способы измерения объектов. Однако трудно признать, что в нейробиологических процессах мозга имеется некий «разрыв» для каузальной интервенции нематериальных причин — сознательных выборов. С точки зрения классической физики и современных данных нейрофизиологии деятельность мозга происходит только на основе физических процессов. Иначе говоря, физический мир «каузально закрыт».

²¹ Ibid. P.18.

Одно из самых серьезных возражений Велманса против тезиса Стэпа о существовании нематериальной каузации состоит в том, что этот тезис противоречит *первому принципу термодинамики – принципу сохранения энергии*. Принцип гласит, что в замкнутой физической системе энергия ниоткуда не поступает и никуда не исчезает, ее количество остается постоянным. Чтобы физические события обладали способностью влиять на ментальные события, они должны затрачивать энергию, а энергия должна черпаться из физической Вселенной. Если же принять посылку о способности ментальных событий влиять на физические события, их энергия должна подпитываться каким-то нефизическим источником, в результате чего тотальная физическая энергия Вселенной должна возрастать. Такая посылка подрывает принцип сохранения энергии, согласно которому энергия не может быть ни создана, ни разрушена.

Попытки обойти этот закон или по-своему истолковать его обусловили противоречия в толковании «наблюдателя». Например, переход от возможных состояний к актуальным состояниям наблюдения оставляет без ответа следующий вопрос: если «наблюдатель» включает измерительный инструмент, например, счетчик Гейгера и одновременно с ним мозг, тело и сознательный опыт, какой именно аспект измерительного процесса кауально вызывает коллапс? Ведь может быть и так, что квантовые события актуализируются тогда, когда их фиксирует счетчик Гейгера, а не тогда, когда их включает сознание наблюдателя. Не все так просто с языком наблюдения. Процесс 1, относящийся к наблюдению, с необходимостью описывается на обычном языке и языке классической физики. А процесс 2 зондированной системы описывается на символическом языке квантовой механики. Остается непонятным, каким образом стыкуются два языка – язык макроописания и язык микроописания. А это давний эпистемологический вопрос, ответить на который совсем не просто.

Эти противоречия сказались на толковании интеракции сознания и тела. Хотя Стép и называет себя «интерактивным дуалистом», замечает Велманс, процесс интеракции выглядит у него туманно. Конкретно не показано, *каким образом* под воздействием выборов наблюдателей в мозгу появляется осознанность. Говорится только о «разрывах» и «пропастях» в «синаптических щелях», куда каким-то образом вторгается сознание и получает сведения о физическом мире. Одним словом, квантовая механика здесь не подсказчик.

Изъяны предложенного Стэпом подхода, по мнению Велманса, во многом определены тем, что, сконцентрировав внимание на роли наблюдателя в инициации интеракции, он оставил в тени другие важные аспекты сознательного опыта. Например, сегодня много спорят о роли бессознательного в процессе производства сознания. Споры во многом стимулированы экспериментами Бенджамина Либета (1996). Исследуя системы чувственного опыта, он пришел к выводу, что сознательный опыт в коре головного мозга возникает не мгновенно с получением стимулов, а спустя какое-то время, когда уже произошли досознательные процессы – нейронная активация, анализ, синтез и т. д. Нейронным состояниям требуется, по меньшей мере, 200 миллисекунд для производства сознательного опыта. (У экспериментаторов, повторявших его опыт, получались несколько другие цифры, но это не столь важно. – Н. Ю.) Иначе говоря, осознание внешних событий по времени происходит позднее, чем факт самих событий. Согласно же интерпретации Стэпа и Неймана фотон актуализируется сразу, как только он появляется в визуальном опыте. В связи с этим возникает вопрос, как может *результатирующий* сознательный опыт актуализировать его *собственную первичную причину*?

Другой важный вопрос, который Стэп обошел, но вокруг которого идут жаркие споры в литературе о сознании, – это природа качественных, или феноменальных, характеристик опыта. Концепция Стэпа никак не объясняет эти характеристики; совершенно непонятно, каким образом феноменальное может влиять на мозг тогда, когда в нем еще не был задействован его нейронный коррелят. «У Неймана и Стэпа получается, что сами сознательные опыты становятся выбирающими агентами, а квантовые потенциалы, которые они зондируют, напрямую находятся в их собственных мозгах!»²² Интенсивные исследования последних десятилетий показали, что проблема квалиа оказалась сложнее, чем это представлялось раньше. Сознательный опыт, обычно выраженный фонетически или в виде внутренней речи, еще *не весь* опыт: у него еще есть качественные субъективные аспекты, или «квалиа». Свойства вербальных мыслей отличаются от свойств тактильных ощущений или визуального опыта, поэтому объяснение сознания невозможно без понимания того, каким образом квалиа соотносятся с процессами мозга и внешним миром. Дэвид Чэлмерс и многие другие философы правы, полагая, что сознание без феноменальных качеств вообще не является сознанием.

²² Ibid. P. 21.

Квантово-механические объяснения интеракции сознания и мозга, замечает Велманс, сталкиваются со столь же болезненными проблемами, как и объяснения на макроскопическом уровне. Никто не спорит, что квантово-механические эффекты происходят на микроуровне мозга, точно так же как они происходят в остальном материальном мире. Однако остается неясным, каким образом коллизии и коллапсы на микроуровне транслируются в психологически релевантные и качественно окрашенные макрозффекты. Утверждать, что они оказывают измеримые макровоздействия на мозг, еще рано. Такие человеческие свойства, как решение проблем, использование языка и коммуникационных систем, – в высшей степени сложные формы информационных процессов, предполагающие манипуляцию значениями и символами, а манипуляция связана с нашим глобальным знанием мира, а не просто с локальным актом зондирования. Помимо специализированных навыков у человека, по-видимому, есть еще некое обобщающее свойство адекватно реагировать на все обстоятельства. «И все же нет оснований сомневаться, – утверждает Велманс, – что такое свойство обобщения, однажды воплощенное в мозге, следует физическим принципам»²³.

Нужно отметить, что, высказав много жестких критических аргументов по поводу нестыковки концепции Стэпа с законами термодинамики, Велманс не столь категоричен в отношении принципов физики будущего. Учитывая неполноту нашего знания о сознании и физической материи, он не советует вовсе отбрасывать квантовые гипотезы. Возможно, например, что в акте интеракции сознания и тела энергия «черпается из» физической Вселенной и «возвращается ей обратно» (*borrowed from and paid back*), не нарушая ее баланс. Он ссылается на У. Харта, который предлагает помыслить сознание в виде неизвестной физике формы энергии; в этом случае закон сохранения энергии мог бы включить в себя энергию сознания и мог бы быть найден механизм перехода от физической энергии к энергии сознания²⁴.

Если же исходить из нашего нынешнего знания, говорит Велманс, дуализм – интеракционизм Стэпа не выглядит серьезной альтернативой философским физикалистским или функционалист-

²³ Ibid. P. 28.

²⁴ См.: Hart W. D. *Dualism // A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford, 1994. P. 265–269. Напомним, что Карл Поппер приписывал самости свойство «самоактивности», а на возражение, что это противоречит законам термодинамики, отвечал: «Тем хуже для физики».

ским объяснениям. Вот уже более полувека в когнитивной психологии интенсивно исследуются процессы, происходящие при чтении, избирательном внимании, избирательной реакции на информацию и интеграции ее в целостную картину. Ученые склонны считать, что для их исследования требуются комплексный подход и методологические средства разных дисциплин. Если же сознание нематериально и его структура неясна, то непонятен и способ его исследования. «Нет необходимости говорить, что попытка раскрыть тайну путем апелляции к еще более глубокой тайне мало кем поддерживается в современной научной мысли»²⁵. Учитывая успехи науки в объяснении загадок, которые когда-то считались запредельными для человеческого ума, многие ученые и философы сегодня верят в перспективность объяснения сознания путем кооперации усилий ученых, а не в результате создания какой-либо одной гениальной теории. Поэтому пока не будет доказано, что мозг является чем-то вроде «квантового компьютера», «интервенции на квантово-механическом уровне, по-видимому, останутся на ложном уровне понимания»²⁶.

*Барри Лоуэр: странное сожительство квантовой теории
и сознания*

Если Велманс в объяснении сознания возлагает надежды на междисциплинарный подход и когнитивные науки, профессор философии в Университете штата Нью-Джерси Барри Лоуэр полагается на философские концептуальные средства. Будучи аналитиком и физикалистом, он считает, что возникающие на материальной основе ментальные состояния супервентны по отношению к микрособытиям мозга и не сводятся к физическим и нейрофизиологическим событиям. Конечно, замечает он, если квантовая механика является фундаментальной физической теорией и если сознание представляет собой физический феномен, он должен быть квантово-механическим, таким же как дыхание или пищеварение. Можно предположить, что для полного описания нейрохимии мозга потребуются квантовая теория. И все же «я крайне скептически отношусь к таким заявкам. Ничего подобного никогда не предлагалось для других биологических феноменов, хотя в них тоже происходят квантово-механические процессы»²⁷.

²⁵ *Velmans M.* Understanding Consciousness. P. 22.

²⁶ *Ibid.* P. 26.

²⁷ *Loewer B.* Consciousness and Quantum Theory: Strange Bedfellows // *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford, 2003. P. 522.

Лоуэр не исключает, что квантово-механические процессы сказываются в сознании каким-то необычным образом. Однако даже если это так, квантовая физика не помощник в решении проблем, над которыми бьются философы. Например, в решении «трудной проблемы сознания» – природы феноменального опыта. Или в объяснении того, каким образом «what is like» аспект сознания, т. е. что такое быть кем-то (человеком, летучей мышью), возникает на базе физического (нейрофизиологического) мозга. Не помогает она и в решении давнего вопроса о свободе воли и личной ответственности, где ключевым является понятие «самотождественного Я». В картине классической механики личностное «Я» действительно оказалось вне каузальной цепи физических событий, однако в квантовой картине «Я» растворилось в потоке сознания и потеряло свою специфику. На самом деле, говорит Лоуэр, вопрос о том, совместима или несовместима свобода воли с находящимися вне контроля агента детерминистическими или индетерминистскими законами, это дискуссионный вопрос. Во всяком случае, вряд ли стоит надеяться, что он когда-либо будет снят с помощью квантовой теории.

Сказанное относится и к проблеме единства сознания. У Стэпа единство как-то связано с феноменом квантовой когерентности. Состояние когерентно, если оно является относительно стабильным состоянием изолированной системы, состоящей из множества позиций частиц. Смысл идеи состоит в том, что сложные и запутанные (entangled) позиции частиц создают оркестровку или единство их эволюции. Тем не менее, говорит Лоуэр, мне «трудно понять, какое отношение все это имеет к единству сознания. Единство ментальной жизни человека обеспечивают множество факторов – способность интегрировать разнообразную информацию, использование памяти, интенциональность, рассмотрение себя как актора действия и т. д. Надеяться, что вся эта сложная система факторов может быть объяснена квантовой когерентностью, значит, обманывать себя». Лоуэр констатирует: «Хотя вопросы о природе сознания и его отношении к нейрофизиологическим и другим физическим феноменам, действительно, относятся к трудным проблемам, в настоящее время очень мало оснований полагать, что квантовая механика сможет сказать о них что-то существенное». Несмотря на нынешнюю моду сопрягать сознание с квантовой механикой, «известие об их грядущем сожительстве сильно преувеличено»²⁸.

²⁸ Ibid. P. 523.

*Дэвид Чэлмерс: феноменальный дуализм против
интерактивного дуализма Стэпа*

Как уже говорилось, многие философы, как правило, обходят вниманием квантовые подходы. Исключение составляют Майкл Локвуд, Квентин Смит, Хилари Патнэм, Дэвид Чэлмерс и ряд других авторов. Чэлмерс в книге «Осознающее сознание» (1996) посвятил этому теоретическому новшеству специальную главу. Его позиция интересна тем, что он, как и Стép, причисляет себя к лагерю дуалистов. Но его дуализм строится на иных основаниях и содержит иные выводы для философии. Некоторые авторы полагают, говорит он, что две проблемы (или две тайны) сознания и материи внутренне связаны общими корнями, поскольку упираются в понимание физического мира, отсюда их совет – сосредоточить внимание на анализе квантовой физики. Однако проблемы квантовой механики столь же трудны, как и проблема сознания. И ситуация в ней такая же, как и в философии сознания, она представлена множеством интерпретаций без намека на консенсус; ни одно из предлагаемых в ней решений нельзя посчитать удовлетворительным.

К «копенгагенской интерпретации» Чэлмерс относится скептически. В конце концов, Бор высказался за «классическую», т. е. макроскопическую, природу измерительных средств наблюдателя, а вопрос о сути – о реальной природе измеряемого объекта – оставил без ответа. «Такой шаг опирается на разделение классической и квантовой систем, а его трудно провести на какой-либо объективной основе и вообще трудно вообразить, что реальность просто тихо-тихо исчезает (fades out), по мере того как мы спускаемся с макроскопического уровня на микроскопический»²⁹.

Нынешние сторонники квантового подхода (Г. Стép, Д. Ходжсон) часто говорят, что связь между сознанием и квантовой механикой основывается на факте, что согласно некоторым ее интерпретациям проводимые сознательным наблюдателем измерения играют активную роль и вызывают коллапс волновой функции. Такие интерпретации избегают редукционизма, однако, замечает Чэлмерс, в них обходится главное. «Чисто физическое объяснение годится для объяснения физических структур, в которых макроструктуры объясняются в терминах детализированных микро-

²⁹ Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of Fundamental Theory. N. Y.; Oxford, 1996. P. 343.

структурных составляющих»³⁰. В случае же объяснения сознания мы имеем дело с совсем другим – с опытом. «Ни один набор фактов о физической структуре и динамике не может добавить что-то к факту, относящемуся к феноменологии»³¹. Ибо опыт является чем-то, что находится вне и над физическими свойствами мира. Все разговоры о загадочности проблемы сознания вызваны именно трудностями, связанными с пониманием статуса феноменального опыта.

Чэлмерс считает, что добавка к Вселенной феноменального сознательного опыта в виде фундаментального ее ингредиента не противоречит научному знанию. В физике, например, нет раз и навсегда принятых определений, какие сущности принимать за фундаментальные. А почему эту установку не применить к сознанию? «Более правдоподобно принять сам опыт за фундаментальную особенность мира наряду с массой, энергией, пространством – временем»³². Ничто в физике не говорит нам, почему материи отведено приоритетное место, и такую статусную оценку мы не считаем аргументом против теорий материи. Так же следует оценивать и теорию опыта.

Поскольку Чэлмерс постулирует базисные свойства *помимо и над* физическими свойствами, свою позицию он называет «дуализмом» или «невинной версией» дуализма; мы просто добавляем следующие *связующие* принципы к объяснению возникновения опыта из физических процессов. Конечно, добавка нескольких фундаментальных сущностей «слегка расширяет онтологию», но ведь Максвелл проделал то же самое. «Общая структура моей позиции полностью натуралистическая, поскольку допускает, что наша Вселенная, в конечном счете, окажется системой базисных сущностей, подчиняющихся простым законам. Если эта позиция требует именования, наиболее приемлемым кандидатом мог бы быть термин *натуралистический дуализм*»³³. Натурализм обычно ассоциируется с биологическими теориями. Однако данная версия больше ассоциируется с теориями в физике, поскольку биологические теории лишены фундаментальных принципов, какие есть в физике.

³⁰ Chalmers D. The Hard Problem of Consciousness // The Blackwell Companion to Consciousness. Malden, MA, 2007. P. 233.

³¹ Chalmers D. The Conscious Mind. P. 118.

³² Chalmers D. Naturalistic dualism // The Blackwell Companion to Consciousness. P. 360.

³³ Ibid.

Чэлмерс осторожен в оценках возможностей, какие может открыть в будущем квантовая механика. Можно помыслить, например, что существует более тонкая связь сознания с физическими свойствами. Тем не менее, что бы физика будущего ни обнаружила, мало надежд, что результатом будет полное физическое *объяснение* сознания. Редукционизм базирующихся на физике теорий ничем не лучше редукционизма нейробиологических или когнитивных теорий. И все потому, что камнем преткновения для них является проблема феноменального опыта. Все попытки ее редуктивного объяснения ни к чему не привели, и нам осталось лишь принять дуализм сознания и тела. «Я также поднял вопрос о возможности некоего рода панпсихизма. Как и дуализм сознания и тела, панпсихизм поначалу кажется контринтуитивным, но со временем это впечатление пропадает. Я не знаю точно, правилен или ложен этот взгляд, но, по меньшей мере, он интеллектуально привлекателен, а после некоторых размышлений не кажется столь безумным, чтобы его невозможно было принять»³⁴.

Примечателен конечный вывод Чэлмерса. Физики любят говорить о приоритетности их дисциплины в решении тайн материи и сознания. Однако вопрос о «двух тайнах» – квантовой физики и сознания – можно поставить по-другому: возможно, что прояснения следует ждать не от физики, а от философии, если посмотреть на проблемы квантовой теории как на проблемы, связанные с отношением между физической структурой мира и человеческим опытом этого мира. А приемлемая философская теория сознания может оказать поддержку неортодоксальной интерпретации квантовой механики.

Квантовый подход в рамках философских исследований сознания

Мы представили квантовый подход к сознанию Генри Стэпа, сопроводив его критическими комментариями. В заключение имеет смысл остановиться на вопросе о статусе квантового подхода в раскладе сил, сложившихся в современных исследованиях сознания. Из нашего обзора можно сделать вывод, что вторжение сторонников этого подхода в проблематику сознания встретило неоднозначную реакцию – позитивную, негативную и осторожно-

³⁴ Chalmers D. The Conscious Mind. P. 357.

выжидательную. Среди энтузиастов квантового подхода есть и профессиональные физики (Пенроуз, Эверетт, Бом, Вигнер, Стép), и философы (Ходжсон, Смит, Локвуд). Смысл их аргументов сводится к тому, что в ситуации, когда становятся все очевиднее масштабность и глубина феномена сознания, а мы не в состоянии постичь его философскими средствами, было бы не лишено смысла присмотреться к другим подходам, в том числе квантовым, учитывая базисный статус физической науки в системе знания. Однако встал нетривиальный вопрос: какую дисциплину следует считать «базовой» для объяснения сознания – физику, нейрофизиологию, психологию, компьютерные науки, философию, и этот вопрос не получил однозначного ответа. Есть мнение, что нам следует вообще отказаться от поисков приоритетных «базисных наук» и сделать ставку на междисциплинарные исследования, в которых задействовано знание разных областей.

В среде традиционно мыслящих философов появление на поле философии сознания нового фигуранта чаще всего встречает негативную реакцию. В особенности это относится к аналитикам – супервентным физикалистам, использующим инструменты концептуального и логического анализа. Важным мотивом такой реакции является стремление отстоять автономию философской дисциплины и обособить свою физикалистскую метафизику от грубого «сциентизма» нейрофизиологов и физиков. Осмыслять науку не возбраняется, но только в том случае, если рефлексия по ее поводу осуществляется в рамках философского анализа.

Можно сказать, что большинство философов считает претензии сторонников квантового подхода сильно завышенными. Независимо от того, как толкуется природа физического, детерминистски или индетерминистски, вывести «макро» особенности человеческого сознания из «микро» особенностей физических процессов невозможно. Трудно представить, каким образом коллизиями и коллапсами микромира можно объяснить интеракцию, квалиа, свободу воли, моральную ответственность и социо-моральные аспекты сознания. Сторонников квантового подхода упрекают в допущении логических и эпистемологических ошибок, открывающих простор фантазиям и спекуляциям, девальвирующих наработанную философами когнитивную культуру.

А комментаторы, наблюдающие ситуацию вокруг проблемы сознания со стороны, приходят к выводу, что говорить о реальном «сожительстве» сознания и квантов пока рано. У каждого из партнеров свои «странности». Физики до сих пор не могут разобраться,

какие процессы они наблюдают в квантовом мире, не говоря уже о том, что до сих пор непонятен феномен гравитации. Философы не могут договориться, что же охватывается общим понятием «сознание» и каким образом этот феномен можно интегрировать в рисуемую физиками картину мира. А соединение «странностей» сознания со «странностями» квантовой механики еще больше запутывает и ту, и другую стороны.

Перед историком философии встает вопрос: можно ли считать квантовый подход побочным продуктом дискуссий о сознании, не привнесшим в них ничего нового? С нашей точки зрения, относить его к исторически преходящему продукту интеллектуальной деятельности преждевременно. Появление на сцене этого нового фигуранта сыграло в чем-то благотворную роль и для философии, и для науки. Своим появлением на философском рынке квантовые объяснения стимулировали работу философов, расширили диапазон поисков, внесли «драйв» в интеллектуальную гонку, именуемую «объяснением сознания». А полемика с ними заставила философов вникать в научные факты и задумываться о новых уровнях их обсуждения. Действительно, если по-прежнему ориентироваться на образ классической механики с ее «физически закрытой детерминистической Вселенной», то сознание выпадает из ее сферы, оказывается не у дел. А квантовые подходы, вводящие ментальность в пространство физического, предоставляют какую-то платформу для дискуссий о природе физического и ментального.

Не менее благотворным обращение к проблематике сознания оказалось для ученых. Возросшая культура эпистемологии, которой не было во времена Гейзенберга, Бора и Неймана, делает более осторожными суждения ученых и одновременно, как полагает Чэлмерс, может служить им подсказкой для новых ходов мысли, в том числе и в понимании природы физического. Одним словом, когда говорят об интервенции ученых на поле философии сознания, на самом деле не все так просто. Как часто бывает в истории, «интервенты» вольно или невольно приспосабливаются к культуре завоеванных территорий и заражаются существующими там «инфекциями». Повысившийся в последние годы интерес ученых к объяснению феномена сознания сопровождался усвоением проблематики, терминологии и языка философии, и мы постарались показать это на примере концепции Стэпа. Это обстоятельство делает их позиции открытыми для философских возражений. И еще. Несмотря на то, что они задействуют информацию самой продвинутой области современного знания, физики, в них проступают

старые модели, сформировавшиеся в истории философии – материализм, дуализм, панпсихизм, нейтральный монизм, платонизм, математический идеализм. Напрашивается вывод, что не так просто предложить новую парадигму и освободиться от проигранных в истории философии позиций.

С нашей точки зрения, есть важные факторы, которые задавали и будут задавать стимулы дискуссиям о сознании, разводя их участников по разные стороны. Во-первых, это давление «большой науки», которая создает мировоззренческий фон и определяет методологические средства, что сказывается на всех других исследованиях. Во-вторых, несмотря на то что вот уже более ста лет ведутся интенсивные исследования мозга, ученые не обнаружили в нем сознания. В-третьих, человек испокон веков верил и продолжает верить собственной интуиции, что его тело – это одно, а сознание – совсем другое. Освободиться от этой интуиции (несмотря на все доводы о ложности интроспекции) невозможно, ведь таково наше *естественное* представление о себе. Какие бы концепции ни изобретались, их конечным критерием является обращение человека к своему «Я» и своему опыту сознания. Это «печка», от которой философы и ученые «танцуют» и на которую они оглядываются, предлагая концептуальные новинки.

Библиография

- Абрамова Н. Т.* Несловесное мышление. М.: ИФ РАН, 2002. 234, [2] с.
- Аналитическая философия. Избранные тексты / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова; Пер. с англ. И. В. Борисовой, А. Л. Золкина, А. А. Яковлева. М.: Изд-во МГУ, 1993. 181 с.
- Аналитическая философия: Становление и развитие / Общ. ред., сост. и вступ. ст. А. Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. 528 с.
- Антипенко Л. Г.* Квантовый компьютер и квантовый мозг // Искусственный интеллект: Междисциплинарный подход. М., 2006. С. 111–126.
- Антоновский А. Ю.* Смысл как коннекативный механизм в языке, сознании и коммуникации // Язык, знание, социум. М., 2007. С. 57–74.
- Арбиб М.* Метафорический мозг / Пер. с англ. Э. Л. Наппельбаума; Под ред. и с предисл. Д. А. Пospelова. М.: Мир, 1976. 296 с.
- Армстронг Д. М.* Материалистическая теория сознания // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 121–130.
- Баксанский О. Е.* Козволюционные репрезентации в современной науке: Методология биологии: Новые идеи (синергетика, семиотика, коэволюция). М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 44–64.
- Балмаева С. Д.* Аналитическая «философия сознания»: взгляд сквозь призму интеллектуальной биографии Герберта Фейгла // Историко-философский ежегодник'90. М.: Наука, 1991. С. 123–142.
- Балмаева С. Д.* Методология исследования сознания в буржуазной англоязычной философии XX века: «аналитическая традиция» // Научный метод и методологическое сознание. Свердловск, 1986. С. 140–149.
- Батаева Л. А., Олейник О. А.* «Трудные проблемы» аналитической философии сознания // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 129–139.
- Бор Н.* Атомная физика и человеческое познание / Пер. с англ. В. А. Фока и А. В. Лермонтовой. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1961. 151 с.
- Боррадори Дж.* Американский философ Джованна Боррадори беседует с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кэйвлем, Макинтайром, Куном: Пер. с англ. 2-е изд., перераб. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 202 с.
- Братко А. А., Кочергин А. Н.* Информация и психика. Новосибирск: Наука, 1977. 198 с.
- Брентано Ф.* Избранные работы / Сост., пер. с нем. В. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1996. 176 с.

Брушлинский А. В. Проблемы психологии субъекта. М.: ИП РАН, 1994. 109 с.

Бунге М. Несостоятельность психофизического дуализма // *Философские науки*. 1979. № 2. С. 77–87.

Вартофский М. Редукция, объяснение и онтология // *Модели. Репрезентация и научное понимание: Пер. с англ. / Общ. ред. и послесл. И. Б. Новика, В. Н. Садовского*. М.: Прогресс, 1988. С. 41–56.

Васильев В. В. «Трудная проблема сознания» и два аргумента в пользу интеракционизма // *Философия сознания: Аналитическая традиция: Третьи Грязновские чтения*. М., 2009. С. 32–40.

Васильев В. В. Кока-кола и секрет китайской комнаты // *Философия сознания: Классика и современность: Вторые Грязновские чтения*. М., 2007. С. 86–94.

Васильев В. В. Мозг и сознание: Выходы из лабиринта // *Вопросы философии*. 2001. № 1. С. 67–79.

Васильев В. В. О прогрессе в философии сознания за последние 50 лет // *Историко-философский альманах*. М.: Современные тетради, 2010. Вып. 3. С. 265–268.

Васильев В. В. Сознание и вещи: Очерк феноменилистической онтологии. М.: Либроком, 2014. 240 с.

Васильев В. В. Споры о сознании в аналитической философии // *Историко-философский альманах*. М.: Современные тетради, 2007. Вып. 2. С. 215–222.

Васильев В. В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 269, [2] с.

Васюков В. Л. Интенциональность и искусственный интеллект // *Искусственный интеллект*. 2008. № 1. С. 103–112.

Васюков В. Л. Искусственный интеллект и когнитивные вычисления // *Актуальные проблемы современной когнитивной науки: Материалы пятой всероссийской научно-практической конференции с международным участием (18–20 октября 2012 г.)*. Иваново: Изд-во «Иваново», 2012. С. 43–49.

Васюков В. Л. Логический функционализм и проблема сознания // *Философия сознания: Классика и современность: Вторые Грязновские чтения*. М., 2007. С. 289–295.

Васюков В. Л. Проблема сознания с точки зрения логического функционализма // *Философия науки*. М.: ИФ РАН, 2006. Вып. 12. С. 154–172.

Васюков В. Л. Стратегия интенционального искусственного интеллекта // *Актуальные проблемы современной когнитивной науки: Материалы четвертой всероссийской научно-практической конференции с международным участием (20–21 октября 2011 г.)*. Иваново: Изд-во «Иваново», 2011. С. 131–145.

Величковский Б. М. Когнитивная наука: Основы психологии познания: В 2 т. М.: Academia; Смысл, 2006. Т. 1. 447 с. Т. 2. 431 с.

Величковский Б. М. Современная когнитивная психология. М.: Изд-во МГУ, 1982. 336 с.

Веретенников А. А. Онтологический статус возможных миров // Язык, знание, социум. М., 2007. С. 116–138.

Веретенников А. А. Функционализм и философия тождества // Философия сознания: Классика и современность: Вторые Грязновские чтения. М., 2007. С. 95–104.

Вильянуэва Э. Что такое психологические свойства? Метафизика психологии / Пер. с исп. В. Гайдамака. М.: Независимый нац. ун-т Мехико: Ин-т правовых исслед., 2006. 255, [1] с.

Винер Н. Творец и робот: Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией / Пер. с англ. М. Н. Аронэ и Р. А. Фесенко. М.: Прогресс, 1966. 103 с.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. И. Добронравова и Д. Лахути. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1958. 133 с.

Витгенштейн Л. Философские исследования / *Его же.* Философские работы / Сост. М. С. Козловой; Пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 75–319.

Волков Д. Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания. М.: URSS; Либроком, 2012. 320 с.

Вострикова Е. В. Ментальное содержание: узкое или широкое // Язык, знание, социум. М., 2007. С. 139–156.

Выготский Л. С. Исторический смысл психологического кризиса // *Его же.* Собр. соч.: В 6 т. М.: Педагогика, 1982. Т. 1. С. 291–436.

Гальперин П. Я. Введение в психологию. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976. 150 с.

Гарнцева Н. М. Сознание как комплекс меме // Философия сознания: Классика и современность: Вторые Грязновские чтения. М., 2007. С. 114–120.

Гаспарян Д. Э. О физическом и логическом типах отношений между сознанием и телом // Философия сознания: Классика и современность: Вторые Грязновские чтения. М., 2007. С. 121–127.

Гейзенберг В. Шаги за горизонт: Пер. с нем. / Общ. ред. и вст. ст. Н. Ф. Овчинникова. М.: Прогресс, 1987. 366, [2] с.

Гемпель К. Г. Логика объяснения / Пер. с англ., сост., вст. ст. О. А. Назаровой. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. 237 с.

Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и душе / Сост. и обраб. Д. Р. Хофштадтером и Д. К. Деннетом; Пер. с англ. М. А. Эскиной. Самара: Бахрах-М, 2003. 425 с.

Грязнов А. Ф. Аналитическая «философия сознания»: вокруг Л. Витгенштейна // Современная аналитическая философия. М., 1988. Вып. 1. С. 110–126.

Грязнов А. Ф. Аналитическая философия / Сост. и ред. А. А. Лаврова. М.: Высш. шк., 2006. 374, [1] с.

Гудмен Н. Способы создания миров / Пер. с англ. Т. А. Дмитриева, А. Л. Никифорова, Е. Е. Ледникова, М. В. Лебедева. М.: Идея-Пресс; Логос; Праксис, 2001. 375, [1] с.

Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1–4 / Под общ. ред. В. И. Молчанова. М.: РИГ «Логос»; Гнозис; Дом интеллектуальной книги, 1994–2001.

Дарвин Ч. Происхождение видов / Пер. с англ. К. А. Тимирязева с испр. и указателями под общ. ред. Н. И. Вавилова. М.; Л.: Сельхозгиз, 1935. 630 с.

Дегутис А. Ю. Язык, мышление и действительность: Очерк теории значения в аналитической философии. Вильнюс: Минтис, 1984. 183 с.

Декарт Р. Рассуждение о методе / Ред., пер., статьи и коммент. Г. Г. Слюсарева и А. П. Юшкевича. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. 656 с.

Деннет Д. К. Виды психики: На пути к пониманию сознания / Пер. с англ. А. Веретенникова; Под ред. Л. Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.

Деннет Д. К. Идя по следу Дарвина. Где емь Я? / Пер. с англ. Н. С. Юлиной // Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: Концепция Дэниела Деннета. М., 2004. С. 397–427.

Деннет Д. К. Как исследовать человеческое сознание эмпирически / Пер. с англ. Н. С. Юлиной // История философии. М.: ИФ РАН, 2005. № 12. С. 198–221.

Деннет Д. К. Онтологическая проблема сознания / Пер. с англ. А. Л. Блинова // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998. С. 361–375.

Деннет Д. К. Почему каждый из нас является новеллистом / Пер. с англ. Н. С. Юлиной // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 121–130. Перепеч.: Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: Концепция Дэниела Деннета. М., 2004. С. 428–446.

Деннет Д. К. Почему нам важно понимать это правильно. Постмодернизм и истина / Пер. с англ. Н. С. Юлиной // Вопросы философии. 2001. № 8. С. 93–100. Перепеч.: Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: Концепция Дэниела Деннета. М., 2004. С. 477–492.

Деннет Д. К. Условия личностного / Пер. с англ. Н. С. Юлиной // Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: Концепция Дэниела Деннета. М., 2004. С. 447–476.

Джеймс У. Существует ли «сознание»? // Новые идеи в философии. СПб.: Образование, 1913. Сб. 4. С. 102–127.

Докинз Р. Эгоистичный ген / Пер. с англ. Н. О. Фоминой. М.: Мир, 1993. 316, [1] с.

Дрейфус Х. Чего не могут вычислительные машины: Критика искусственного разума / Пер. с англ. Н. Родмана; Под ред. Б. В. Бирюкова. М.: Прогресс, 1978. 333, [1] с.

Дубровский Д. И. «Научный материализм» и психофизиологическая проблема (статья 1: Общая характеристика «научного материализма») // Философские науки. 1975. № 6. С. 48–67.

Дубровский Д. И. «Научный материализм» и психофизиологическая проблема (статья 2: Несостоятельность парадигмы физикализма) // Философские науки. 1977. № 2. С. 48–62.

Дубровский Д. И. В «Театре» Дэниела Деннета (по поводу одной популярной концепции сознания) // Философия сознания: История и современность. М., 2003. С. 196–207.

Дубровский Д. И. Зачем субъективная реальность, или Почему «информационные процессы не идут в темноте?» (Ответ Д. Чалмерсу) // Язык, знание, социум. М., 2007. С. 33–56.

Дубровский Д. И. Информация, сознание, мозг. М.: Высш. шк., 1980. 286 с.

Дубровский Д. И. Новое открытие сознания? (По поводу книги Джона Сёрла «Открывая сознание заново») // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 92–112.

Дубровский Д. И. О книге Дж. Марголиса и его концепции «эмерджентистского материализма» // Марголис Дж. Личность и сознание. М., 1986. С. 5–30.

Дубровский Д. И. Проблема духа и тела: Возможности решения: (В связи со статьей Т. Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела») // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 92–107.

Дубровский Д. И. Проблема духовного и телесного в «научном материализме» // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70-х годов XX века / Ред. Н. С. Юлина, В. А. Лекторский. М.: Наука, 1983. С. 59–87.

Дубровский Д. И. Проблема идеального: Субъективная реальность. 2-е изд. М.: Канон⁺, 2002. 366, [1] с. (1-е изд.: М.: Прогресс, [1988]).

Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М.: Стратегия-Центр, 2007. 263, [4] с.

Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М.: Логос, 2001. 161, [1] с.

Дэвидсон Д. Материальное сознание // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 131–143.

Золкин А. Л. Гипотеза «языка мышления» // Философия сознания: Классика и современность: Вторые Грязновские чтения. М., 2007. С. 134–139.

Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1962. Т. 2. С. 219–227.

Искусственный интеллект: Междисциплинарный подход / Отв. ред. Д. И. Дубровский, В. А. Лекторский. М.: ИИнтелЛЛ, 2006. 448 с.

Карнап Р. Психология на языке физики / Пер. с англ. Я. В. Шрамко // Философские науки. 2013. № 1. С. 126–146.

Касавин И. Т. Предмет и методы социальной эпистемологии // Язык, знание, социум. М., 2007. С. 3–13.

Козлова М. С. Философия и язык: Критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX в. М.: Мысль, 1972. 254 с.

Концепция виртуальных миров и научное познание / Ред. И. А. Акчурин, С. Н. Коняев. СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитарн. ин-та, 2000. 317, [2] с.

Коняев С. Н. Научные подходы к феномену сознания // Философия науки. М.: ИФ РАН, 2006. Вып. 12. С. 215–233.

Крафт В. Венский кружок: Возникновение неопозитивизма. Глава новейшей истории философии / Пер. А. Л. Никифорова. М.: Идея-Пресс, 2003. 217 с.

Куайн В. О. Слово и объект / Пер. с англ. А. З. Черняка, Т. А. Дмитриева. М.: Праксис; Логос, 2000. 385 с.

Куслий П. С. Импликатура и теория интерпретации // Язык, знание, социум. М., 2007. С. 157–182.

Ламетри Ж. Человек-машина: Пер. с фр. // *Его же*. Соч. / Общ. ред, вст. ст., примеч. В. М. Богуславского. 2-е изд. М.: Мысль, 1983. С. 183–244.

Лекторский В. А. Деятельностный подход: смерть или возрождение // Вопросы философии. 2001. № 2. С. 56–66.

Лекторский В. А. Сознание // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. 3. С. 589–591.

Лекторский В. А., Садовский В. Н. Основные идеи «генетической эпистемологии» Жана Пиаже // Вопросы психологии. 1961. № 4. С. 167–178.

Леонтьев А. Н. Очерк развития психики. М., 1947. 120 с.

Льюис Д. Г. Вопросы о жизни и духе. СПб.: Знание. Т. 1. 1875. XI, [3], 466 с.; Т. 2. 1876. VIII, [4], 526 с.

Макеева Л. Б. Философия Х. Патнэма. М.: ИФ РАН, 1996. 189, [1] с.

Макеева Л. Б. Язык, онтология и реализм. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2011. 309, [1] с.

Маннинен Ю. Как возник физикализм? // Философия и история философии: Актуальные проблемы: К 90-летию Т. И. Ойзермана. М.: Канон⁺, 2004. С. 466–496.

Марголис Дж. Личность и сознание: Перспективы нередуктивного материализма: Пер. с англ. / Общ. ред. Д. И. Дубровского, А. Ф. Грязнова; Ред. и вст. ст. Д. И. Дубровского. М.: Прогресс, 1986. 418, [2] с.

Марголис Дж. Трудности теорий гомункулуса // *Философские науки.* 1983. № 6.

Мареева Е. В., Мареев С. Н. О различии психики и сознания (против Д. К. Деннета) // *Философия сознания: Классика и современность: Вторые Грязновские чтения.* М., 2003. С. 146–154.

Матисов С. К. Проблема контекста // *Язык, знание, социум.* М., 2007. С. 75–93.

Менский М. Б. Квантовая механика, сознание и мост между двумя культурами // *Вопросы философии.* 2004. № 6. С. 64–74.

Менский М. Б. Квантовые измерения и декогеренция: Модели и феноменология. М.: Физматлит, 2001. 227 с.

Меркулов И. П. Информационная природа сознания // *Полигнозис.* 2000. № 4. С. 19–32.

Меркулов И. П. Когнитивная модель сознания // *Эволюция. Мышление. Сознание.* М., 2004. С. 35–64.

Меркулов И. П. Когнитивная эволюция. М.: РОССПЭН, 1999. 309, [2] с.

Меркулов И. П. Когнитивные способности. М.: ИФ РАН, 2005. 179, [3] с.

Милль Д. С. Система логики силогистической и индуктивной. Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования / Пер. с англ. под ред. В. Н. Ивановского. М.: Книжное дело, 1900. XXX, 781 с.

Минский М. На пути к созданию искусственного разума // *Вычислительные машины и мышление* / Ред. Э. Фейгенбаум. М.: Мир, 1967.

Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого Я. М.: Политиздат, 1976. 287 с.

Моркина Ю. С. Л. Витгенштейн – Д. Блур: институциональная природа знания // *Язык, знание, социум.* М., 2007. С. 94–115.

Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. 716 с.

Мышление и язык / Ред. Д. П. Горский. М.: Госполитиздат, 1957. 408 с.

На пути к открытому обществу: Идеи Карла Поппера и современная Россия. М.: Весь мир, 1998. 255 с.

Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // *Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и душе.* Самара, 2003. С. 349–360.

Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // *Вопросы философии,* 2001. № 8. С. 101–113.

Нагель Т. Что все это значит? Очень краткое введение в философию / Пер. с англ. А. Толстова. М.: Идея-Пресс, 2001. 83, [1] с.

Найссер У. Познание и реальность: Смысл и принципы когнитивной психологии / Пер. с англ. В. В. Лучкова; Ред. Б. М. Величковский. М.: Прогресс, 1981. 230 с.

Налимов В. В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Прометей, 1989 (1990). 287 с.

Никифоров А. Л. Карл Поппер и XXI век // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. 6. № 4. С. 64–77.

Никифоров А. Л. Философия науки: История и методология. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. 280 с.

Остин Дж. Избранное / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой, В. П. Руднева. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.

Пассмор Дж. Современные философы / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2002. 192 с.

Патнэм Х. Философия сознания / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой, О. А. Назаровой. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 234 с.

Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики / Пер. с англ. под общ. ред. В. О. Малышенко. М.: УРСС, 2003. 382 с.

Пенроуз Р. Тени разума: В поисках науки о сознании / Пер. с англ. А. Р. Логунова и Н. А. Зубченко. М.; Ижевск: Ин-т компьютер. исслед., 2005. 687 с.

Пенроуз Р., Шимони А., Картрайт Н., Хокинг С. Большое, малое и человеческий разум / Пер. с англ. А. В. Хачояна под ред. Ю. А. Данилова. М.: Мир, 2004. 191 с.

Пиаже Ж. Избранные психологические труды: Пер. с фр. / Предисл. В. А. Лекторского и др. М.: Просвещение, 1969. 659 с.

Пинкер С. Язык как инстинкт / Пер. с англ. Е. В. Кайдаловой; Общ. ред. В. Д. Мазо. М.: УРСС, 2004. 455 с.

Письмо Карла Поппера к Н. С. Юлиной // Философский журнал. 2011. № 2 (7). С. 40–42. Комментарий Н. С. Юлиной: С. 43–44.

Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии: Пер. с англ. / Общ. ред. В. А. Лекторского, В. И. Аршинова. М.: Прогресс, 1995. 344 с.

Поппер К. Знание и психофизическая проблема. М.: URSS, [2008]. 251 с.

Поппер К. Как я понимаю философию: Мысли, навеянные Фридрихом и Вайсманном и одним из первых астронавтов, высадившихся на Луну; и др. / Пер. с нем., вст. ст. и примеч. И. З. Шишкова. 3-е изд. М.: URSS, 2007. 100, [1] с.

Поппер К. Логика и рост научного знания: Пер. с англ. / Сост., общ. ред. и вст. ст. В. Н. Садовского. М.: Прогресс, 1983. 605 с.

Поппер К. Логика научного исследования: Пер. с англ. / Общ. ред. В. Н. Садовского. М.: Республика, 2004. 446, [1] с.

Поппер К. Объективное знание: Эволюционный подход / Пер. с англ. Д. Г. Лахути; Отв. ред. В. Н. Садовский. М.: УРСС, 2002. 381 с.

Поппер К. Предположения и опровержения: Рост научного знания / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, Г. А. Новичковой. М.: АСТ; Ермак, 2004. 638 с.

Порус В. Н. Философия науки: Изменение контуров // Язык, знание, социум. М., 2007. С. 14–32.

Прист С. Теории сознания / Пер. с англ. и предисл. А. Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги; Идея-Пресс, 2000. 287 с.

Проблема сознания в междисциплинарной перспективе / Под ред. В. А. Лекторского. М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2014. 376 с.

Проблема сознания в философии и науке / Под ред. Д. И. Дубровского. М.: Канон⁺, 2009. 472 с.

Пушкин В. Г. Проблема сознания и кибернетика // Философские науки. 1981. № 3. С. 64–70.

Райл Г. Понятие сознания: Пер. с англ. / Общ. науч. ред. В. П. Филатова. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 2000. 406 с.

Рассел Б. Исследования значения и истины: Пер. с англ. / Общ. науч. ред и примеч. Е. Е. Ледникова. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999. 399 с.

Рациональность на перепутье: [В 2 кн.] М.: РОССПЭН, 1999. Кн. 1 / Отв. ред. В. А. Лекторский. 367 с.

Рорти Р. Мозг как компьютер, культура как программа / Пер. с англ. П. С. Куслия // Эпистемология & Философия науки. 2005. № 2.

Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 279 с.

Рорти Р. Философия и зеркало природы: Пер. с англ. / Науч. ред. В. В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 296, [1] с.

Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание: О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. 328 с.

Садовский В. Н. Карл Поппер и Россия. М.: УРСС, 2002. 275, [3] с.

Селларс У. Научный реализм или «миролюбивый» инструментализм? // Структура и развитие науки / Ред. Б. Ф. Грязнов и В. Н. Садовский. М.: Прогресс, 1978. С. 353–395.

Сёрл Дж. Открывая сознание заново / Пер. с англ. А. Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002. 240 с.

Сёрл Дж. Рациональность в действии / Пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 333, [1] с.

Сёрль Дж. Мозг, сознание и программы // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998. С. 376–400.

Сёрль Дж. Современная философия в Соединенных Штатах // Путь. 1995. № 8. С. 149–175.

Смарт Дж. Дж. Конфликтующие точки зрения по проблеме объяснения // Структура и развитие науки / Ред. Б. Ф. Грязнов и В. Н. Садовский. М.: Прогресс, 1978. С. 337–352.

Сперри Р. У. Перспективы менталистской революции и возникновение нового научного мировоззрения // Мозг и разум / Отв. ред. Д. И. Дубровский. М.: Наука, 1994. С. 20–44.

Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М.: Политиздат, 1972. 303 с.

Тьюринг А. М. Может ли машина мыслить? / Пер. с англ. Ю. А. Данилова. Саратов: Ред. журн. «Регуляр. и хаотич. динамика»; Изд-во Гос. учеб.-науч. центра «Колледж», 1999. 98, [1] с. (1-е рус. изд.: М., 1960).

Уилсон Р. А. Квантовая психология: Как работа Вашего мозга программирует Вас и Ваш мир: Пер. с англ. Киев: Янус; София, 1999. 221 с.

Философия сознания: Аналитическая традиция: Третьи Грязновские чтения. М.: Современные тетради, 2009. 239 с.

Философия сознания: История и современность: Материалы науч. конф., посвященной памяти профессора МГУ А. Ф. Грязнова (1948–2001). М.: Современные тетради, 2003. 376 с.

Философия сознания: Классика и современность: Вторые Грязновские чтения. М.: С. А. Савин, 2007. 480 с.

Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / Сост. А. А. Сыродеева; Отв. ред. А. Рубцов. М.: Фонд «Традиция», 1997. 285 с.

Философы XX века. М.: Искусство–XXI век, 1999. 367 с.

Фодор Д., Чихара Ч. Операционализм и обыденный язык // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998. С. 234–262.

Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений / Сост., науч. ред., авт. вст. ст. М. Г. Ярошевский. М.: Просвещение, 1990. 447, [1] с.

Хакинг И. Почему язык важен для философии? // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998. С. 263–288.

Хилл Т. И. Современные теории познания: Пер. с англ. / Общ. ред. и предисл. Б. Э. Быховского. М.: Прогресс, 1965. 533 с.

Хрестоматия по истории психологии: Период открытого кризиса (нач. 10-х гг. – середина 30-х гг. XX в.) / Под ред. П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан. М.: Изд-во МГУ, 1980. 301 с.

Челпанов Г. И. Мозг и душа: Критика материализма и очерк современных учений о душе. М.: Круг, 2004. 348, [1] с.

Шрёдингер Э. Разум и материя. Ижевск: Науч.-издат. центр «Регулярная и хаотическая механика», 2000. 97 с.

Шрёдингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? М.: РИМИС, 2009. 169, [3] с.

Шреyder Ю. А. Присущ ли машине разум? // Вопросы философии. 1975. № 2. С. 82–89.

Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / Сост. Д. Г. Лахути и др.; Пер. с англ. Д. Г. Лахути;

Общ. ред. и вст. ст. В. Н. Садовского; Послесл. В. К. Финна. М.: Эдиториал УРСС, 2000. 461, [1] с.

Эволюция. Мышление. Сознание: Когнитивный подход и эпистемология / Отв. ред. И. П. Меркулов. М.: Канон⁺, 2004. 351 с.

Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: Концепция Дэниела Деннета. М.: Канон⁺, 2004. 543 с.

Юлина Н. С. Д. Деннет о проблеме ответственности в свете механистического объяснения человека // История философии. М.: ИФ РАН, 2001. № 8. С. 58–77.

Юлина Н. С. Деннет о вирусе постмодернизма: Полемика с Р. Рорти о сознании и реализме // Вопросы философии. 2001. № 8. С. 78–92.

Юлина Н. С. Дискуссия о духовном и телесном и элиминативный физикализм П. Черчленда // Ее же. Очерки по философии в США. XX век. М.: Эдиториал УРСС, 1999. Ч. II, гл. 4.

Юлина Н. С. О предыстории письма Карла Поппера // Философский журнал. 2011. № 2 (7). С. 43–44. – О письме К. Поппера к Н. С. Юлиной (1 сент. 1988 г.; здесь же: Письмо Карла Поппера к Н. С. Юлиной. С. 40–42).

Юлина Н. С. О статье Рудольфа Карнапа «Психология на языке физики» // Философские науки. 2013. № 1. С. 120–125.

Юлина Н. С. Очерки по философии в США. XX век. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 301 с.

Юлина Н. С. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный: Вестком, 1998. 97, [2] с.

Юлина Н. С. Проблема метафизики в американской философии XX века: Критический очерк эмпирико-позитивистских течений. М.: Наука, 1978. 296 с.

Юлина Н. С. Проблема человека в философии физикализма // Буржуазная философская антропология XX века / Ред. Б. Т. Григорьян. М.: Наука, 1986. С. 133–159.

Юлина Н. С. Философская мысль в США. XX век. М.: Канон⁺, 2010. 599 с.

Юлина Н. С. Философский натурализм: О книге Дэниела Деннета «Свобода эволюционирует». М.: Канон⁺, 2007. 239 с.

Юлина Н. С. Эмерджентизм: сознание, редукция, каузальность // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 127–143.

Юм Д. Исследование о человеческом разумении / Пер. с англ. С. И. Церетели; Примеч. А. Ф. Грязнова. М.: Прогресс, [1994]. 237 с.

Язык, знание, социум: Проблемы социальной эпистемологии / Отв. ред. И. Т. Касавин. М.: ИФ РАН, 2007. 184 с.

Ярошевский М. Г. История психологии. М.: Мысль, 1966. 565 с.

A Companion to Metaphysics. 2nd ed. / Ed. by J. Kim, E. Sosa, G. S. Rosenkrantz. Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. XIII, 665 p.

Alexander S. Space, Time, and Deity. L.: Macmillan, 1920. Vol. 1. 347 p. Vol. 2. 437 p.

Armstrong D. M. A Materialist Theory of the Mind. L.; N. Y.: Routledge & Kegan Paul; Humanities Press, 1968. XI, 372, 11 p.

Armstrong D. M. What is a Law of Nature? Cambridge; N. Y.: Cambridge University Press, 1983. X, 180 p.

Armstrong D. M., Malcolm N. Consciousness and Causality: A Debate on the Nature of Mind. Oxford: Blackwell, 1984. 222 p.

Atmanspacher H. Quantum Approaches to Consciousness // Stanford Encyclopedia of Philosophy (см.: <http://plato.stanford.edu/entries/qt-consciousness/>).

Baars B. J. In the Theatre of Consciousness: The Workspace of the Mind. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 1997. 210 p.

Bacon J. Van Cleve Versus Closure // Philosophical Studies. 1990. Vol. 58. № 3. P. 239–242.

Banks W. P., Pockett S. Benjamin Libet's work on the neuroscience of free will // The Blackwell Companion to Consciousness / Ed. by M. Velmans, S. Schneider. Malden, MA; Oxford: Blackwell, 2007. P. 657–670.

Beck F. Quantum Brain Dynamics and Consciousness // The Physical Nature of Consciousness / Ed. by P. van Loocke. Amsterdam: J. Benjamins, 2001. P. 83–116.

Beck F., Eccles J. Quantum Aspects of Brain Activity and the Role of Consciousness // Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA. 1992. Vol. 89. P. 11357–11361.

Bedau M. Downward Causation and Autonomy of Weak Emergence // Principia revista internacional de epistemologia. 2002. Vol. 6. № 1. P. 5–50.

Being Reduced: New Essays on Reduction, Explanation, and Causation / Ed. by J. Kallestrup, J. Hohwy. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2008. VIII, 312 p.

Bender Th. Politics, Intellect, and the American University: 1945–1995 // American Academic Culture in Transformation: Fifty Years, Four Disciplines / Ed. with Introduction by Th. Bender, C. E. Schorske; Foreword by St. Graubard. Princeton: Princeton University Press, 1998. P. 17–54.

Bennett K. Why the Exclusion Problem Seems Intractable, and How, Just Maybe, to Tract It // *Noûs*. 2003. Vol. 37 (3). P. 471–497.

Bermudez J. L. Thinking Without Words. Oxford: Oxford University Press, 2003. XIII, 225 p.

Blackburn S. Filling in Space // *Analysis*. 1990. Vol. 50. № 2. P. 62–65.

Blackmore S. The Meme Machine. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1999. XX, 264 p.

Block N. Anti-Reductionism Slaps Back // *Philosophical Perspectives*. 1997. № 11. P. 107–132.

Block N. Can the Mind Change the World? // *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam* / Ed. by G. Boolos. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 131–170.

Block N. Do Causal Powers Drain Away? // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2003. Vol. 67 (1). P. 133–150.

Block N. On a Confusion About a Function of Consciousness // *Behavioral and Brain Sciences*. 1995. Vol. 18 (2). P. 227–287.

Block N. The Computer Model of the Mind // *Thinking*. Vol. 3: An Invitation to Cognitive Science / Ed. by D. N. Osherson, E. E. Smith. Cambridge, MA: MIT Press, 1990. P. 247–289.

Block N. Troubles with Functionalism // *Readings in the Philosophy of Psychology*. Vol. 1 / Ed. by N. Block. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980. P. 268–305.

Bohm D. A new theory of the relationship of mind and matter // *Philosophical Psychology*. 1990. Vol. 3. № 2. P. 271–286.

Bohm D., Hiley B. J. The Undivided Universe: An Ontological Interpretation of Quantum Theory. L.; N. Y.: Routledge, 1993. XII, 397 p.

Bontly T. D. The Supervenience Argument Generalizes // *Philosophical Studies*. 2002. Vol. 109. № 1. P. 75–96.

Braddon-Mitchell D., Jackson F. *Philosophy of Mind and Cognition*. Oxford; Malden, MA: Blackwell Publishers, 1996. XIII, 293 p.

Braun D. Causally Relevant Properties // *Philosophical Perspectives*. 1995. № 9. P. 447–475.

Broad C. D. *The Mind and Its Place in Nature*. L.: Paul, Trench, Trübner, 1925. XX, 674 p.

Bunge M. *Scientific Materialism*. Dordrecht; Boston; L.: Reidel, 1981. XIV, 219 p.

Butterfield J. Quantum curiosities of psychophysics // *Consciousness and Human Identity* / Ed. by J. Cornwell. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 1998. P. 122–159.

Campbell D. T. “Downward causation” in Hierarchically Organized Biological Systems // *Studies in Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems* / Ed. by F. J. Ayala and T. Dobzhansky. L.: Macmillan, 1974. P. 179–186.

Campbell K. *Body and Mind*. 2nd ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984. VI, 168 p.

Carnap R. *Psychology in Physical Language* // *Logical Positivism* / Ed. by A. J. Ayer. N. Y.: Free Press, 1959. P. 165–197.

Carnap R. *The Logical Structure of the World: Pseudoproblems in Philosophy*. 2nd ed. Berkley [etc.]: University of California Press, 1967. XXVI, 364 p.

Chalmers D. J. Naturalistic dualism // *The Blackwell Companion to Consciousness*. Malden, MA; Oxford, 2007. P. 359–368.

Chalmers D. J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1996. XVII, 414 p.

Chalmers D. J. The Hard Problem of Consciousness // *The Blackwell Companion to Consciousness*. Malden, MA; Oxford, 2007. P. 223–235.

Chomsky N. Language and Mind. N. Y. [etc.]: Harcourt, Brace & World, 1968. VII, 88 p.

Chomsky N. Language and Nature // *Mind*. N. S. 1995. Vol. 104. № 413. P. 1–61.

Chomsky N. New Horizons in the Study of Language and Mind. Cambridge [Engl.]; N. Y.; Victoria: Cambridge University Press, 2000. XVII, 230 p.

Chomsky N. Noam Chomsky // *A Companion to the Philosophy of Mind* / Ed. by S. Guttenplan. Oxford: Blackwell Publishers, 1994. P. 153–167.

Churchland P. M. A Neurocomputational Perspective: The nature of Mind and the Structure of Science. Cambridge, MA; L.: MIT Press, 1989. XVII, 321 p.

Churchland P. M. Conceptual Similarity across Sensory and Neural Diversity: The Fodor/Lepore Challenge Answered // *Journal of Philosophy*. 1998. Vol. 95. № 1. P. 5–32.

Churchland P. M. Densmore and Dennett on Virtual Machines and Consciousness // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1999. Vol. 59. № 3. P. 763–767.

Churchland P. M. Eliminative materialism and prepositional attitudes // *Journal of Philosophy*. 1981. Vol. 78. № 2. P. 67–90.

Churchland P. M. Functionalism at Forty: A Critical Retrospective // *Journal of Philosophy*. 2005. Vol. 102. № 1. P. 33–50.

Churchland P. M. Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind. Cambridge, MA; L.: MIT Press, 1986. X, 164 p.

Churchland P. M. Neurophilosophy at Work. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007. XI, 249 S.

Churchland P. M. Scientific Realism and the Plasticity of Mind. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979. 157 p.

Churchland P. M. The Engine of Reason, the Seat of the Soul. Cambridge, MA; L.: MIT Press, 1995. XII, 329 p.

Churchland P. M., Churchland P. S. Neurophilosophy: Toward the Unified Theory of the Mind-Brain. Cambridge, MA: MIT Press, 1986. XI, 546 p.

Churchland P. M., Ramachandram V. S. Filling in: why Dennett is wrong // *Dennett and his Critics: Demystifying Mind*. Cambridge, MA; Oxford, 1993. P. 28–52.

Churchland P. S., Sejnowsky T. J. The Computational Brain. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. XI, 544 p.

Churchlands and Their Critics / Ed. by R. N. McCauley. Oxford [et al.]: Blackwell, 1996. XIII, 318 p.

Clark A. Being There: Putting Brain, Body and World Together Again. Cambridge, MA; L.: MIT Press, 1997. XIX, 269 p.

Consciousness: New Philosophical Perspectives / Ed. by Q. Smith, A. Jokic. Oxford: Clarendon Press, 2003. XII, 532 p.

Contemporary Debates in Philosophy of Mind / Ed. by B. McLaughlin, J. Cohen. Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishers, 2007. XX, 388 p.

Contemporary Materialism: A Reader / Ed. by P. K. Moser, J. D. Trout. L.; N. Y.: Routledge, 1995. X, 378 p.

Craig W. L., Smith Q. Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology. Oxford: Clarendon Press, 1993. X, 342 p.

Crane T. Dualism, Monism, Physicalism // Mind and Society: Cognitive Studies in Economics and Social Sciences. 2000. Vol. 1. № 2. P. 73–85.

Crane T. Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2001. XVII, 181 p.

Crane T. Mental Causation and Mental Reality // Proceedings of the Aristotelian Society. 1992. Vol. 92. P. 1–18.

Crane T. The Mental Causation Debate // Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary. 1995. Vol. 69. P. 211–253.

Crick F. H. The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul. L.; N. Y.: Touchstone Books, 1995. XIV, 317 p.

Crisp T. M., Warfield T. A. Kim's Master Argument // Noûs. 2001. Vol. 35. № 2. P. 304–316.

Daniel Dennett / Ed. by A. Brook, D. Ross. Cambridge [U. K.]; N. Y.: Cambridge University Press, 2002. XII, 302 p.

Daniel Dennett's «Consciousness Explained». Symposium // Inquiry. 1993. Vol. 36. № 1/2. P. 3–160.

Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science / Ed. by R. Aunger; With a foreword by D. Dennett. Oxford: Oxford University Press, 2000. XII, 242 p.

Davidson D. Actions, Reasons and Causes // Journal of Philosophy. 1963. Vol. 60. P. 685–700.

Davidson D. Mental Events // Philosophy as It Is / Ed. by T. Honderich, M. Burnyeat. Harmondsworth: Penguin Books, 1979. P. 213–238. Впервые: Experience and Theory / Ed. by L. Foster, J. W. Swanson. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1970. P. 79–101.

Davidson D. Psychology as Philosophy // Philosophy of Psychology / Ed. by S. C. Brown. L., Basingstoke [etc.]: Macmillan Press, 1974. P. 41–52.

Davidson D. Thinking causes // Mental Causation. Oxford, 1993. P. 3–18.

Davies P. C. W. The Physics of Downward Causation // The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion. Oxford, 2006. P. 35–52.

Dennett and his Critics: Demystifying Mind / Ed. by Bo Dahlbom. Cambridge, MA; Oxford: B. Blackwell, 1993. VII, 247 p.

Dennett D. C. Animal Consciousness: What Matters and Why // Social Research. 1995. Vol. 62. № 3. P. 691–710.

Dennett D. C. Brainchildren: Essays on Designing Minds. Cambridge, MA: MIT Press, 1998. IX, 418 p.

Dennett D. C. Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology. Cambridge, MA; L.: MIT Press, 1986. XXII, 353 p. (1-е изд.: 1978).

Dennett D. C. Comments on Rorty // Synthese. 1982. Vol. 53. № 2. P. 349–356.

Dennett D. C. Consciousness Explained. Boston [etc.]: Little, Brown and Co, 1991. XIII, 511 p.

Dennett D. C. Content and Consciousness. L.; N. Y.: Routledge & Kegan Paul; Humanities Press, 1969. XII, 198 p.

Dennett D. C. Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life. N. Y.; L.; Toronto [etc.]: Simon & Schuster, 1995. 586 p.

Dennett D. C. Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting. Oxford; N. Y.: Crarendon Press; Oxford University Press, 1984. X, 200 p.

Dennett D. C. Faith in the Truth // Values of Science: Oxford Amnesty Lectures 1997 / Ed. by W. Williams. Boulder, Colo.: Westview Press, 1999. P. 95–109.

Dennett D. C. Freedom Evolves. N. Y.: Viking Penguin, 2003. XV, 347 p.

Dennett D. C. How to Study Human Consciousness Empirically or Nothing Comes to Mind // Synthese. 1982. Vol. 53. № 2. P. 159–180.

Dennett D. C. Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness. N. Y.: Basic Books, 1996. VIII, 184 p.

Dennett D. C. Review of John Searle' "The Rediscovery of the Mind" // Journal of Philosophy. 1993. Vol. 60. № 4. P. 193–205.

Dennett D. C. Review of Karl Popper and John C. Eccles' "Self and Its Brain: An Argument for Interactionism" // Journal of Philosophy. 1979. Vol. 76. № 2. P. 91–97.

Dennett D. C. Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness. Cambridge, MA: MIT Press, 2005. XIII, 199 p.

Dennett D. C. The Intentional Stance. Cambridge, MA: MIT Press, 1989. XI, 388 p.

Dennett D. C. Why Getting It Right Matters: Postmodernism and Truth // Free Inquiry. 1999/2000. Vol. 20. № 1. P. 40–43.

Dennett D. C. Real Patterns // Journal of Philosophy. 1991. Vol. 88. P. 27–51.

Dennett's Philosophy: A Comprehensive Assessment / Ed. by D. Ross, A. Brook, D. Thomson. Cambridge, MA; L.: MIT Press, 2000. X, 397 p.

Dretske and His Critics / Ed. by B. P. McLaughlin. Cambridge, MA; Oxford: Blackwell, 1991. XVII, 231 p.

Dretske F. Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes. Cambridge, MA: MIT Press, 1988. XI, 165 p.

Dretske F. Naturalizing the Mind. Cambridge, MA: MIT Press, 1995. XVI, 208 p.

Dretske F. Reasons and Causes // Philosophical Perspectives. Vol. 3: Philosophy of Mind and Action / Ed. by J. Tomberlin. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1989. P. 1–15.

Edelman G. Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind. N. Y.: Basic Books, 1992. XVI, 280 p.

Edelman G. Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection. N. Y.: Basic Books, 1987. XXII, 371 p.

Edelman G. The Remembered Present: The Biological Theory of Consciousness. N. Y.: Basic Books, 1989. XX, 346 p.

Ehring D. Causation and Persistence: A Theory of Causation, N. Y.; Oxford [Engl.]: Oxford University Press, 1997. X, 191 p.

Ehring D. Mental Causation, Determinables and Property Instances // *Noûs*. 1996. Vol. 30. № 4. P. 461–480.

Elton M. Daniel Dennett: Reconciling Science and our Self-Conception: Key Contemporary Thinkers. Cambridge, MA; Oxford: Polity, 2003. XIII, 296 p.

Emergence or Reduction?: Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism / Ed. by A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim. Berlin; N. Y.: W. de Gruyter, 1992. 315 p.

Fechner G. Über die Seelenfrage: Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden. Leipzig: Amelang, 1861. VI, 228 S.

Feigl H. The “Mental” and the “Physical” // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. 2: Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem / Ed. by H. Feigl, M. Scriven. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958. P. 370–497.

Feyerabend P. Materialism and the Mind-Body Problem // The Review of Metaphysics. 1963. Vol. 17. P. 49–67.

Field H. Physicalism // Inference, Explanation and Other Frustrations / Ed. by J. Earman. Berkeley: University of California Press, 1992. XI, 301 p.

Fish St. Truth and toilets: Pragmatism and Practices of Life // The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture / Ed. by M. Dickstein. Durham: Duke University Press, 1998. P. 418–434.

Flanagan O. Consciousness Reconsidered. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. XIV, 234 p.

Fodor J. Deconstructing Dennett’s Darwin // Mind and Language. 1996. Vol. 11. № 3. P. 246–262.

Fodor J. Making Mind Matter More // Philosophical Topics. 1989. Vol. 17. № 1. P. 59–79.

Fodor J. Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. 171 p.

Fodor J. Special Sciences: Still Autonomous After All These Years // *Noûs*. 1997. Vol. 31. Supplement: Philosophical Perspectives. № 11. P. 149–163.

Fodor J. The Language of Thought. N. Y.: T. Y. Crowell, 1975. X, 214 p.

Foster J. Dennett's Rejection of Dualism: Symposium // *Inquiry*. 1993. Vol. 36. № 1. P. 17–31.

Foster J. The Case for Idealism. L.; Boston; Melbourne: Routledge & Kegan Paul, 1982. IX, 309 p.

Foster J. The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind. L.; N. Y.: Routledge, 1991. IX, 298 p.

Funkhouser E. The Determinable-Determinate Relation // *Noûs*. 2006. Vol. 40. P. 548–569.

Funkhouser E. Three Varieties of Causal Overdetermination // *Pacific Philosophical Quarterly*. 2002. Vol. 83. № 4. P. 335–351.

Garrett B. J. Pluralism, Causation and Overdetermination // *Synthese*. 1998. Vol. 116. № 3. P. 355–378.

Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment. Oxford: Clarendon Press, 1990. X, 346 p.

Gibbons J. Mental Causation without Downward Causation // *Philosophical Review*. 2006. Vol. 115. № 1. P. 79–103.

Gillett C., Rives B. Does the Argument from Realization Generalize? Responses to Kim // *Southern Journal of Philosophy*. 2001. Vol. 39. № 1. P. 79–98.

Ginet C. On Action. Cambridge, MA; N. Y.; Port Chester [etc.]: Cambridge University Press, 1990. XI, 159 p.

Gold I., Stoljar D. A Neuron Doctrine in the Philosophy of Neuroscience // *Behavioral and Brain Sciences*. 1999. Vol. 22. № 5. P. 809–830.

Goldman A. I. Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading. Oxford [etc.]: Oxford University Press, 2006. IX, 364 p.

Gould S. J. The Mismeasure of Man. N. Y. [etc.]: W. W. Norton, 1981. 352 p.

Griffin D. Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem. Berkeley: University of California Press, 1998. XV, 266 p.

Grush R., Churchland P. S. Gaps in Penrose's Toilings // *Journal of Consciousness Studies*. 1995. Vol. 2. № 1. P. 10–29.

Hagan S., Hameroff S. R., Tuszynski J. A. Quantum Computation in Brain Microtubules: Decoherence and Biological Feasibility // *Physical Reviews E*. 2002. 65:061901.

Hameroff S. R., Penrose R. Conscious Events as Orchestrated Spacetime Selections // *Journal of Consciousness Studies*. 1996. Vol. 3. № 1. P. 36–53.

Hardcastle V. G. On the Matter of Minds and Mental Causation // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1998. Vol. 58. P. 1–25.

Hart W. D. The Engines of the Soul. Cambridge; N. Y.; New Rochelle [etc.]: Cambridge University Press, 1988. XI, 190 p.

Hasker W. The Emergent Self. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1999. XI, 240 p.

Healy R. Physicalist imperialism // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1979. Vol. 79. P. 191–211.

Heil J. Anomalous Monism // *From Truth to Reality: New Essays in Metaphysics* / Ed. by H. Dyke. N. Y.; L.: Routledge, 2008. P. 85–98.

Heil J. From an Ontological Point of View. Oxford: Clarendon Press, 2003. XV, 267 p.

Heil J. Multiply Realized Properties // *Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action* / Ed. by S. Walter, H.-D. Heckmann. Exeter: Imprint Academic, 2003. P. 11–30.

Heil J. The Nature of True Minds. Cambridge; N. Y. [etc.]: Cambridge University Press, 1992. XI, 248 p.

Heil J., Robb D. Mental Properties // *American Philosophical Quarterly*. 2003. Vol. 40. № 3. P. 175–196.

Heisenberg W. Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science. N. Y.: Harper and Row, 1958. XV, 206 p.

Hempel C. Reduction: Ontological and Linguistic Facets // *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel* / Ed. by S. Morgenbesser, P. Suppes, M. White. N. Y.: St Martin's Press, 1969. P. 179–199.

Hoffman J., Rosenkrantz G. Are Souls Unintelligible? // *Philosophical Perspectives*. Vol. 5: Philosophy of Religion / Ed. by J. E. Tomberlin. Atascadero, CA: Ridgeview Publ. Comp., 1991. P. 183–212.

Hofstadter R. Social Darwinism in American Thought. 1860–1915. Boston: Beacon Press, 1955. 248 p.

Honderich T. The Argument for Anomalous Monism // *Analysis*. 1982. Vol. 42. P. 59–64.

Horgan T. From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World // *Mind*. 1993. Vol. 102. P. 554–586.

Horgan T. Mental Causation and the Agent-Exclusion Problem // *Erkenntnis*. 2007. Vol. 67. P. 183–200.

Horgan T. Supervenience and Microphysics // *Pacific Philosophical Quarterly*. 1982. Vol. 63. P. 29–43.

Hornsby J. Simple Mindedness: In Defense of Naïve Naturalism in the Philosophy of Mind. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 1997. IX, 265 p.

Horst S. Beyond Reduction: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science. Oxford: Oxford University Press, 2007. XI, 228 p.

Humphrey N., Dennett D. Speaking for our Selves: An Assessment of Multiple Personality Disorder // *Raritan*. 1989. Vol. 9. № 1. P. 68–98.

Hyslop A. Methodological Epiphenomenalism // *Australasian Journal of Philosophy*. 1998. Vol. 76. P. 61–70.

Jackson F. Epiphenomenal Qualia // *The Philosophical Quarterly*. 1982. Vol. 32, № 127. P. 127–136.

Jackson F. Essentialism, Mental Properties and Causation // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1995. Vol. 95. P. 253–268.

Jackson F. From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis. Oxford; N. Y.: Oxford University Press; Clarendon Press, 1998. IX, 174 p.

Jackson F. Mental Causation // *Mind*. 1996. Vol. 105. P. 377–413.

Jackson F. Mind, Method and Conditionals: Selected Essays. L.; N. Y.: Routledge, 1998. VIII, 284 p.

Jackson F. Program Explanation: A General Perspective // *Analysis*. 1990. Vol. 50. № 2. P. 107–117.

Jackson F. What Mary Didn't Know // *Journal of Philosophy*. 1986. Vol. 83. № 5. P. 291–295.

Jackson F., Pettit P. Functionalism and Broad Content // *Mind*. N. S. 1988. Vol. 97. № 387. P. 381–400.

Jackson F., Pettit P. In Defense of Explanatory Ecumenism // *Economics and Philosophy*. 1992. Vol. 8. P. 1–21.

Jibu M., Yasue K. Quantum Brain Dynamics and Consciousness: An Introduction. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Publ., 1995. XIV, 242 p.

Johnson-Laird P. N. The Computer and the Mind: An Introduction to Cognitive Sciences. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988. 444 p.

Kane R. The Significance of Free Will. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1996. 268 p.

Kim J. Being Realistic about Emergence // *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Oxford, 2006. P. 189–202.

Kim J. Can Supervenience and “Non-Strict Laws” Save Anomalous Monism? // *Mental Causation*. Oxford, 1993. P. 19–26.

Kim J. Emergence: Core Ideas and Issues // *Synthese*. 2006. Vol. 151. № 3. P. 547–559.

Kim J. Making Sense of Emergence // *Philosophical Studies*. 1999. Vol. 95. № 1/2. P. 3–36.

Kim J. Mental Causation and Consciousness: The Two Mind-Body Problems for the Physicalist // *Physicalism and Its Discontents*. Cambridge, MA, 2001. P. 271–283.

Kim J. Mind in a Physical World. Cambridge, MA: MIT Press, 1998. VIII, 146 p.

Kim J. Philosophy of Mind. Boulder [etc.]: Westview Press, 1996. XII, 258 p.

Kim J. Physicalism, or Something Near Enough. Princeton [etc.]: Princeton University Press, 2005. XIII, 186 p.

Kim J. Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays. Cambridge, MA, [etc.]: Cambridge University Press, 1993. XVIII, 377 p.

Kim J. The non-reductivist's troubles with mental causation // *Mental Causation*. Oxford, 1993. P. 189–210.

Kirk R. Raw Feeling: A Philosophical Account of the Essence of Consciousness. Oxford: Clarendon Press, 1996. IX, 251 p.

Kripke S. Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition. Oxford: Basil Blackwell, 1982. X, 150 p.

Lakoff G., Johnson M. Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. N. Y.: Basic Books, 1999. XIV, 624 p.

Leiter B., Miller A. Mind Doesn't Matter Yet // *Australasian Journal of Philosophy*. 1994. Vol. 72. P. 220–228.

LePore E., Loewer B. Mind Matters // *Journal of Philosophy*. 1987. Vol. 84. P. 630–642.

LePore E., Loewer B. More on Making Mind Matter // *Philosophical Topics*. 1989. Vol. 17. № 1. P. 175–191.

Levin J. Functionalism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition) / Ed. by E. N. Zalta. (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/functionalism/>).

Levine J. Purple Haze: The Puzzle of Consciousness. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2001. 204 p.

Lewes G. H. Problems of Life and Mind. 3 ed. L.: Trübner. Vol. 1. 1874. XIII, 472 p.; Vol. 2. 1875. VIII, 542 p.

Lewis D. An Argument for the Identity Theory // *Journal of Philosophy*. 1966. Vol. 63. № 2. P. 17–25.

Lewis D. Reduction of Mind // *A Companion to the Philosophy of Mind* / Ed. by S. Guttenplan. Oxford [etc.]: Blackwell, 1994. P. 412–421.

Loar B. Phenomenal States // *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge, MA [etc.], 1997. P. 597–616.

Lockwood M. Mind, Brain, and the Quantum: The Compound “I”. Oxford [Oxfordshire]; Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989. XII, 365 p.

Loewer B. Consciousness and Quantum Theory: Strange Bedfellows // *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford, 2003. P. 507–524.

Loewer B. From Physics to Physicalism // *Physicalism and Its Discontents*. Cambridge, MA; N. Y., 2001. P. 37–56.

Lowe E. J. Causal Closure Principles and Emergentism // *Philosophy*. 2000. Vol. 75. № 4. P. 571–585.

Lowe E. J. Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation // *Erkenntnis*. 2006. Vol. 65. № 1. P. 5–23.

Lowe E. J. Subjects of Experience. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 1996. X, 209 p.

Lucas J. R. Mind, Machines, and Gödel // *Philosophy*. 1961. Vol. 36. P. 112–127.

Lycan W. G. Consciousness and Experience. Cambridge, MA [etc.]: MIT Press, 1996. XVIII, 211 p.

Macdonald C. The Metaphysics of Mental Causation // *Journal of Philosophy*. 2006. Vol. 103. P. 539–576.

Macdonald C., Macdonald G. Mental Causes and Explanation of Action // *Philosophical Quarterly*. 1986. Vol. 36. P. 145–158.

Marcus E. Mental Causation in a Physical World // *Philosophical Studies*. 2005. Vol. 122. № 1. P. 27–50.

Marcus E. Mental Causation: Unnaturalized but not Unnatural // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2001. Vol. 63. № 1. P. 57–83.

Marcus E. The Rise of Physicalism // *Physicalism and its Discontents*. Cambridge, MA; N. Y., 2001. P. 3–36.

Martin C. B. The Mind in Nature. Oxford: Clarendon Press, 2008. XVI, 224 p.

Martin C. B., Heil J. Rules and Powers // *Philosophical Perspectives*. 1998. Vol. 12. P. 283–312.

Maudlin T. On the unification of physics // *Journal of Philosophy*. 1996. Vol. 93. P. 129–144.

McCulloch G. The Life of the Mind: An Essay on Phenomenological Externalism. L.; N. Y.: Routledge, 2003. XVIII, 152 p.

McGinn C. Can We Solve the Mind-Body Problem? // *Mind*. N. S. 1989. Vol. 98. № 391. P. 349–366; reprint.: Id. The Problem of Consciousness. Oxford; Cambridge, MA: B. Blackwell, 1991. P. 1–22.

McGinn C. Consciousness and Cosmology: Hyperdualism Ventilated // *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays* / Ed. by M. Davies, G. Humphreys. Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1993. P. 155–177.

McGinn C. Consciousness and Its Objects. Oxford: Clarendon Press, 2004. 256 p.

McGinn C. How not to Solve the Mind-Body Problem // *Physicalism and Its Discontents*. Cambridge, MA; N. Y., 2001. P. 284–306.

McGinn C. Logic, Mind, and Mathematics // *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*. Cambridge, MA; Oxford, 1993. P. 83–96.

McGinn C. Philosophical Materialism // *Synthese*. 1980. Vol. 44. № 2. P. 173–206.

McGinn C. The Character of Mind. Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 1982. VI, 132 p.

McGinn C. The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World. N. Y.: Basic Books, 1999. XIII, 242 p.

McGinn C. The Problem of Consciousness. Oxford; Cambridge, MA: B. Blackwell, 1991. VIII, 216 p.

McLaughlin B. Is Role-Functionalism Committed to Epiphenomenalism? // Journal of Consciousness Studies. 2006. Vol. 13. № 1/2. P. 39–66.

McLaughlin B. The Rise and Fall of British Emergentism // Emergence or Reduction? Prospects for Nonreductive Physicalism / Ed. by A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim. Berlin: Walter De Gruyter, 1992. P. 49–93.

McLaughlin B. Type Epiphenomenalism, Type Dualism, and the Causal Priority of the Physical // Philosophical Perspectives. 1989. Vol. 3. P. 109–135.

McLaughlin B., Bennett K. Supervenience // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition) / Ed. by E. N. Zalta. (<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/supervenience/>).

Mele A. R. Springs of Action. N. Y.; Oxford: Oxford University Press. 1992. IX, 272 p.

Melnyk A. A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003. 327 p.

Melnyk A. How to Keep the “Physical” in Physicalism // Journal of Philosophy. 1997. Vol. 94. P. 622–637.

Mental Causation / Ed. by J. Heil, A. Mele. Oxford: Clarendon Press, 1993. X, 342 p.

Menzies P. Mental Causation on the Program Model // Common Minds: Themes from the Philosophy of Philip Pettit / Ed. by G. Brennan, R. Goodin, F. Jackson, M. Smith. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, 2007. P. 28–54.

Mill J. S. A System of Logic: Ratiocinative and Inductive; Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. 8 ed. L.: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1872. Vol. 1. XI, 563 p. Vol. 2. XV, 557 p.

Mills E. Interactionism and Overdetermination // American Philosophical Quarterly. 1996. Vol. 33. P. 105–117.

Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate / Ed. by R. Warner, T. Szubka. Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1994. XI, 407 p.

Montero B. Varieties of Causal Closure // Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action / Ed. by S. Walter, H.-D. Heckmann. Exeter: Imprint Academic, 2003. P. 173–190.

Morgan C. L. Emergent Evolution. L.: Williams and Norgate, 1923. 313 p.

Nagel T. Physicalism // Philosophical Review. 1965. Vol. 74. P. 339–356.

Nagel T. The Last Word. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1997. VIII, 147 p.

Nagel T. The View from Nowhere. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1986. XI, 244 p.

Nagel T. What is It Like to be a Bat // *Philosophical Review*. 1974. Vol. 83. № 4. P. 435–450.

Nagel T. *Mortal Questions*. Cambridge, MA; L.; N. Y.: Cambridge University Press, 1979. XIII, 213 p.

Naturalism: A Critical Analysis / Ed. by W. L. Craig, J. P. Moreland. L.: Routledge. 2000. XV, 286 p.

Ney A. Can an Appeal to Constitution Solve the Exclusion Problem? // *Pacific Philosophical Quarterly*. 2007. Vol. 88. № 4. P. 486–506.

Objections to Physicalism / Ed. by H. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1993. VI, 326 p.

Owens J. Content, Causation, and Psychophysical Supervenience // *Philosophy of Science*. 1993. Vol. 60. № 2. P. 242–261.

Papineau D. Mind the Gap // *Philosophical Perspectives*. Vol. 12 / Ed. by J. Tomberlin. 1998. P. 373–388.

Papineau D. Must a Physicalist be a Microphysicalist? // *Being Reduced: New Essays on Reduction and Explanation in the Special Sciences* / Ed. by J. Kallestrup, J. Hohwy. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2008. P. 126–148.

Papineau D. Naturalism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition) / Ed. by E. N. Zalta. (<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>).

Papineau D. *Philosophical Naturalism*. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1993. XII, 219 p.

Papineau D. The Rise of Physicalism // *Physicalism and Its Discontents*. Cambridge, MA; N. Y., 2001. P. 3–36.

Papineau D. *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2002. VII, 266 p.

Paull C., Sider T. In Defense of Global Supervenience // *Philosophical and Phenomenological Research*. 1992. Vol. 52. № 4. P. 833–853.

Penrose R. *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 1994. XVI, 457 p.

Penrose R. *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*. Oxford: Oxford University Press, 1989. XIII, 466 p.

Penrose R., Shimony A., Cartwright N., Hawkins St. *The Large, the Small and the Human Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. XVIII, 185 p.

Pereboom D. *Living without Free Will*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 2001. 231 p.

Pereboom D. Robust Nonreductive Materialism // *Journal of Philosophy*. 2002. Vol. 99. P. 499–531.

Physicalism and Its Discontents / Ed. by C. Gillett, B. Loewer. Cambridge, MA; N. Y.: Cambridge University Press, 2001. X, 369 p.

- Pinker S.* How the Mind Works. N. Y.: W. W. Norton, 1997. XII, 660 p.
- Pinker S.* The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature. N. Y.: Viking, 2002. XVI, 509 p.
- Pinker S.* The Language Instinct. N. Y.: Morrow, 1994. 494 p.
- Poland J.* Physicalism: The Philosophical Foundations. Oxford; N. Y.: Clarendon Press; Oxford University Press, 1994. VIII, 384 p.
- Popper K.* A World of Propensities. Bristol: Thoemmes, 1990. IX, 51 p.
- Popper K.* Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. 4th ed. L.; Henley: Routledge and Kegan Paul, 1972. XIII, 431 p. (5th ed. 1989).
- Popper K.* Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics // British Journal for the Philosophy of Science. 1950. Vol. 1. № 2. P. 117–133; № 3. P. 173–195.
- Popper K.* Indeterminism Is Not Enough // Encounter. 1973. Vol. 40, № 4. P. 20–26. Перепеч.: *Id.* The Open Universe... P. 113–130.
- Popper K.* Knowledge and Body-Mind Problem: In Defence of Interaction / Ed. by M. A. Notturmo. L.; N. Y.: Routledge, 1994. 158 p. (То же: 1996).
- Popper K.* Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, 1979. X, 395 p.
- Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. 10th ed. L.: Hutchinson, 1980. 479 p.
- Popper K.* The Open Universe: An Argument for Indeterminism. Totowa: Rowman and Littlefield, 1982. XXII, 185 p.
- Popper K.* The Propensity Interpretation of Probability // British Journal for the Philosophy of Science. 1959. Vol. 37. № 10. P. 25–42.
- Popper K.* Unended Quest: Intellectual Autobiography. La Salle, Ill.: Open Court Publ., 1976. 255 p.
- Popper K., Eccles J.* The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism. Berlin; Heidelberg; N. Y.; L.: Springer, 1977. XVI, 597 p.
- Popper K.* The Open Society and Its Enemies. L.: Routledge, 1980. V, 420 p.
- Putnam H.* A Philosopher Looks at Quantum Mechanics // Beyond the Edge of Certainty: Essays in Contemporary Science and Philosophy / Ed. by R. G. Colodny. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1965. P. 75–101.
- Putnam H.* Minds and Machines // Dimensions of Mind: A Symposium / Ed. by S. Hook. N. Y.: New York University Press, 1960. P. 148–179.
- Putnam H.* Philosophical Papers. Vol. 2: Mind, Language and Reality. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 1975. XVII, 457 p.
- Quine W. O.* Facts of the Matter // Essays on the Philosophy of W. V. Quine / Ed. by R. Shahan, C. Swoyer. Norman: University of Oklahoma Press, 1979. P. 155–169.
- Quine W. O.* States of Mind // Journal of Philosophy. 1985. Vol. 82. № 1. P. 5–8.

Raymont P. Are Mental Properties Causally Relevant? // *Dialogue*. 2001. Vol. 40. № 3. P. 509–528.

Richardson R. C. The “Scandal” of Cartesian Interactionism // *Mind*. 1982. Vol. 91. P. 20–37.

Robb D. The Properties of Mental Causation // *Philosophical Quarterly*. 1997. Vol. 47. P. 178–195.

Robinson H. Matter and Sense: A Critique of Contemporary Materialism. Cambridge [Cambridgeshire]; N. Y.: Cambridge University Press, 1982. IX, 130 p.

Rorty and His Critics / Ed. by R. B. Brandom. Oxford; Malden; Carlton: Blackwell, 2000. XX, 410 p.

Rorty R. Comments on Dennett // *Synthese*. 1982. Vol. 53. № 2. P. 181–187.

Rorty R. Consequences of Pragmatism: Essays: 1972–1980. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. XLVII, 237 p.

Rorty R. Contemporary Philosophy of Mind // *Synthese*. 1982. Vol. 53. № 2. P. 323–348.

Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge; N. Y.; Sydney: Cambridge University Press, 1989. XVI, 201 p.

Rorty R. Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence // *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*. Cambridge, MA, 1993. P. 184–202.

Rorty R. In Defense of Eliminative Materialism // *Review of Metaphysics*. 1970. Vol. 24. № 1. P. 112–121.

Rorty R. Mind-Body Identity, Privacy, and Categories // *Review of Metaphysics*. 1965. Vol. 19. P. 24–54. (Reprint.: *Materialism and the Mind-Body Problem* / Ed. D. M. Rosenthal. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1971. P. 174–199; *Modern Materialism: Readings in Mind-Body Identity* / Ed. by J. O'Connor. N. Y.; Chicago: Harcourt, Brace & World, 1969. P. 145–174).

Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979. XV, 401 p.

Rorty R. Philosophy in America Today // *American Scholar*. 1982. Vol. 51. № 2. P. 183–200.

Rorty R. The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1967. 407 p.

Rosenfield I. The Strange, Familiar and Forgotten: An Anatomy of Consciousness. N. Y.: Vintage Books, 1993. 157 p.

Rupert R. D. Functionalism, Mental Causation, and the Problem of Metaphysically Necessary Effects // *Noûs*. 2006. Vol. 40. P. 256–283.

Russell B. The Analysis of Matter. L. [etc.]: Kegan Paul [etc.], 1927. VIII, 408 p.

Ryle G. The Concept of Mind. L.: Hutchinson, 1949. VI, 334 p.

Searle J. R. Consciousness: What We Still Don't Know // *New York Review of Books*. 2005. Jan. 13.

Searle J. R. Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts. Cambridge; L.; N. Y., [etc.]: Cambridge University Press, 1979. V, 187 p.

Searle J. R. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983. X, 278 p.

Searle J. R. Mind: A Brief Introduction. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2004. 326 p.

Searle J. R. Minds, Brains, and Programs // The Behavioral and Brain Sciences. 1980. Vol. 3. № 3. P. 417–457.

Searle J. R. Minds, Brains, and Science. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984. 107 p.

Searle J. R. Speech Acts: An Essay in the Psychology of Language. L.: Cambridge University Press, 1969. VI, 203 p.

Searle J. R. The Construction of Social Reality. N. Y.: Free Press, 1995. XIII, 241 p.

Searle J. R. The Mystery of Consciousness / And exchanges with D. C. Dennett and D. J. Chalmers. L.: Granta Books, 1998. XVI, 224 p. (1-е изд.: N. Y., 1997.)

Searle J. R. The Rediscovery of the Mind. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. XV, 270 p.

Searle J. R. Why I am Not a Property Dualist // Journal of Consciousness Studies. 2002. Vol. 9. № 12. P. 57–64.

Segal G. M. A. A Slim Book About Narrow Content. Cambridge, MA; L.: MIT Press, 2000. 177 p.

Sehon S. Teleological Realism: Mind, Agency, and Explanation. Cambridge, MA: MIT Press, 2005. XII, 245 p.

Shear J. Explaining Consciousness: The “Hard Problem”. Cambridge, MA: MIT Press, 1997. VII, 422 p.

Shoemaker S. Identity, Cause, and Mind. Oxford: Clarendon Press, 2003. XII, 461 p.

Shoemaker S. The Mind-Body Problem // Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate. Oxford, UK; Cambridge, MA, 1994. P. 55–62.

Siewert Ch. P. The Significance of Consciousness. Princeton: Princeton University Press, 1998. X, 374 p.

Skinner B. F. Beyond Freedom and Dignity. N. Y.: A. A. Knopf, 1971. VI, 229 p.

Skinner B. F. Science and Human Behavior. N. Y.: Macmillan, 1953. X, 461 p.

Skrbina D. Panpsychism as an Underlying Theme in Western Philosophy: A Survey Paper // Journal of Consciousness Studies. 2003. Vol. 10. № 3. P. 4–46.

Skyrms B. Evolution of Social Contract. Cambridge; N. Y.: Cambridge University Press, 1996. XIII, 146 p.

- Slote M.* Ethics Without Free Will // *Social Theory and Practice*. 1990. Vol. 16. № 3. P. 369–383.
- Smart J. J. C.* *Philosophy and Scientific Realism*. L.; N. Y.: Routledge & Kegan Paul; Humanities Press, 1963. VIII, 160 p.
- Smart J. J. C.* Sensations and Brain Processes // *Philosophical Review*. 1959. Vol. 68. № 2. P. 141–156.
- Smart J. J. C.* The Content of Physicalism // *Philosophical Quarterly*. 1978. Vol. 28, № 113. P. 339–341.
- Smart J. J. C.* A Physicalist Account of Psychology // *British Journal for the Philosophy of Science*. 1979. Vol. 30. № 4. P. 403–410.
- Smith M., Stoljar D.* Global Response-Dependence and Noumenal Realism // *Monist*. 1998. Vol. 81. № 1. P. 85–111.
- Smith Q.* Why Cognitive Scientists Cannot Ignore Quantum Mechanics // *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford, 2003. P. 409–446.
- Sosa E.* Mind-Body Interaction and Supervenient Causation // *Midwest Studies in Philosophy*. 1984. Vol. 9. № 1. P. 271–281.
- Sperry R. W.* A Modified Concept of Consciousness // *Psychological Review*. 1969. Vol. 76, № 6. P. 532–536.
- Sprigge T. L. S.* Panpsychism // *Routledge Encyclopedia of Philosophy* / General ed. E. Craig. L.; N. Y.: Routledge, 1998.
- Squires E.* *Conscious Mind in the Physical World*. Bristol; N. Y.: Adam Hilger, 1990. X, 252 p.
- Stalnaker R.* Varieties of Supervenience // *Philosophical Perspectives*. 1996. Vol. 10. P. 221–241.
- Stapp H. P.* Clarifications and Specifications: In Conversation with Harald Atmanspacher // *Journal of Consciousness Studies*. 2006. Vol. 13. № 9. P. 67–85.
- Stapp H. P.* *Mind, Matter, and Quantum Mechanics*. Berlin [etc.]: Springer, 1993. XII, 248 p.
- Stapp H. P.* *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer*. Berlin [etc.]: Springer, 2007. XI, 198 p.
- Stapp H. P.* Quantum Interactive Dualism: An Alternative to Materialism // *Journal of Consciousness Studies*. 2005. Vol. 12. № 11. P. 43–58.
- Stapp H. P.* Quantum mechanical theories of consciousness // *The Blackwell Companion to Consciousness*. Malden, MA, [etc.], 2007. P. 300–312.
- Stapp H. P.* The Science of Consciousness and the Hard Problem // *Journal of Mind and Behavior*. 1996. Vol. 18. № 2/3. P. 171–194.
- Stapp H. P.* Why Classical Mechanic Cannot Accommodate Consciousness But Quantum Mechanics Can // *Psyche*. 1995. 2(5). (<http://psyche.cs.monash.edu.au/v2/psyche-2-05-stapp.html>).
- Steward H.* *The Ontology of Mind: Events, Processes, and States*. Oxford: Clarendon Press, 1997. VIII, 276 p.

Stich S. From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief. Cambridge, MA: MIT Press, 1983. XII, 266 p.

Stoljar D. Physicalism and the Necessary A Posteriori // *Journal of Philosophy*. 2000. Vol. 97. № 1. P. 33–54.

Strawson G. Realistic Monism: Why physicalism Entails Panpsychism // *Id.* Real Materialism and other Essays. Oxford: Clarendon Press, 2008. P. 53–74.

Sturgeon S. Physicalism and Overdetermination // *Mind*. 1998. Vol. 107. P. 411–432.

Tegmark M. Importance of quantum decoherence in brain processes // *Physical Review E*. 2000. Vol. 61. P. 4194–4206.

The Blackwell Companion to Consciousness / Ed. by M. Velmax, S. Schneider. Malden, MA [etc.]: Blackwell, 2007. XVIII, 744 p.

The Encyclopedic Dictionary of Psychology / Ed. by R. Harré, R. Lamb. Oxford: Blackwell, 1983. 718 p.

The Nature of Consciousness: Philosophical Debates / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere. Cambridge, MA [etc.]: MIT Press, 1997. XXIX, 843 p.

The Oxford Handbook of Free Will / Ed. by R. Kane. Oxford [etc.]: Oxford University Press, 2001. XVIII, 638 p.

The Philosophy of Karl Popper / Ed. by P. A. Schilpp. La Salle, Ill.: Open Court Publ., 1974. Book 1. XVI, 670 p. Book 2. XII, 672–1323 p. (The Library of Living Philosophers).

The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion / Ed. by P. Clayton, P. Davies. Oxford: Oxford University Press, 2006. XIV, 330 p.

The Volitional Brain: Towards the Neuroscience of Free Will / Ed. by B. Libet, A. Freeman, K. Sutherland. Thorverton: Imprint Academic, 1999. XXII, 298 p.

Thomasson A. A Nonreductivist Solution to Mental Causation // *Philosophical Studies*. 1998. Vol. 89. P. 181–191.

Tye M. The Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind. Cambridge, MA: MIT Press, 1995. XVI, 248 p.

Unger P. All the Power in the World. Oxford: Oxford University Press, 2006. XXIX, 640 p.

Van Cleve J. Supervenience and Closure // *Philosophical Studies*. 1990. Vol. 58. P. 225–238.

Van Gulick R. Consciousness // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition) / Ed. by E. N. Zalta. (<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/consciousness/>).

Velmans M. How Could Conscious Experiences Affect Brains? // *Journal of Consciousness Studies*. 2002. Vol. 9. № 11. P. 3–29.

Velmans M. Understanding Consciousness. 2nd ed. L. [etc.]: Routledge, 2009. XI, 393 p. (1st ed. 2000).

Wegner D. The Illusion of Conscious Will. Cambridge, MA: MIT Press, 2002. XI, 405 p.

White M. Social Thought in America: The Revolt against Formalism. Boston: Beacon Press, 1957. XIV, 301 p.

White S. The Unity of the Self. Cambridge, MA: MIT Press, 1991. XII, 424 p.

Whitehead A. Process and Reality: An Essay in Cosmology. Cambridge: Cambridge University Press, 1929. XXIII, 509 p.

Wigner E. P. Physics and Its Relation to Human Knowledge // *Hellenike Anthropolistike Hetaireia*. Athens, 1977. P. 283–294.

Wilkes K. V. Physicalism. L. [etc.]: Routledge & Kegan Paul [etc.], 1978. 142 p.

Wilson E. The Mental as Physical. L.: Routledge & Kegan Paul, 1979. 436 p.

Worley S. Determination and Mental Causation // *Erkenntnis*. 1997. Vol. 46. P. 281–304.

Wright R. The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology. N. Y.: Pantheon Books, 1994. X, 467 p.

Yablo S. Superproportionality and Mind-Body Relations // *Theoria*. 2001. Vol. 16/1. № 40. P. 65–75.

Yablo S. Wide Causation // *Philosophical Perspectives*. 1997. Vol. 11. № 11. P. 251–281.

Yalowitz S. Anomalous Monism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2005 Edition) / Ed. by E. N. Zalta. (<http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/anomalous-monism/>).

Указатель имен

- Айер А. 248
Александр С. 41, 254, 255, 279
Аристотель 29, 30, 85, 105
Армстронг Д. 15, 51, 145, 156, 166, 189, 210, 229, 287
- Баарс Б. 191, 314
Баксанский О. Е. 179
Бачлер Ю. 307
Бедо М. 24, 25, 255, 267, 268, 280
Бек Ф. 346, 354
Бендер Т. 319
Бергсон А. 41, 85
Бёрд Ч. 304
Берегард М. 354
Беркли Д. 177
Бетховен Л. ван 48
Блауберг И. И. 7
Блок Н. 152, 191, 218, 231, 289
Больцано Б. 38
Бом Д. 212, 368
Бор Н. 323, 343, 346, 348, 357, 365, 369
Борн М. 347
Боррадори Д. 228
Борхес Л. 133
Брентано Ф. 77, 79, 196, 209, 210
Броуд Ч. 255
Брэдли Ф. 305
Бунге М. 255
- Васильев В. В. 284
Васюков В. Л. 5, 179
Вдовина И. С. 5
Веблен Т. 304
Вегнер Д. 137
Велманс М. 7, 26, 345, 358–363
Вигнер Ю. 323, 343, 368
Витгенштейн Л. 14, 27, 41, 76, 77, 80–84, 88, 89, 91, 103, 107, 126, 144, 148, 155, 168, 187, 189, 201, 202, 220, 228, 229, 234, 235, 306, 312
- Вудбридж Ф. 307
- Гадамер Х.-Г. 84, 94
Галилей Г. 80, 349
Гегель Г. В. Ф. 29–31, 34–44, 53, 61, 75, 86, 305
Гёдель К. 242, 244, 245, 326, 328, 329, 336, 337
Гейгер Х. 360
Гейзенберг В. 17, 25, 323, 343, 346–348, 355–357, 369
Гемпель К. 185, 186, 225, 260, 261, 275
Гоббс Т. 128
Гомер 48
Грайс Э. 156
Грязнов А. Ф. 63, 142, 152
Гудмен Н. 75, 84, 89, 107, 126
Гулик Р. ван 25
Гуссерль Э. 77
- Дарвин Ч. 20, 22, 31, 60, 103, 104, 134, 135, 141, 233, 256, 315
Дарлингтон Д. 306
Декарт Р. 11, 15, 26, 52, 55, 101, 106, 128, 145, 161, 162, 179, 180, 198, 217, 280, 302, 309, 322, 347, 349, 353
Деннет Д. 7, 16, 20–22, 24, 25, 63, 64, 66–71, 73–97, 99–108, 110–112, 114–128, 131–141, 145, 147, 149–152, 155, 156, 185, 191, 198, 201, 203–212, 215, 220, 222, 231–235, 245, 255, 268–270, 273, 274, 276, 280, 283, 289–300, 303, 315
Деррида Ж. 75, 84, 127, 151
Джексон Ф. 218, 309
Джемс У. 101, 114, 182, 189, 345, 347, 353, 358

- Джохадзе И. Д. 5
Докинс Р. 114
Дрейфус Х. 211
Дретчке Ф. 191, 231, 289
Дубровский Д. И. 5, 179, 194,
202, 216, 221, 231, 255, 284
Дьюи Д. 84, 103, 304–310, 318–320
Дэвидсон Д. 14, 24, 25, 76, 82–84,
86, 88, 156, 190, 195, 209, 222,
228, 236, 237, 255, 270–273,
277, 280, 293, 295, 296, 300,
312
Евклид 53
Иванов Д. В. 5
Ильенков Э. В. 202
Иордан П. 347
Кант И. 29, 30, 32–34, 36, 58, 86,
129, 156, 217, 316, 317
Карнап Р. 10, 14, 18, 49, 65, 89,
155, 164, 173, 185, 186, 191,
222, 225, 226, 232, 254, 287,
300, 306
Картрайт Н. 26, 242, 327, 338, 339
Кейн Р. 132
Келер В. 56
Ким Д. 7, 24, 76, 145, 152, 156,
194, 195, 216, 238, 255, 272,
276–281, 294–298, 312, 350
Кларк Э. 70, 194, 206
Конвей Д. 133, 268
Коняев С. Н. 5, 179
Кох К. 315
Крейн Т. 209, 238
Крик Ф. 16, 222, 239–241, 246, 315
Крипке С. 14, 209, 218
Куайн У. В. О. 14, 18, 51, 65, 72,
75, 77, 91, 95, 99, 102, 126,
133, 188, 189, 205, 206, 210,
217, 222, 227–229, 279, 287,
293, 300, 307, 317
Куинтон А. 51
Кун Т. 13, 94, 158, 219
Куртц П. 307
Кэмпбелл Д. 48, 262, 264
Лавджой А. 256
Лайкэн У. 206
Лакатос И. 41, 252
Ламетри Ж. О. де 52
Лампрехт С. 307
Лаплас П.-С. 48, 129, 254, 269,
280, 302
Лейбниц Г. В. 85, 128, 280, 302
Лекторский В. А. 5, 179
Ленин В. И. 197, 198, 303
Либет Б. 131, 361
Липман М. 4
Локвуд М. 152, 212, 218, 241,
247, 276, 325, 343, 365, 368
Локк Д. 128, 168, 177, 180, 203,
302
Лонгейр М. 326, 327
Лоуренс Э. О. 345
Лоуэр Б. 7, 26, 296, 325, 343, 345,
358, 363, 364
Лукас Д. 337
Льюис Дж. Г. 255
Льюис Дэвид 133, 187
Льюис Кларенс И. 307
Макгинн К. 24, 71, 150, 152, 196,
205, 217, 218, 255, 272–275,
280, 282, 301, 302
Макеева Л. Б. 5
Максвелл Д. К. 366
Мамчур Е. А. 5
Марголис Д. 255
Маркс К. 29, 30, 200, 229
Мах Э. 84
Меллор Д. 238
Менский М. Б. 322, 343
Меркулов И. П. 5, 183, 194, 284
Милликэн Р. 209

Милль Д. С. 255
 Минский М. 209
 Михайлов И. А. 5
 Морган Л. 23, 256, 280
 Мур Д. Э. 14, 237

Нагель Т. 24, 71, 75–78, 80–84,
 86, 91, 100, 145, 147, 150, 152,
 156, 196, 203, 206, 209, 211,
 218, 238, 249, 255, 275, 276,
 280, 291

Нагель Э. 300, 307

Нейман Д. фон 152, 235, 323, 343,
 348, 349, 351, 355, 361, 369

Нейрат О. 14, 155

Никифоров А. Л. 18, 19

Ницше Ф. 318

Ньютон И. 11, 72, 80, 114, 248,
 347, 349

Оккам У. 222

Ольшанский Д. В. 198

Оппенгейм П. 260, 261

Освальд Л. Х. 96

Остин Дж. 27

Папино Д. 296, 298–300, 310

Парфит Д. 117

Патнэм Х. 7, 14–16, 26, 75, 76, 94,
 145, 156, 191, 193, 222, 228,
 231–233, 244, 289, 337, 338,
 365

Пейдж Д. 325, 343

Пенроуз Р. 7, 17, 19, 25, 26, 122,
 127, 132, 152, 211, 212, 218,
 222, 242, 243–246, 276, 315,
 321–323, 326–346, 354, 368

Пенфильд У. 239

Петит Ф. 298, 299, 344

Платон 29, 30, 38, 48, 53, 57, 123,
 168, 180

Плейс У. Т. 15, 189, 229

Полани М. 256

Полтен У. 156

Поппер К. 7, 12, 17–22, 24, 29,
 30–43, 45–73, 123, 126, 155,
 176, 194, 195, 203, 207, 210,
 216, 238, 239, 252, 255, 263–
 265, 274, 280, 312, 332, 333,
 353, 362

Пруст М. 85

Райл Г. 27, 51, 55, 74, 76, 81, 82,
 84, 89, 102, 103, 144, 155, 187,
 189, 201, 220, 228, 229, 232

Рассел Б. 14, 248, 306

Резерфорд Э. 286

Рейхенбах Г. 14, 49

Рис Д. 314

Робинсон Х. 12

Розенталь Д. 206

Ройс Д. 88, 305

Рорти Р. 14, 15, 74–77, 80–100,
 126, 127, 145, 150, 151, 155,
 156, 162, 164, 166, 168, 174,
 179, 191, 198, 201, 206, 209,
 222, 234, 235, 282, 303, 308,
 309, 318, 320

Руби Д. 96

Садовский В. Н. 38

Саймон Г. 193

Сантаяна Д. 3, 123, 305

Селларс Р. В. 256, 307

Селларс У. 14, 75, 84, 86, 91, 107,
 119, 156, 158, 202, 206, 209,
 218, 248, 287

Сёрл Д., см. Сёрль Д.

Сёрль Д. 7, 10, 16, 24–26, 70, 71,
 73, 75–77, 81–83, 91, 100, 125,
 126, 142–152, 155, 156, 194,
 201, 203, 206, 209, 211, 215,
 216, 218, 233, 238, 241, 244,
 245, 249, 255, 265, 266, 272,
 274, 280, 300, 315, 329, 339–341

- Скиннер Б. 51, 76, 142, 144, 186,
226, 227, 287
Смарт Д. Д. 15, 51, 76, 145, 156,
163, 165, 189, 208, 222, 229,
230, 254, 287, 288
Смит К. 325, 343, 365, 368
Сперри Р. 239, 264
Спиноза Б. 30, 302
Стич С. 205, 206, 282
Стросон П. 14, 156, 207
Стэп Г. 7, 12, 17, 25, 26, 127, 276,
315, 342, 345–362, 364, 365,
367–369

Тьюринг А. М. 22, 70, 104, 191–
193, 200, 208, 231–233, 289

Уайт М. 304, 307
Уайтхед А. Н. 41, 135, 194, 248,
256, 280, 345, 347, 355–358
Уилкес К. 161, 162
Уилкинс М. 239
Уиллер Д. 213
Уилсон Э. 158
Уотсон Д. 239

Фейгл Г. 10, 14, 15, 18, 51, 65, 76,
155, 164, 165, 189, 208, 222,
229, 254, 287
Фейерабенд П. 15, 75, 76, 145,
156, 167, 176, 191, 204, 220,
234, 252, 282, 301
Фейербах Л. 30
Фехнер Г. Т. 323
Фихте И. Г. 30, 36
Фиш С. 308
Фланаган О. 152, 218
Фодор Д. 76, 145, 147, 156, 191,
206, 209, 231, 289, 295, 296,
315
Фостер Д. 12, 124, 206, 210, 218,
249
Фреге Г. 14

Фредкин Э. 213
Фрейд З. 54
Фрис К. 314

Хайдеггер М. 75, 84
Хамерофф С. 330, 331, 335, 336,
345, 346, 354
Харман Д. 206
Харнад С. 206
Харре Р. 4
Харт У. 362
Хартсхорн Ч. 256, 357
Хогелэнд Д. 209
Ходжсон Д. 365, 368
Хокинг С. 7, 26, 242, 327, 336
Холмс О. 304
Хомский Н. 145, 147, 176, 188,
201, 217
Хорст С. 299–301
Хофштадтер Д. 206, 209
Хук С. 307
Хэмфри Н. 116

Чалмерс Д., см. Чэлмерс Д.
Чёрч А. 14
Черчленд Патриция 206
Черчленд Пол 17, 70, 76, 145,
156, 158, 164, 168–170, 172–
174, 176, 191, 194, 204–206,
209, 210, 222, 234, 235, 282,
291
Чэлмерс Д. 7, 12, 23, 26, 152, 196,
204, 206, 212, 213, 217, 218,
237, 238, 241, 244, 272, 276,
278, 290, 297, 300, 302, 315,
341, 342, 344–346, 358, 361,
365–367, 369

Шарден Т. де 256
Шварц Д. 354
Шеллинг Ф. В. Й. 36
Шимони А. 242, 243, 327–329,
332, 333, 335, 336, 339

- Шлик М. 32, 155, 173, 185, 225, 306
 Шопенгауэр А. 180
 Шрамко Я. В. 185
 Шредингер Э. 323, 343
 Шумейкер С. 119, 191, 231, 289
- Эверетт Г. 322, 343, 368
 Эдельман Д. 222, 240, 241, 246
 Эйдел А. 307
 Эйнштейн А. 69, 72
 Экклз Д. 12, 17, 45, 52, 54–56, 62, 63, 65, 73, 216, 239, 346, 354
- Ю**
 Юлина Н. С. 3, 4, 20, 44, 64, 74, 75, 99, 121, 185, 198, 233, 304
 Юм Д. 47, 101, 128, 177, 180, 182, 207, 269, 302
- Alexander S. 255
 Armstrong D. M. 166
- B**
 Baars B. J. 314
 Beck F. 346
 Bedau M. 267
 Bender Th. 319
 Bennett K. 292
 Blackmore S. 130
 Block N. 197
 Broad C. D. 255
- Campbell D. T. 262
 Carnap R. 164, 185, 226
 Chalmers D. J. 23, 182, 196, 197, 244, 276, 278, 302, 341, 365, 366, 367
 Chomsky N. 188
 Churchland Patricia 336
 Churchland Paul 169, 197, 235
 Clark A. 197
 Crane T. 197
 Crick F. 239
- Dahlbom B. 186
 Darwin Ch. 134
 Davidson D. 190, 236, 237, 293, 294
 Dennett D. 16, 21, 71, 75, 76, 78, 81, 84, 86, 87, 90, 95–97, 101, 102, 106, 108, 109, 116, 117, 122, 125, 131, 138, 151, 155, 156, 186, 193, 197, 233, 269–271, 273
 Dretske F. 197
- Eccles J. 18, 21, 46, 49, 54, 58, 60, 63, 67, 195, 264, 332, 346
 Edelman G. 240
- Fechner G. 323
 Feigl H. 165, 189
 Feyerabend P. 167
 Fish St. 309
 Flanagan O. 197
 Foster J. 124
 Freeman A. 130
 Frith Ch. 314
- Gibbart A. 130
 Grush R. 336
 Gulick R. van 25
- Hameroff S. R. 330, 335, 346
 Hart W. D. 362
 Horst St. 300
 Humphrey N. 116
- Johnson M. 197
- Kane R. 130, 132
 Kim J. 184, 195, 197, 272, 277, 278, 281, 294–297
 Kirk R. 197
- Lakoff G. 197
 Levin J. 289

- Lewes G. H 255
Libet B. 130
Lockwood M. 197
Loewer B. 363
Lucas J. R. 337
Lycan W. G. 197
- Malcolm** N. 166
McGinn C. 196, 197, 273, 275
McLaughlin B. 292
Mill J. St. 255
Morgan C. L. 256
- Nagel** T. 77, 81, 84, 126, 147, 152, 197, 276
Neumann D. von 152
- Papineau** D. 299, 310
Penrose R. 197, 244, 330, 335, 337, 338, 346
Pereboom D. 130
Popper K. 18, 21, 29, 32–35, 37–42, 46, 47, 49, 50, 52, 54, 58–60, 63, 65, 67, 71, 195, 263, 264, 332
Putnam H. 15, 232, 244, 289, 337
- Quine** W. O. 188
- Rorty** R. 15, 75, 81–84, 86–88, 90, 95, 151, 156, 162, 167, 168, 308
Ryle G. 51
- Schilpp** A. 29
Searle J. 16, 81, 126, 142, 143, 151, 197, 241, 245, 265, 267, 340
Skinner B. 227
Skyrms B. 130
Slote M. 130
Smart J. J. 163, 166, 189, 230, 288
Smith Q. 325
Sperry R. W. 262
Stapp H. 343, 345, 348, 350, 353–355, 357, 358
Sutherland K. 130
- Tegmark** M. 336
- Velmans** M. 358, 363
- Wegner** D. 130
White M. 304
White S. 130
Wilkes K. 162
Wright R. 130
- Zalta** E. N. 289, 292, 310

Содержание

От редактора. Памяти Нины Степановны Юлиной (В. А. Лекторский)	3
Предисловие	5
Введение	6
I	
К. Поппер и немецкая классическая философия	29
Философия К. Поппера: мир предрасположенностей и активность самости	44
К. Поппер и Д. Деннет: архитектура сознания согласно «открытой» и «закрытой» Вселенной	63
Д. Деннет versus Р. Рорти	74
Д. Деннет: самость как «центр нарративной гравитации», или Почему возможны самостные компьютеры	101
Дэниел Деннет о снятии оппозиции детерминизма и свободы воли	128
О книге Джона Сёрля «Открывая сознание заново»	142
II	
Физикализм и система «духовное – телесное»	153
Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования	179
Сознание, физикализм, наука	221
Эмерджентизм: сознание, редукция, каузальность	254
Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания	282
Антитеза натурализма и формализма: вчера и сегодня	304
III	
Роджер Пенроуз: поиски локуса ментальности в квантовом микромире	321
Генри Стép: квантовый интерактивный дуализм как альтернатива материализму	345
Библиография	371
Указатель имен	399

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
<http://www.kanonplus.ru>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

ЮЛИНА Нина Степановна

ОЧЕРКИ

по современной философии сознания

Ответственный редактор *В. А. Лекторский*
Редактор *И. В. Борисова*

Директор — *Божко Ю. В.*
Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*
Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*
Корректор — *Филиппова И. К.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 04.07.2014.
Формат 60×90^{1/16}. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25,5. Уч.-изд. л. 23,0. Тираж 1000 экз. Заказ 2132.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел./факс 8 (495) 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: <http://www.kanonplus.ru>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
Свидетельство о государственной регистрации издателя,
изготовителя, распространителя печатных изданий
№ 2/102 от 01.04.2014.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск, Республика Беларусь.