

«Трудная проблема сознания» и два аргумента в пользу интеракционизма

В 1994 г. более или менее рутинно текущие дискуссии по проблеме сознания были взорваны Дэвидом Чалмерсом. Выступая на первой Туссанской конференции, он провел различие между «легкими проблемами сознания», научно трактуемыми психологическими механизмами, — и «трудной проблемой сознания»¹. Трудная проблема сознания² — вопрос о том, как и почему мозг порождает сознание? Допустимо также вынести за скобки ту часть вопроса, в которой идет речь о «как», и дать «глубочайшей» части «почему»³ более нейтральную формулировку: почему функционирование мозга сопровождается субъективным опытом? Этот вопрос породил много откликов, но сейчас, по прошествии 15 лет, в его трактовке возникло нечто вроде консенсуса: хотя трудная проблема кажется философским вопросом, философскими средствами решить ее едва ли возможно, и если она вообще может быть решена, решение придет из нейронауки, прогресс которой поражает воображение.

Эта ситуация кажется мне очень странной⁴. Ведь вопрос о том, почему функционирование мозга сопровождается субъективным опытом, квалиа, допускает ответ, философская аргументация в пользу которого не представляется чем-то бесперспективным. Ответ состоит в том, что без субъективного опыта мозг просто не может функционировать так, как он функционирует, не может продуцировать поведение, позволяющее людям быть самими собой, т.е. людьми.

Рассматривая этот ответ, надо принимать во внимание, что мозг не мог бы функционировать без субъективного опыта так, как он функционирует, в трех случаях. Первый случай имел бы место тогда, когда субъективный опыт являлся условием самого существования или действительности физических событий, составляющих функционирование мозга. Это мыслимо, к примеру, если квалиа являются субстанциальной основой физического. Данный подход был опробован Чалмерсом в «Сознающем уме», но был фактически оставлен им в более поздних статьях. Это исключительно спекулятивное решение, опирающееся на экстравагантную онтологическую модель, лишенную серьезных аргументативных оснований. Неясно прежде всего, почему физические свойства нуждаются в какой-то основе. Чалмерс ссылаясь на утверждения Бертрانا Рассела о том, что наше знание о материи есть знание исключительно об отношениях, а отношения предполагают вещи, вступающие в отношения и т. д. Но еще никому не удалось доказать, что физическая реальность, как мы знаем ее, есть лишь

¹ В переписке Дэвид сказал мне, что, насколько он помнит, он начал использовать это различие на семинаре по сознанию в Вашингтонском университете «в конце 1993 года».

² Cf. *Chalmers D.J. Facing up to the problem of consciousness // Explaining Consciousness — The «Hard Problem», ed. by J. Shear. Cambridge: The MIT Press, 1997. P. 9–30.* Первоначально опубликована в 1995 г.

³ Cf. *Chalmers D.J. Consciousness and Cognition. 1990.* Эта неопубликованная статья есть на его сайте.

⁴ Не все согласятся, что такой консенсус имеет место. Чалмерс, к примеру, считает, что лучше было бы избегать подобных социологических обобщений. Может быть, нам и в самом деле лучше было бы спросить об этом экспериментальных философов. И все-таки я уверен, что большинство ведущих аналитических философов дало бы тот ответ, который дан в тексте.

совокупность отношений. Неудивительно, что в наши дни у этого решения мало сторонников¹.

Второй случай каузальной необходимости субъективного опыта для функционирования мозга иллюстрирует теория тождества. Согласно этой давней теории, восходящей к работам У. Плейса, Дж. Смарта, Г. Фейгла, Д. Льюиса и Д. Армстронга, т.н. субъективный опыт тождествен физическим процессам в мозге, и в силу этого необходим для его нормального функционирования. За пятьдесят лет своего существования теория тождества подвергалась самой разной критике. Эта критика кажется мне убедительной, и в этой связи я отсылаю читателей к работам С. Крипке, Д. Чалмерса, М. Маккинси и других авторов. К используемым им аргументам я могу добавить еще один: основной тезис теории тождества, если понимать его как утверждение об онтологическом тождестве квалиа и физических процессов в мозге, не является тезисом, допускающим какую-либо верификацию, в отличие, скажем, о тезиса о тождестве Утренней и Вечерней звезды. Верифицировать можно было бы тезис о корреляции физических процессов и неких качественных переживаний, но теории тождества (за исключением Плейса), разумеется, отличают тождество от корреляции. Неверифицируемость теории тождества означает, что она должна быть отброшена. И здесь не помогают стандартные рассуждения о том, что теория тождества являет собой пример «заключения к наилучшему объяснению». Такие заключения имеют смысл лишь в случае верифицируемости «наилучшей» модели. В ином случае они просто абсурдны. Представим, к примеру, что мы обнаружили интересную аномалию: двое часов совершенно разной конструкции, находящиеся в разных частях света, демонстрируют поразительную синхронность хода: стоит одним часам на секунду отстать от эталонного времени, как мы видим, что то же самое произошло и со вторыми часами, и т.д. Мы не можем понять, как это происходит. И что же, лучшим объяснением этой ситуации будет утверждение, что двое часов в действительности являют собой одни и те же часы? Поскольку у нас нет метода его верификации, мы не в состоянии даже представить, как двое этих часов могли бы оказаться одной вещью. Такое утверждение, как и в случае теории тождества, просто не может быть истинным².

Сторонники решения «трудной проблемы сознания» в свете положения о каузальной необходимости ментального для нормальной работы мозга остаются, таким образом, с единственным вариантом: квалиа онтологически отличны от физических свойств мозга, но оказывают реальное каузальное влияние на процессы в мозге. Это не что иное, как интеракционистская позиция (но не обязательно позиция субстанциального интеракционизма: я считаю, что у нас имеется больше оснований принимать нечто вроде эмерджентного интеракционизма). Интеракционизм не пользуется большой популярностью в аналитической философии, и причина состоит в боязни того, что данная позиция заставляет отказаться от принципа каузальной замкнутости физического, на котором, как многие считают, базируется современное естествознание. В конце статьи я покажу, что эти страхи безосновательны.

Пока же обращаю внимание на то, что, если отбросить теорию тождества, единственным серьезным конкурентом интеракционизму является эпифеноменализм, теория о том, что качественные состояния онтологически самостоятельны, но ли-

¹ Одно из редких исключений — Г. Розенберг, защищающий эту теорию в *A Place for Consciousness* (2004).

² Обычная критика принципа верификации не достигает цели в данном случае. Кажется, что когда мы говорим об абстрактных пропозициях, принцип верификации действительно не работает (see: *Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press, 2003. Vol. 1. P. 289—291). Но в нашем случае пропозиция фактуальна, и еще никто насколько мне известно, не показал, что принцип верификации не работает и в таких случаях.

шены каузального влияния на физические процессы. Между тем, в последние годы мы видим усиление атак на эпифеноменализм. Главная цель моей статьи — сделать краткий обзор этих возражений, показать, что они не содержат решающих аргументов против эпифеноменализма и дополнить их двумя другими аргументами, один из которых лишь относительно нов (я собираюсь усилить старый аргумент). Другой аргумент, который я выдвину, нов и, я надеюсь, достаточно убедителен.

1.

Обобщая аргументы против эпифеноменализма, можно заметить, что они естественным образом распадаются на два класса: аргументы с позиции здравого смысла и сугубо философские специальные аргументы. С позиции здравого смысла эпифеноменализм обычно критикуется так: самый обычный опыт показывает нам, что наши качественные ментальные состояния, такие как боль или желания, играют существенную роль в детерминации нашего поведения¹. Если я хочу выпить воду, то странно было бы отрицать, что мое желание ответственно за поведение, позволяющее удовлетворить его. Между тем, эпифеноменалист может легко парировать этот довод, заметив, что непосредственный опыт показывает нам не более, чем корреляцию некоторых ментальных состояний и поведенческих актов. Но корреляция еще не есть причинность. Возможно, что действительными причинами поведения являются нейронные процессы, скрытые от обыденного опыта и порождающие не только поведенческие акты, но и эпифеноменальные ментальные состояния, которые, в силу невидимости реальных причин, ошибочно принимаются нами за них.

Главным специальным доводом против эпифеноменализма долгое время являлся так называемый эволюционный аргумент². Суть его в том, что если бы качественные ментальные состояния, или сознание, не оказывали влияния на поведение, они не играли бы адаптивной роли, не испытывали давления естественного отбора и, соответственно, вообще не могли бы эволюционировать. Этот аргумент, однако, исходит из предположения, что все признаки организма имеют адаптивную ценность, что, между тем, не следует из теории эволюции. Предположим, что некий признак А имеет позитивную адаптивную ценность, но мутация, в результате которой он возник, также произвела нейтральный признак В. В таком случае мы получаем устойчивый нейтральный признак. И сознание вполне может быть подобным нейтральным признаком, связанным с адаптивными поведенческими схемами. Так что этот аргумент не проходит.

В последнее десятилетие получил распространение эпистемологический аргумент против эпифеноменализма³: если сознание не влияет на поведение, то наши рассуждения о сознании не зависят от того, существует ли сознание. Выражаемые в этих рассуждениях знания не определяются сознанием и его свойствами. Соответственно, эти знания не являются знаниями о сознании. И это заставляет усомниться в том, что при эпифеноменалистских предпосылках мы вообще можем что-то знать о сознании. Если эпифеноменализм — это реальность, то сознание должно оставаться чем-то потаенным. Защитники эпифеноменализма (такие как Д. Чалмерс⁴), однако, отвечают⁵, что это рассуждение опирается на каузальную теорию знания: чтобы знать

¹ См., напр.: *Swinburne R. The Evolution of the Soul. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 1.*

² В не давние времена этот аргумент продвигал У. Хескер в книге *The Emergent Self (1999).*

³ Неясно, кто является автором этого аргумента. В последнее время его активно защищал А. Элитцур.

⁴ Чалмерс не эпифеноменалист, но он считает, что эпифеноменализм свободен от логических дефектов.

⁵ *Chalmers D. The Conscious Mind. N.-Y.: Oxford University Press, 1996. P. 196.*

что-то о предмете, я должен испытать воздействие от него. Поскольку сознание каузально бесплодно, знать о нем невозможно. Но почему мы верим в универсальность каузальной теории знания? Почему мы исключаем возможность непосредственного знания каких-то реальностей? Если оснований для такой однозначности нет, и, если сознание может быть отнесено к числу таких реальностей¹, эпистемологический аргумент против эпифеноменализма утрачивает свою силу.

2.

Теперь мы могли бы подумать, что эпифеноменализм имеет иммунитет к концептуальным возражениям². Но посмотрим, нельзя ли все же попытаться разрушить его какими-то другими аргументами. Начнем с аргумента с позиций здравого смысла — но не того, о котором шла речь выше.

Одна из установок здравого смысла — уверенность в существовании других сознаний. Совместима ли она с эпифеноменализмом? О существовании других сознаний мы заключаем, опираясь на сходство нашего поведения с поведением других существ. Мое поведение определенного рода сопровождается субъективным опытом, и, если я вижу сходное поведение, я заключаю, что у этого существа тоже есть субъективный опыт, т.е. сознание. Между тем, эпифеноменализм отрицает связь между поведением и наличием сознания. И поэтому мы лишаемся оснований делать вывод о существовании сознаний у других существ, исходя из сходства нашего поведения. Конечно, я буду видеть, что поведение других существ сходно с моим. Ну и что? Они могли бы вести себя таким же образом и без сознания. Почему, в самом деле, я должен допускать, что у них есть субъективный опыт?

Конечно, некоторые эпифеноменалисты скажут, что в действительности они не отрицают связи между сознанием и поведением. Они будут настаивать, что тот же самые процессы в мозге, которые продуцируют поведение, порождают и наше эпифеноменальное сознание. Поэтому, хотя сознание и не влияет на поведение, отсутствие сознания означало бы отсутствие его нейронного базиса и, соответственно, какие-то изменения в поведении. Допустим, но как мы можем знать, что наше эпифеноменальное сознание порождается теми же самими процессами в мозге, которые продуцируют поведение? Находясь на позиции здравого смысла, мы не можем отсылать к каким-либо экспериментальным данным. И единственный путь, который остается у нас, — ссылка на соображения простоты. Некоторые защитники эпифеноменализма действительно отсылают к ним. Они говорят, что возможный мир, в котором мое эпифеноменальное сознание порождается процессами в мозге, отличными от процессов, продуцирующих мое специфическое человеческое поведение, и где только мое поведение могло бы сопровождаться субъективным опытом, в то время как другие люди и животные могли бы быть просто зомби, был бы менее единообразным, нежели наш мир, в котором мы допускаем систематическую корреляцию между определенным видом поведения и сознанием.

Поскольку соображения простоты возникают в здравом смысле, кажется, что, даже принимая эпифеноменализм, мы можем сохранить идею существования других сознаний. И я не собираюсь отрицать, что соображения простоты порождаются здравым смыслом. Но я полагаю, что мир, в котором только я обладаю эпифеноменальным сознанием, был бы гораздо более простым, чем «более единообразный» мир, наполненный эпифеноменальными сознаниями. В самом деле, второй мир демонстрирует нам классический пример умножения сущностей без какой бы то ни

¹ Роберт Курк в своей книге *Zombies and Consciousness* (2004) пытался показать, что эта линия обороны непрочна. Но я не думаю, что его попытка была удачной.

² Я оставляю в стороне экспериментальные возражения, если такие имеются: в действительности, вооружившись знаменитыми данными Б. Либета, эпифеноменализм легко может их обезвредить.

было необходимости¹. Мне не нужно постулировать реальность других эпифеноменальных сознаний: это была бы трата онтологического материала, так как, согласно дефиниции, они должны были бы быть бездеятельными. В лучшем случае я мог бы принять «интенциональную установку» (а ля Деннет) по отношению к другим людям и животным, так как это помогало бы предсказывать их поведение, — но без каких-либо онтологических обязательств по отношению к ним (у нас нет онтологических обязательств по отношению к компьютерам, когда, к примеру, играя с ними в шахматы, мы приписываем им разного рода интенциональные состояния).

Таким образом, последовательный эпифеноменализм в отношении собственного сознания должен вести к зомбификации других людей и иных существ, демонстрирующих сходное с нами поведение. Поскольку эта зомбификация противоречит здравому смыслу, эпифеноменализм не выдерживает испытания здравым смыслом.

Вывод о неприемлемости эпифеноменализма можно усилить еще одним, более специальным философским аргументом. Он опирается на три посылки, каждая из которых не должна вызывать вопросов. Первая состоит в признании, что одинаковые события могут иметь разные причины. Это общее место. К примеру, одинаковое в численном выражении падение биржевого индекса может наступить в результате влияния самых разных факторов. Если рассуждать абстрактно, то можно сказать, что любое действие может быть интерпретировано в качестве вектора, возникающего как результат сложения множества других векторов. И очевидно, что самые разные слагаемые (компоненты совокупной причины события — в нашем случае) могут приносить один и тот же результат. Вторая посылка, судя по всему, столь же беспроblemна. Она указывает на то, что воспоминания людей отображают их прошлое, их индивидуальную историю, причем, в общем и целом, делают это корректно. Наконец, третья посылка обращает внимание на тот факт, что поведение людей скоррелировано с их ментальными состояниями. Если я хочу выпить воды, то я ищу воду, а не вино и т.п. С положением о такой корреляции не спорит даже эпифеноменалист. Разумеется, тут бывают рассогласования, но обычно такая корреляция имеет место.

Еще раз отмечу, что, хотя каждая из посылок и может вызывать обсуждение, они не относятся к тем положениям, которые оспариваются в современной литературе. Между тем, их соединение приводит к опровержению эпифеноменализма и представляет сильный довод в пользу интеракционизма. В самом деле, если одинаковые события могут (в смысле реальной, а не только лишь логической возможности) иметь разные причины и если мой мозг в данный момент времени может быть представлен как совокупность нейронных событий, то очевидно, что он мог прийти к своему нынешнему состоянию по совершенно разным каузальным траекториям. Но в таком случае, согласно второй посылке, я обладал бы совершенно другими воспоминаниями, отражающими другую историю, которая у меня была бы. А содержания наших воспоминаний формируют качественные контенты других ментальных состояний, в том числе убеждений и желаний. Поскольку же, согласно третьей посылке, желания и другие ментальные состояния скоррелированы с нашим поведением, то, если бы я пришел к своему нынешнему состоянию по другой каузальной траектории и обладал бы другими воспоминаниями, желаниями и т.п., то, будучи таким же с физической точки зрения, каков я сейчас, я (по крайней мере, в большинстве случаев) вел бы себя иначе. И инаковость моего поведения была бы связана именно с тем, что у меня были бы другие ментальные состояния. Но отсюда следует, что и мое нынешнее поведение зависит, в том числе, и от того, какими ментальными состояниями я обладаю. Значит, качественные ментальные состояния оказывают реальное влияние на поведение.

¹ Чалмерс (1996) и У.С. Робинсон в своей подробной статье об эпифеноменализме в Stanford Encyclopedia of Philosophy (2007) не уделяют должного внимания этому обстоятельству.

3.

Если приведенные выше аргументы верны, эпифеноменализм — несостоятельная доктрина, и мы должны принять интеракционизм. И чалмерсовская «трудная проблема сознания», с которой мы начали статью, действительно допускает тот ответ, о котором шла речь: функционирование мозга сопровождается появлением ментальных состояний потому, что без них он не работал бы так, как он работает.

Задумаемся, однако, о цене этого решения. Признание того, что ментальные состояния влияют на процессы в мозге, представляет угрозу для принципа каузальной замкнутости физического, т.е. тезиса, что каждое физическое событие имеет непосредственно предшествующую ему физическую причину¹. Но почему, собственно, мы должны бережно относиться к принципу каузальной замкнутости?

Я вижу по крайней мере две причины для беспокойства. Во-первых, как уже отмечалось, некоторые считают, что отказ от этого принципа грозит разрушением основ экспериментального естествознания. Во-вторых, отказаться от него затруднительно потому что он принадлежит к числу того, что можно было бы назвать естественными убеждениями, руководящими нами в обыденной жизни.

Первая из упомянутых выше причин для беспокойства является, по-видимому, наименее серьезной, и, в частности, Д. Папино убедительно показал, что в действительности до относительно недавнего времени экспериментальное естествознание вовсе не опиралось на принцип каузальной замкнутости физического. Правда, Папино уверен, что в современной физике он действительно играет основополагающую роль. С другой стороны, ядром современной физики является квантовая механика, отношение которой к данному принципу заведомо не является однозначным, учитывая тот факт, что ряд интерпретаций квантовой механики допускает влияние наблюдателя (в наиболее радикальном варианте — не просто наблюдателя, но сознающего наблюдателя) на так называемый коллапс волновой функции.

Вторая причина представляется более основательной. Как показал еще Юм, наши эмпирические заключения о фактах опираются на перенос прошлого опыта на будущее: что предполагает убеждение в «соответствии прошлого и будущего»². Если присмотреться к этому убеждению, то мы увидим, что оно неявно включает в себя убеждение в каузальной замкнутости физического. В самом деле, допустим, что перенос прошлого на будущее возможен при отрицании принципа каузальной замкнутости. Если этот принцип не соблюдается, то мы должны допускать возможность ситуации, при которой какому-то физическому событию А не соответствует необходимого физического коррелята в момент, предшествующий его свершению. Но тогда при повторении физического события В, предшествовавшего событию А, мы не можем ожидать, что событие А последует за ним (такое ожидание предполагает необходимую связь между В и А)³. Между тем, такого рода ожидания конституируют перенос прошлого на будущее и убеждение в соответствии прошлого и будущего. Поэтому из нашего убеждения в соответствии прошлого и будущего вытекает убеждение в каузальной замкнутости физического, являющееся не менее фундаментальным, нежели первое убеждение.

¹ Я принимаю формулировку Лау (2000).

² Юм использует эту фразу в «Кратком изложении «Трактата о человеческой природе» (1740). В самом «Трактате», а также в «Исследовании о человеческом познании» он обычно говорит о «сходстве» между прошлым и будущим, что может сбивать с толку, так как в действительности он имеет в виду нечто более однозначное.

³ Мы можем игнорировать случаи, в которых имеются некие приватные ментальные компоненты в моем представлении физических событий. Поскольку такие компоненты (которые могли бы в принципе компенсировать отсутствующие физические корреляты) приватны, они не могут иметь значения для других людей, тоже заключающих от прошлого к будущему.

Но есть ли вообще шанс согласовать принцип каузальной замкнутости с положением о том, что ментальные состояния оказывают влияние на поведение? Чтобы обдумать ответ на этот вопрос, вернемся к доказательству каузальной действительности ментального, предложенному выше. Мы видели, что к действительности ментального мы можем заключить исходя из того, что один и тот же мозг может быть носителем разных наборов ментальных состояний, и того, что ментальные состояния скоррелированы с поведением. Из соединения этих допущений следует, что если я рассматриваю свой мозг, то ответ на вопрос, почему он продуцирует то поведение, которое он продуцирует, не может обойтись без ссылки на то, какими именно ментальными состояниями я обладаю: я мог бы обладать и другими ментальными состояниями, и тогда тот же мозг, как правило, продуцировал бы другое поведение. Присмотревшись к этим рассуждениям, мы увидим, что они содержат важную оговорку: «Если я рассматриваю свой мозг». Иными словами, мы можем доказать действительность ментальных состояний при локальном рассмотрении материальной системы, изменение которой во времени (т.е. поведение) нас интересует. Иными словами, пока речь шла только о локальном интеракционизме.

Это существенный момент. Ведь если снять указанное ограничение и рассматривать мозг в контексте всего физического универсума, картина может измениться. В самом деле, нельзя ли допустить, что мое поведение все же определяется физическими причинами, но эти причины имеют не только локальный характер? Иными словами, нельзя ли допустить, что мое поведение зависит как от локальных, так и от нелокальных физических факторов? Такое допущение позволило бы сохранить каузальную замкнутость физического.

Разумеется, за такое сохранение тоже надо платить, и его цена складывается из следующих компонентов. Во-первых, приходится признавать реальность нелокальной причинности. Во-вторых, вновь приходится искать ответ на вопрос о роли ментальных состояний и объяснять, не являются ли они все-таки эпифеноменальными.

Прежде чем разрешать эти сомнения, отметим, что рассматриваемое решение имеет и важные достоинства. Главное из них — хорошая перспектива сохранения закономерного характера отношений между физическим и ментальным. Ведь доказывая правоту локального интеракционизма, мы пришли к выводу о том, что один и тот же мозг может быть носителем разных ментальных состояний¹. Этот вывод прямо противоречит принципу локальной супервентности, устанавливающему, в частности, однозначную связь между мозгом и ментальными состояниями. Но раз этот принцип ложен, возникает вопрос, а есть ли между ментальными состояниями и их физическими основами вообще какая-нибудь законосообразная связь? Единственный шанс сохранить ее — постараться показать, что, хотя принцип локальной супервентности не действует, это не распространяется на принцип глобальной супервентности, согласно которому в одинаковых физических мирах должны быть одинаковые ментальные состояния. Отрицание принципа локальной супервентности и впрямь автоматически не влечет вывода о ложности принципа глобальной супервентности. В самом деле, если принцип глобальной супервентности истинен, то ложность принципа локальной супервентности означает лишь, что, если бы мой мозг был носителем другого набора ментальных состояний, физический мир в целом не мог бы быть таким, какой он есть сейчас: в нем были бы какие-то отличия.

И теперь ясно, как можно совместить эту картину с принципом каузальной замкнутости физического: нелокальные по отношению к моему мозгу физические отличия мира, в котором с моим мозгом были бы связаны другие, нежели в актуальном мире ментальные состояния (скоррелированные с другим поведением), можно

¹ Фишер Дж. (Why nothing mental is just in the head. In: *Nous* 41 2007. P. 318–334) пришел к сходному выводу, используя другие аргументы и мысленные эксперименты.

рассматривать как нелокальные физические причины этого другого поведения. И, соответственно, физические отличия актуального мира от возможного мира, о котором только что шла речь, можно рассматривать как нелокальные физические причины поведения, которое я демонстрирую в актуальном мире. Таким образом, сохранение принципа каузальной замкнутости физического наряду с принятием позиции локального интеракционизма может служить подтверждением верности принципа глобальной супервентности, сохранение которого, в свою очередь, позволяет удерживать представление о законосообразной связи ментальных состояний с физическим.

Наличие такой законосообразной связи обещает хорошие перспективы при ответе на вопрос Чалмерса, который вновь обрел остроту: почему функционирование моего мозга сопровождается появлением субъективных ментальных состояний? Ведь если сохранить принцип каузальной замкнутости физического и ввести представления о нелокальных физических причинах поведения, то может возникнуть впечатление, что ментальные состояния все же эпифеноменальны. А объяснить появление эпифеноменальных состояний очень трудно. Однако нынешняя ситуация отличается от той, что была раньше. Если бы наше поведение можно было объяснить исключительно локальными физическими причинами в мозге, то наличие ментальных состояний казалось бы чем-то совершенно чудесным. Но если мы уже доказали, что наши ментальные состояния производят некое различие на локальном физическом уровне, а затем допускаем, что их физические действия все же могут иметь нелокальные физические корреляты, то мы могли бы склоняться к мысли, что реальными эпифеноменами являются именно эти нелокальные корреляты. Основание достаточно просто: в целом и в общем, у нас нет свидетельств в пользу веры в нелокальную причинность. Но если мы все же хотим настаивать, что эти нелокальные корреляты являются реальными причинами, тогда, как представляется, мы должны принять следующую схему: поскольку нелокальная каузальность не универсальна, она не является безусловной, и вполне вероятно, что условием, при котором нелокальный физический коррелят мог бы рассматриваться в качестве причины (или компонента сложной причины), является не что иное, как существование приватных ментальных состояний, сопровождающих это событие и скоррелированных с ним. Иными словами, ментальные состояния представляются чем-то вроде посредников в реализации нелокальной физической причинности, но не в том смысле, что они являются промежуточными звеньями между нелокальными факторами и поведением, а в том смысле, что они есть необходимые онтологические условия реализации нелокальной физической причинности¹. В подобном случае ментальные состояния уже не будут эпифеноменальными, и они сохраняют каузальную релевантность, хотя и не каузальную действенность.

Если это верный путь, то тогда мы не только можем объяснить, почему функционирование нашего мозга сопровождается субъективным опытом, мы можем также попробовать начать объяснение того, как это возможно, — напомним, что полная версия вопроса Чалмерса включает требование объяснить, как происходит, что функционирование мозга сопровождается сознанием. В самом деле, поскольку более чем вероятно, что наши ментальные состояния порождаются функционированием мозга, и, принимая во внимание, что эти состояния должны быть онтологическими условиями нелокальной физической причинности, мы можем предположить, что они порождаются физическими системами, которые демонстрировали бы некое нарушение детерминистического поведения при отсутствии ментальных состояний. Иными словами, механизмы, благодаря которым некоторые физические системы порождают ментальные состояния, должны иметь отношение к неполноте их локальных

¹ Этот вывод может иллюстрировать то, что Лау (2000) назвал «причинением ментальным событием физического каузального факта».

каузальных цепей. Я должен заметить, однако, что из этой схемы не следует, что существование ментальных состояний есть лишь результат какой-то физической аномалии. В действительности, чуть раньше мы видели, что существование ментальных состояний, связанных с некоторыми физическими системами, дает этим системам возможность учитывать в своем поведении собственную индивидуальную историю¹, что, в свою очередь, может дать им большие адаптивные преимущества.

Так что наше возвращение к «трудной проблеме сознания» и ее возможным решениям позволяет нам увидеть, что наиболее перспективным в конечном счете оказывается тот самый подход, который был опробован Чалмерсом в «Сознающем уме». Напомню, что в этой книге он рассматривает решение «трудной проблемы», предполагая, что ментальные состояния являются онтологическими предпосылками для реализации физической причинности и даже самого существования физических свойств. В начале статьи я назвал схему Чалмерса странной. Но она кажется странной, лишь пока мы опираемся на неорасселовскую онтологическую модель (ментальные состояния — что-то вроде носителей физических свойств), как это и делал Чалмерс. В данной статье я пытался показать, что при изменении онтологической модели этот подход может стать плодотворным и открыть путь к решению трудной проблемы.

Литература:

1. *Chalmers D.J.* (1990) *Consciousness and Cognition* (unpublished). URL = <<http://consc.net/papers/c-and-c.html>>.
2. *Chalmers D.J.* (1995) Facing up to the problem of consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. 2(3). P. 200—19.
3. *Chalmers D.J.* *The Conscious Mind*. N.-Y.: Oxford University Press, 1996.
4. *Fisher J.C.* Why nothing mental is just in the head // *Nous*. 2007. 41. P. 318—34.
5. *Hasker W.* *The Emergent Self*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
6. *Kim J.* *Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Westview Press, 2006.
7. *Kirk R.* *Zombies and Consciousness*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
8. *Lowe E. J.* Causal closure principles and emergentism // *Philosophy*. 2000. 75. P. 571—85.
9. *Papineau D.* *Thinking about Consciousness*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
10. *Robinson W.S.* Epiphenomenalism // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / E.N. Zalta (ed.). 2007. URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>>
11. *Rosenberg G.* *A Place for Consciousness: Probing the Deep Structure of the Natural World*. N.-Y.: Oxford University Press, 2004.
12. *Soames S.* *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. 2003. Vol. 1. *The Dawn of Analysis*. Princeton: Princeton University Press.
13. *Swinburne R.* *The Evolution of the Soul*. N.-Y.: Oxford University Press, 1997.
14. *Vasilyev V.* Brain and consciousness: Exits from the labyrinth // *Social Sciences*. 2006. 37. P. 51—66.

¹ Если это так, тогда ни одна чисто механическая система не может точно эмулировать человеческое поведение. В самом деле, каждая такая система действует исключительно на основе своего нынешнего физического состояния. Так что Джон Сёрл и другие авторы, возможно, были чрезмерно оптимистичными, когда говорили, что верят в так называемый слабый искусственный интеллект. И эта сверхоптимистичность отвлекла их внимание от того факта, что к примеру, его знаменитая Китайская комната просто не может работать. К примеру, она не может давать осмысленные ответы на индексикальные вопросы, вроде «Сколько сейчас времени?»