

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

На правах рукописи

Иванов Дмитрий Валерьевич

ФЕНОМЕНАЛЬНАЯ ПРИРОДА СОЗНАНИЯ
(проблема натуралистического объяснения сознания)

Специальность: 09.00.01 – онтология и теория познания

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный консультант:
академик РАН, доктор
философских наук, профессор
В.А. Лекторский

МОСКВА – 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>ВВЕДЕНИЕ</i>	4
<i>ГЛАВА 1. ДУАЛИЗМ И ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА</i>	26
1.1. Дуализм и проблема ментальной каузации.....	26
1.2. Модальный аргумент в поддержку психофизического дуализма.....	35
1.3. Проблема мыслимости сознания независимо от тела.....	45
<i>ГЛАВА 2. МОНИСТИЧЕСКИЕ РЕШЕНИЯ ПСИХОФИЗИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ</i>	59
2.1. Логический бихевиоризм.....	59
2.2. Теории типового тождества.....	67
2.3. Функционализм.....	74
2.4. Нередуктивный физикализм.....	86
<i>ГЛАВА 3. СУБЪЕКТИВНОСТЬ КАК ХАРАКТЕРИСТИКА СОЗНАТЕЛЬНОГО ОПЫТА</i>	91
3.1. Эпистемологическая интерпретация субъективности.....	91
3.2. Критический анализ теорий репрезентаций высшего порядка.....	101
3.3. Общая оценка теорий репрезентаций высшего порядка....	114
<i>ГЛАВА 4. ПОНЯТИЕ ФЕНОМЕНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ</i> ..	122
4.1. Общая стратегия объяснения сознания.....	122
4.2. Понятия феноменального сознания и сознания доступа...	130
4.3. Сознание доступа без феноменального сознания.....	138
4.4. Феноменальное сознание без сознания доступа.....	149
<i>ГЛАВА 5. АРГУМЕНТ ОТ ОТСУТСТВИЯ КВАЛИА</i>	158
5.1. Понятие квалиа.....	158

5.2. Дискуссия Блока и Шумейкера относительно аргумента от отсутствия квалиа.....	168
5.3. Возражение Тая против аргумента от отсутствия квалиа. .	181
ГЛАВА 6. АРГУМЕНТ ОТ ИНВЕРСИИ СПЕКТРА.....	192
6.1. Интерсубъективный вариант инверсии спектра.....	192
6.2. Критика аргумента от инверсии спектра.....	200
6.3. Интрасубъективный вариант инверсии спектра.....	210
6.4. Сравнительный анализ аргумента от инверсии спектра и аргумента от отсутствия квалиа.....	224
ГЛАВА 7. АРГУМЕНТ ЗНАНИЯ.....	230
7.1. Аргумент знания и его критика.....	230
7.2. Альтернативная интерпретация аргумента знания.....	242
ГЛАВА 8. ИНТЕНЦИОНАЛИЗАЦИЯ КВАЛИА.....	252
8.1. Понятия интенциональности и интенционального объекта.....	252
8.2. Экстерналистская интерпретация ментальных репрезентаций.....	266
8.3. Интенциональность как естественный феномен.....	275
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	283
ЛИТЕРАТУРА.....	287

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Проблема объяснения феноменальных аспектов сознательного опыта является одной из главных философских проблем, начиная с семнадцатого века. И хотя обсуждение природы психического мы находим уже в работах Платона и Аристотеля, в центре внимания философов проблема сознания оказывается лишь тогда, когда Декарт, порвав с аристотелианской традицией рассмотрения души в качестве анимирующего принципа, показал, что сущность души, или сознания, заключается в наличии феноменального измерения. Сознание, по Декарту, существенным образом связано с тем, что мы, воспользовавшись термином Д.И. Дубровского, можем обозначить как субъективная реальность. Оно есть не что иное, как совокупность явлений чего-либо, уникальным, приватным образом представленным субъекту этого сознания. Подобный способ рассмотрения сознания просуществовал до начала двадцатого века, когда интроспекционистская психология (В. Вундт, Э. Титченер), ориентированная на исследования феноменальных аспектов сознания, того, как сознательный опыт представлен в актах интроспекции переживающему его субъекту, была вытеснена бихевиористской методологией, редуцирующей сознание к набору поведенческих реакций. Исследование субъективных аспектов сознательного опыта было признано ненаучным, не поддающимся объективным оценкам, верификации. Практически до конца XX в. вопрос о природе субъективной реальности не обсуждался серьезно учеными и философами.

Однако в 1980 – 1990-е гг. ситуация начала изменяться. В психологии и других науках о сознании исследователи вновь

обратились к изучению специфики субъективно переживаемых данностей сознания. К обсуждению природы субъективной реальности подключились представители нейронаук, эволюционной биологии, когнитивные психологи, исследователи искусственного интеллекта и даже физики (например, Р. Пенроуз, Г. Стапп). Однако несмотря на всплеск интереса к вопросам о природе феноменальных аспектов сознательного опыта со стороны представителей естественно-научных дисциплин адекватного объяснения природы субъективной реальности по-прежнему выработать не удалось. Во многом причина этого кроется в принципиальной ограниченности методологии естественно-научных дисциплин. Наиболее существенные аспекты психического опыта, то есть то, что можно назвать субъективной реальностью, феноменальной природой сознания, даны переживающему этот опыт существу из перспективы первого лица. Методология естественно-научных дисциплин, будучи объективистской, опирается на знание, полученное из перспективы третьего лица, из перспективы, в которой сознательный опыт может быть доступен для исследования сторонним наблюдателям. Это значит, что ориентированная на объективное описание методология естественно-научных дисциплин, занимающихся сознанием, не способна до конца прояснить природу субъективного сознательного опыта. Вместе с тем, необходимость объяснить феноменальную природу сознания все же отмечается представителями этих дисциплин. Прежде всего это связано с тем, что исследования сознания выступают точкой роста так называемых конвергентных технологий (НБИК: нано-, био-, инфо-, когно-), ядром которых является когнитивная наука. Именно подобная ситуация делает актуальным философское обсуждение онтологических и эпистемологических проблем натуралистического объяснения

феноменальной природы сознания. Решение проблемы сознания будет способствовать не только развитию различных наук о сознании, но и позволит прояснить такие классические философские проблемы, как свобода воли, тождество личности, единство сознания.

Степень разработанности проблемы

Не только ученые большую часть двадцатого века избегали обсуждать феноменальную природу сознания. Философы также строили свои теории психического таким образом, что это позволяло избегать рассмотрения субъективных аспектов сознательного опыта. В первой половине двадцатого века в философии сознания доминировал логический бихевиоризм, представители которого (К. Гемпель¹, Г. Райл², Л. Витгенштейн³) стремились представить психические феномены как сложную систему физиологических и поведенческих реакций. На смену этой теории приходят различного рода материалистические теории тождества сознания и мозга и функционализм – теория, отождествляющая ментальные состояния с функциональными состояниями мозга или организма в целом. Наибольшую известность приобретают теория типового тождества (*type identity*), разрабатываемая, прежде всего, философами в

¹ Hempel C.G. The Logical Analysis of Psychology // Readings in Philosophy of Psychology / Ed. by N. Block. London: Methuen, 1980.

² Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.

³ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч.1; Витгенштейн Л. Заметки к лекциям об «индивидуальном переживании» и «чувственных данных» // Язык, истина, существование. Томск: Издательство Томского университета, 2002.

Австралии (У. Плейс⁴, Дж. Смарт⁵, Д. Армстронг⁶, Д. Льюис⁷), теория тождества экземпляров (*token identity*), предложенная Д. Дэвидсоном⁸ и функционализм, представленный Х. Патнэмом⁹ и Дж. Фодором¹⁰. В отличие от бихевиористов функционалисты и представители теорий тождества рассматривали психические феномены не как поведенческие реакции, а как их внутренние причины. Однако, пытаясь редуцировать сознание либо к функциональным, либо к физико-химическим свойствам мозга, они по-прежнему упускали феноменальные аспекты сознательного опыта.

Общим для всех этих теорий является одно – все они предлагают решение проблемы ментальной каузации, порожденной картезианским дуализмом. Однако, как отмечают многие философы, выдвигая вполне удовлетворительные монистические решения этой проблемы, эти теории сталкиваются с проблемой сознания (*consciousness*). Суть этой проблемы заключается в следующем. Если мы придерживаемся позиции натуралистического монизма, то нам необходимо показать, каким образом феноменальные аспекты сознательного опыта вписываются в натуралистическую картину мира. Иначе говоря, нам необходимо выработать натуралистическое объяснение феноменальной природы сознания, то есть

⁴ Place U. Is Consciousness a Brain Process? // *Mind and Cognition* / Ed. by W. Lycan. Oxford: Blackwell, 1990.

⁵ Smart J.J.C. Sensations and Brain Processes // *The Nature of Mind* / Ed. by D. Rosenthal. Oxford: Oxford University Press, 1991

⁶ Armstrong D. What Is Consciousness? // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

⁷ Lewis D. An Argument for the Identity Theory // Lewis D. *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press, 1986. Vol. 1.

⁸ Davidson D. Mental Events // *Mind and Cognition* / Ed. by W. Lycan. Oxford: Blackwell, 1990.

⁹ Патнэм Х. Психологические предикаты (Природа ментальных состояний) // Патнэм Х. *Философия сознания*. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.

¹⁰ Block N., Fodor J. What Psychological States Are Not // Block N. *Consciousness, Function, and Representation*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

продемонстрировать, каким образом утверждения о феноменальных аспектах сознательного опыта дедуцируются из системы натуралистических утверждений.

Начиная с середины семидесятых годов прошлого века рядом философов было выдвинуто множество аргументов, демонстрирующих ограниченность объективистского подхода к объяснению сознания. Одной из первых работ, в которых подчеркивалась нередуцируемость сознания к каким-либо объективным феноменам, была статья Томаса Нагеля «Каково быть летучей мышью?» (1974)¹¹. Суть его рассуждений можно представить следующим образом. Ученый, исследующий психическую жизнь непохожего на нас живого существа, например летучей мыши, может узнать все, что касается физического и функционального устройства этого животного, в частности, он может узнать все факты, касающиеся того, как летучая мышь ориентируется в мире посредством эхолокации. Однако, несмотря на это, знание того, каково это – воспринимать мир посредством эхолокации, знание субъективного опыта летучей мыши, знание, которое может быть доступно только из перспективы первого лица, то есть из перспективы существа, непосредственно переживающего данный вид сознательного опыта, останется по-прежнему недоступным для ученого. Существенные аспекты опыта восприятия мира посредством эхолокации будут всегда ускользать от ученого.

За статьей Нагеля последовало множество других работ, в которых приводились аргументы в поддержку тезиса о нередуцируемости сознания к физическим или функциональным

¹¹ Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Глаз разума / Под ред. Д. Хофштадтера, Д. Деннета. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2003.

характеристикам. Так аргумент Дж. Левина¹² о провале в объяснении и аргумент знания Ф. Джексона¹³ демонстрируют принципиальную эпистемологическую неполноту того знания о ментальных состояниях, которое мы можем добыть, опираясь на естественно-научные методы. Модальный аргумент С. Крипке¹⁴ и аргумент от мыслимости зомби (Р. Кирк¹⁵, Д. Чалмерс¹⁶) продолжают линию аргументации, намеченную Декартом, и демонстрируют онтологический разрыв между феноменальными качествами сознания и физическими свойствами. Аргументы китайской комнаты Дж. Серла¹⁷, аргумент китайской нации Н. Блока¹⁸, аргумент от инверсии спектра (С. Шумейкер¹⁹, Н. Блок²⁰) пытаются показать нам неудовлетворительность функционалистского объяснения феноменальных качеств.

Философов, которые пытаются продемонстрировать нередуцируемость феноменальных аспектов сознательного опыта к каким-либо естественным характеристикам, часто обозначают таким термином, как «нередуктивные физикалисты». Их также называют дуалистами свойств, поскольку они признают существование не только физических и естественных свойств, но и особых ментальных

¹² Levine J. Materialism and qualia: the explanatory gap // *Pacific Philosophical Quarterly*. 1986. № 64.

¹³ Jackson F. Epiphenomenal Qualia // *Philosophical Quarterly*. 1982. № 32; Jackson F. What Mary Didn't Know // *Journal of Philosophy*. 1986. № 83.

¹⁴ Kripke S. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

¹⁵ Kirk R. Sentience and Behaviour // *Mind*. 1974. № 83; Kirk R. *Zombies v. Materialists* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1974. Supp. Vol. 48.

¹⁶ Chalmers D. *Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

¹⁷ Серл Дж. *Открывая сознание заново*. М.: Идея-Пресс, 2002; Сёрль Дж. *Сознание, мозг и наука* // *Путь*. 1993, № 4.

¹⁸ Block N. *Troubles with Functionalism* // Block N. *Consciousness, Function, and Representation*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

¹⁹ Shoemaker S. *The Inverted Spectrum* // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

²⁰ Block N. *Wittgenstein and Qualia* // *Philosophical Perspectives*. 2007. № 21 (1).

свойств. Дуализм свойств – общее название для множества различных позиций, например таких, как панпсихизм и эпифеноменализм. Очевидно, что эти позиции в философии сознания являются анти-натуралистическими.

Оппоненты дуалистов свойств, придерживающиеся натуралистических взглядов на природу сознания, стремятся показать, что феноменальная природа сознания может быть понята с помощью понятия ментальной репрезентации. Феномен же репрезентации вполне поддается натуралистическому объяснению. Эта позиция часто обозначается как репрезентационизм (или интенционализм). Она, в принципе, совместима с функционализмом, но не сводится к нему полностью. Наиболее известными ее представителями являются такие философы, как Д. Деннет²¹, В. Ликан²², Ф. Дретске²³, М. Тай²⁴, Г. Харман²⁵, Т. Крейн²⁶, Д. Розенталь²⁷. В настоящий момент проблема сознания рассматривается, прежде всего, из перспективы полемики репрезентационистов и анти-репрезентационистов. Одной из задач диссертации является выявление того, какой из подходов является наиболее перспективным с точки зрения прояснения природы сознания.

Обозначенные выше подходы к проблеме объяснения феноменальной природы сознания далеко не исчерпывают все пространство исследований по данной тематике. Количество трудов,

²¹ Dennett D. *Consciousness Explained*. London: Allen Lane, 1991.

²² Lycan W. *Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987; Lycan W. *Consciousness and Experience*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.

²³ Dretske F. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995.

²⁴ Tye M. *Absent Qualia and the Mind-Body Problem* // *Philosophical Review*. 2006. № 115 (2).

²⁵ Harman G. *The Intrinsic Quality of Experience* // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

²⁶ Crane T. *The Elements of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

²⁷ Rosenthal D. *A Theory of Consciousness* // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

вышедших с начала 1960-х по 1980-е годы и посвященных психической сфере вообще, не может сравниться с объемом работ последнего десятилетия XX века по проблеме субъективного сознательного опыта. Говоря о современном состоянии исследований феномена сознания, необходимо отметить лавинообразный характер потока публикаций 1990-х и 2000-х годов по проблеме сознания.

Примечательно, что в последнее десятилетие всплеск интереса к проблеме субъективной реальности можно также фиксировать в отечественной философии. Среди философских работ, посвященных проблеме сознания, следует выделить книги Н.С. Юлиной²⁸, Д.И. Дубровского²⁹, В.В. Васильева³⁰, С.Ф. Нагумановой³¹,

²⁸ Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. М., 2004.; Юлина Н.С. Философский натурализм: О книге Дэниела Деннета «Свобода эволюционирует». М., 2007.

²⁹ Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М.: ИД Стратегия-Центр, 2007.

³⁰ Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М., 2010; Васильев В.В. Сознание и вещи: Очерк феноменологической онтологии. М., 2014.

³¹ Нагуманова С.Ф. Материализм и сознание: анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии. Казань, 2011.

Д.В. Волкова³², Е.А. Никитиной³³, Д.В. Винника³⁴, а также сборники статей под редакцией Д.И. Дубровского³⁵, В.А. Лекторского³⁶.

Значительное число статей по обсуждаемой в диссертации проблематике появилось в ведущих отечественных журналах «Вопросы философии» и «Эпистемология и философия науки». Прежде всего, заслуживает внимания второй номер за 2015 год «Эпистемологии и философии науки», посвященный проблемам философии сознания. Панельная дискуссия этого номера посвящена проблеме объяснения сознания. В ней приняли участие Д.В. Иванов³⁷,

³² Волков Д.В. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания. М., 2012.

³³ Никитина Е.А. Познание, сознание, бессознательное. М.: Либроком, 2011; Никитина Е.А. Проблема единства сознания в эпистемологии. М.: МИРЭА, 2007.

³⁴ Винник Д.В. Сознание в физической реальности. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. См. также статьи: Винник Д.В. Основные проблемы современной философии сознания. // Философия науки. 2010, № 1. С. 102-122; Винник Д.В. Сознание за пределами мозга. Истоки аргументации радикального экстернализма. // Вестник Томского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Политология. 2010. № 2. С. 125-136; Винник Д.В. Физические, функциональные и ментальные состояния. Проблема соотношения // Философия науки. 2010. № 2. С. 92-104; Винник Д.В. Качественные и интенциональные ментальные состояния. Проблема редукции. // Вестник Томского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Политология. 2010. № 4. С. 15-30; Винник Д.В. Неоднородность ментальных феноменов и проблема редукции. // Философия науки. 2010. №4. С.134-149; Винник Д.В. Методология контроля сознания. История, перспективы, теоретические пределы. // Философия науки. 2011. №1. С.21-46; Винник Д.В. Религиозный опыт как объект психофизического исследования. Философия науки. 2015. №1. С.58-77; Винник Д.В. Эпистемическая ложь как онтологическое понятие. // Философия науки. 2015. №2. С. 42-61.

³⁵ Проблема сознания в философии и науке / Под ред. Д.И. Дубровского. М.: Канон+, 2009.

³⁶ Проблема сознания в междисциплинарной перспективе / Под ред. В.А. Лекторского. М.: Канон+, 2014.

³⁷ Иванов Д.В. На пути к объяснению сознания // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 20 – 30; Иванов Д.В. Простого решения проблемы сознания не существует. Ответ на критику // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 52 – 60.

И.Г. Гаспаров³⁸, И.Ф. Михайлов³⁹, С.М. Левин⁴⁰, М.А. Беляев⁴¹. Среди других важных статей этого выпуска следует назвать работы И.Г. Гаспарова и С.М. Левина⁴², Ю. Балашова⁴³, Д.Н. Разеева⁴⁴, С.Ф. Нагумановой⁴⁵, Д.Э. Гаспарян⁴⁶, Д.Б. Волкова⁴⁷. Кроме того, за последние пять лет в этом журнале вышли работы по философии

³⁸ Гаспаров И.Г. Квалиа, Витгенштейн и «перевернутый спектра» // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 31 – 35.

³⁹ Михайлов И.Ф. Путь и далека, и долог... // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 36 – 40.

⁴⁰ Левин С.М. Феноменальные качества как реляционные свойства // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 41 – 46.

⁴¹ Беляев М.А. Что мы в действительности объясняем, когда пытаемся объяснить сознание? // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 47 – 51;

⁴² Гаспаров И.Г., Левин С.М. Современная аналитическая философия сознания: вызовы и решения // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 5 – 19.

⁴³ Balashov Y. Experiencing the Present // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 61 – 73.

⁴⁴ Разеев Д.Н. О двух уровнях эпистемологии сознания // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 74 – 86.

⁴⁵ Нагуманова С.Ф. Почему разрыв в объяснении должен нас заботить больше, чем трудная проблема сознания? // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 136 – 145.

⁴⁶ Гаспарян Д.Э. Что значит быть трансценденталистом в современной аналитической философии сознания? // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 146 – 165.

⁴⁷ Волков Д.Б. Опровергает ли аргумент каузальных траекторий локальную супервентность ментального над физическим? // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 166 – 182.

сознания М.А. Казакова⁴⁸, М.А. Секацкой⁴⁹, С.С. Мерзлякова⁵⁰, К.Г. Фролова⁵¹, И.Т. Касавина⁵², Д.В. Иванова⁵³.

За этот же период в «Вопросах философии» появились статьи И.Т. Касавина⁵⁴, М.А. Секацкой⁵⁵, А.В. Кузнецова⁵⁶, Н.С. Юлиной⁵⁷,

⁴⁸ Казаков М.А. Узнает ли Мэри что-нибудь новое? // Эпистемология и философия науки. 2015. № 1. С. 98 – 111.

⁴⁹ Секацкая М.А. Пересадка мозга и тождество личности: альтернативная интерпретация одного мысленного эксперимента // Эпистемология и философия науки. 2014. № 4. С. 67 - 76; Секацкая М.А. Тождество личности как онтологический факт: возражение Дереку Парфиту // Эпистемология и философия науки. 2013. № 3. С. 76 – 84.

⁵⁰ Мерзляков С.С. Может ли зомби мечтать? // Эпистемология и философия науки. 2013. № 2. С. 108 -122.

⁵¹ Фролов К.Г. К критике репрезентационализма // Эпистемология и философия науки. 2013. № 2. С. 123 -132.

⁵² Касавин И.Т. Сознание: между Хиггинсом и Франкенштейном // Эпистемология и философия науки. 2012. № 1. С. 1 -17.

⁵³ Иванов Д.В. Функционализм и инверсия спектра // Эпистемология и философия науки. 2011. № 3. С. 82 – 98; Иванов Д.В. Функционализм. Метафизика без онтологии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 2. С. 95 – 111.

⁵⁴ Касавин И.Т. Что значит быть лондонской цветочницей? О Прометее, Пигмалионе и прочих специалистах по сознанию // Вопросы философии. 2012. №7. С. 87 – 100.

⁵⁵ Секацкая М.А. Исследование сознания в философии и когнитивных науках: почему трудная проблема сознания не нуждается в решении // Вопросы философии. 2015. №4; Секацкая М.А. Функционализм как научная философия сознания: почему аргумент о квалиа не может быть решающим // Вопросы философии. 2014. №3. С. 143 – 152; Секацкая М.А. Что мы знаем о сознании? Комментарий к полемике Д. Чалмерса и Д. Деннета // Вопросы философии. 2012. №11. С. 147 – 157.

⁵⁶ Кузнецов А.В. Когнитивные исследования и проблема ментальной каузальности // Вопросы философии. 2014. №3. С. 133 – 143.

⁵⁷ Юлина Н.С. Генри Стэп: квантовый интерактивный дуализм как альтернатива материализму // Вопросы философии. 2013. №6. С. 82 – 97; Юлина Н.С. Роджер Пенроуз: поиски локуса ментальности в квантовом микромире // Вопросы философии. 2012. №6. С. 116 – 130; Юлина Н.С. Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 153 – 166.

С.Ф. Нагумановой⁵⁸, Н.А. Блохиной⁵⁹, Д.В. Иванова⁶⁰, Л.А. Батаевой и О.А. Олейник⁶¹.

В последние годы появилось много работ, в которых обсуждаются философские и методологические вопросы не только философии сознания, но и естественно-научных дисциплин, исследующих психические феномены. Например, обсуждению телесно-ориентированного подхода в когнитивной науке и эпистемологии посвящены работы Е.Н. Князевой⁶², И.Т. Касавина⁶³, А.Л. Никифорова⁶⁴, Н.М. Смирновой⁶⁵, И.А. Бесковой⁶⁶, И.А. Герасимовой⁶⁷. Обсуждение широкого спектра философских вопросов, касающихся проблематики психологии, когнитивных наук и искусственного интеллекта, можно найти в работах

⁵⁸ Нагуманова С.Ф. Теория сознания Д. Розенталя // Вопросы философии. 2013. №6. С. 149 – 158.

⁵⁹ Блохина Н.А. Двухаспектный аргумент в отстаивании дуализма свойств Дэвида Чалмерса // Вопросы философии. 2013. №2. С. 148 – 157.

⁶⁰ Иванов Д.В. Аргумент от отсутствия квалиа // Вопросы философии. 2011. №12. 139 – 149.

⁶¹ Батаева Л.А., Олейник О.А. "Трудные проблемы" аналитической философии сознания // Вопросы философии. 2011. №12. 129 – 138.

⁶² Князева Е.Н. Телесно ориентированный подход в эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 42 – 49; Князева Е.Н. Понятие "Umwelt" Якоба фон Иксюля и его значимость для современной эпистемологии // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 30 – 44; Князева Е.Н. Энактивизм: концептуальный поворот в эпистемологии // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 91 -104.

⁶³ Касавин И.Т. Человек или тело? к вопросу о природе носителя сознания // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 53 – 56.

⁶⁴ Никифоров А.Л. Интересно, но пока непонятно // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 50 – 52.

⁶⁵ Смирнова Н.М. Телесно-ориентированный подход в эпистемологии: эвристический потенциал и когнитивные границы // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 57 – 59.

⁶⁶ Бескова И.А. Логика телесно-ориентированного подхода в эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 60 – 63.

⁶⁷ Герасимова И.А. Проблема целостности // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 64 – 66.

В.А. Лекторского⁶⁸, В.Н. Поруса⁶⁹, Е.А. Никитиной⁷⁰, В.Г. Кузнецова⁷¹,
А.Ю. Алексеев⁷², И.Ф. Михайлова⁷³, Д.Э. Гаспарян⁷⁴,
П.Н. Барышникова⁷⁵, М.А. Сущина⁷⁶, Ж.К. Загидуллина⁷⁷.

К обсуждению проблемы сознания подключились также отечественные психологи, нейрофизиологи, физики: Ю.И. Александров⁷⁸, А.М. Иваницкий⁷⁹, Т.В. Черниговская⁸⁰,

⁶⁸ Лекторский В.А. Возможны ли науки о человеке? // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 3 – 15.

⁶⁹ Порус В.Н. От методологического плюрализма к дисциплинарному организму: случай психологии // Эпистемология и философия науки. 2015. № 1. С. 5 – 18; Порус В. Н. К проблеме методологического плюрализма в психологии // Следование правилу: рассуждение, разум, рациональность / Отв. ред.: Е. Г. Драгалина-Черная, В. В. Долгоруков. СПб. : Алетейя, 2014. С. 396-410; Порус В.Н. Методологические вызовы психологии (размышления над книгой) // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 52-62; Порус В.Н. Тождество Я в философско-методологическом и психологическом измерениях // Эпистемология и философия науки. 2012. № 2. С. 5-15; Порус В.Н. Психология в культурно-исторической проекции // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 49-57; Порус В.Н. Социально-эпистемологический взгляд на культурно-историческую психологию // Стилль мышления: проблема исторического единства научного знания. К 80-летию Владимира Петровича Зинченко / Сост.: Т. Г. Щедрина, Б. Мещеряков; науч. ред.: Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2011. С. 43-59; Порус В.Н. Тождество "я" - конфликт интерпретаций // Культурно-историческая психология. 2011. № 3. С. 27-35; Порус В.Н. Как объяснить? Знак развилки на пути психологии // Методология и история психологии. 2008. Т. 3. № 1. С. 88-97.

⁷⁰ Никитина Е.А. Конвергентные технологии и трансформация структуры познания // Образовательные ресурсы и технологии. 2014. № 5 (8). С. 157-166; Лекторский В.А., Кудж С.А., Никитина Е.А. Эпистемология, наука, жизненный мир человека. Вестник МГТУ МИРЭА. 2014. № 2 (3). С.1-12; Никитина Е.А. Проблема формирования сознания и бессознательного в условиях техносциализации // Вестник гуманитарного факультета Ивановского государственного химико-технологического университета. 2014.Т.7. с.45-51; Никитина Е.А. Искусственный интеллект: философия, методология, инновации // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2014. № 2. С. 108-122; Никитина Е.А. Субъект познания, когнитивная культура личности и образование как Hi-hume. Ценности и смыслы. 2011. № 7 (16). С.94-108.

⁷¹ Кузнецов В.Г. (соавт. А.Ю. Алексеев, Ю.Ю. Петрунин, А.В. Савельев) Нейрофилософия как концептуальная основа нейрокомпьютинга // Нейрокомпьютеры: разработка, применения. 2015. №5. С. 69 - 77; Кузнецов В.Г. (соавт. А.Ю. Алексеев, Ю.Ю. Петрунин, А.В. Савельев) Актуальные вопросы нейрофилософии // Нейрокомпьютеры: разработка, применения. 2015. №4. С. 9 - 11; Kuznetsov V. Russian phenomenology, or the interrupted flight // Metaphilosophy. 2013. V.44. № 1-2. P. 32-36.

В.Я. Сергин⁸¹, М.Б. Менский⁸² и др. Надо отметить, что эта волна интереса к философским проблемам сознания возникла в нашей стране не на пустом месте. Ей предшествовала интересная традиция рассмотрения этой проблематики, которую представляли А.Г. Спиркин⁸³, Ф.Т. Михайлов⁸⁴, Э.В. Ильенков⁸⁵, В.А. Лекторский⁸⁶, В.С. Тюхтин⁸⁷, А.М. Коршунов⁸⁸, Д.И. Дубровский⁸⁹.

⁷² Алексеев А.Ю. Комплексный тест Тьюринга: философско-методологические и социо-культурные аспекты. М., 2013.

⁷³ Михайлов И.Ф. "Искусственный интеллект" как аргумент в споре о сознании // Эпистемология и философия науки. 2012. № 2. С. 107 -122.

⁷⁴ Гаспарян Д.Э. Искусственный интеллект и (пост)структурная семантика // Эпистемология и философия науки. 2014. № 3. С. 115 -131.

⁷⁵ Барышников П.Н. Семантические процессы сознания: от вычислительных моделей к языковому опыту // Эпистемология и философия науки. 2014. № 3. С. 96 -114.

⁷⁶ Сущин М.А. Концепция «ситуативного познания» в когнитивной науке: критический обзор // Вопросы философии. 2014. №7. С. 50 – 58.

⁷⁷ Загидуллин Ж.К. Психология в оптиках философского анализа // Вопросы философии. 2013. №4. С. 59 – 69.

⁷⁸ Александров Ю.И., Александрова Н.Л. Субъективный опыт и культура // Психология. М., 2007, № 1

⁷⁹ Иваницкий А.М. Наука о мозге на пути к решению проблемы сознания. // Вестник РАН, 2010, т. 80.

⁸⁰ Черниговская Т.В. Языки сознания: кто читает тексты нейронной сети? // Человек в мире знания. К 80-летию Владислава Александровича Лекторского. М., 2012.; Черниговская Т.В. Чеширская улыбка кота Шредингера: язык и сознание. М., 2013.

⁸¹ Сергин В.Я. Сознание и мышление: нейробиологические механизмы // Психологический журнал Международного Университета природы, общества и человека. Дубна, 2011, № 2.

⁸² Менский М.Б. Сознание и квантовая механика. Фрязино, 2011;

⁸³ Спиркин А.Г. Происхождение сознания. М., 1960.

⁸⁴ Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого «я». М., 1964; Михайлов Ф.Т. Общественное сознание и самосознание индивида. М., 1996.

⁸⁵ Ильенков Э.В. Проблема идеального. «Вопросы философии». 1979. №№ 6-7.

⁸⁶ Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1981.

⁸⁷ Тюхтин В.С. О природе образа (психическое отражение в свете идей кибернетики). М., 1963.

⁸⁸ Коршунов А.М. Отражение, деятельность и познание. М., 1979.

⁸⁹ Дубровский Д.И. Психические явления и мозг: философский анализ проблемы в связи с актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. М., 1971.

Объектом исследования является феноменальная природа сознания, понятая как субъективная реальность.

Предметом исследования выступают те феноменальные аспекты сознательного опыта, которые создают наибольшую трудность для выработки натуралистического объяснения сознания. В современной философии сознания эти аспекты обозначаются понятием квалиа (*qualia*), фиксирующим качественные, феноменальные свойства сознательных состояний.

Цели и задачи исследования

Целью предлагаемого исследования является выработка такой интерпретации феноменальной природы сознания, которая делала бы возможным разработку натуралистической теории сознания.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие *задачи*:

- Продемонстрировать неудовлетворительность современных дуалистических решений психофизической проблемы, подкрепляемых модальным аргументом Крипке и аргументом от мыслимости зомби (Кирк, Чалмерс).
- Доказать, что трудности выработки натуралистического объяснения сознания связаны, прежде всего, с необходимостью объяснить природу квалиа, т.е. природу феноменальных качеств нашего сознательного опыта, а не феномен субъективности как таковой.
- Выявить, в чем именно заключается неудовлетворительность решения проблемы сознания, предлагаемого теориями репрезентаций высшего порядка.
- Обосновать положение о том, что присутствие функциональных характеристик определенного вида

является необходимым, но не достаточным условием наличия сознательных состояний, и показать тем самым неудовлетворительность функционалистского решения проблемы сознания.

- Проинтерпретировать с позиции экстерналистской версии репрезентационизма (интенционализма) сознательные состояния как репрезентационные (интенциональные) состояния.

Теоретическая и методологическая основа исследования

Проблема объяснения квалиа, т.е. феноменальных аспектов сознательного опыта, в настоящее время обсуждается, прежде всего, в контексте аналитической философии сознания. Именно поэтому предлагаемое исследование также выполняется в парадигме данной философской традиции. Решая поставленные задачи, автор диссертации опирается на разнообразные методы из арсенала современной аналитической философии. Прежде всего, активно используются средства концептуального анализа. Подобный метод включает в себя такие исследовательские приемы, как прояснение логики употребления того или иного понятия в языке науки и в обыденном языке, то есть выяснение значения термина; выделение аргументативной стороны рассматриваемого вопроса и, наконец, акцентирование внимания на логике рассуждения о проблемах сознания. В диссертации также активно используется контрфактический анализ, подразумевающий постановку мысленных экспериментов, моделирующих контрфактические ситуации, позволяющие лучше понять интуиции здравого смысла, скрывающиеся за тем или иным философским понятием. Кроме того, использование обозначенных методов дополняется таким элементом

общефилософской методологии, как принцип системности. Данный принцип позволяет раскрыть необходимые связи, наличествующие между современными философскими подходами к проблеме сознания и другими когнитивными дисциплинами. Обсуждение статуса проблемы объяснения феноменальных аспектов сознательного опыта ведется с учетом естественно-научных данных и построенных на их основе научных теорий сознания, что позволяет скорректировать использование аналитических методов.

Научная новизна диссертационного исследования заключается в следующем.

1) Предложен новый аргумент против дуалистического решения психофизической проблемы. Этот аргумент демонстрирует, что, занимая феноменологическую позицию, мы можем показать немыслимость модального аргумента, на котором базируется классический дуализм.

2) Дано общее обоснование того, почему теории репрезентаций высшего порядка не способны предложить нам удовлетворительное натуралистическое объяснение сознания.

3) Проведен систематический анализ дискуссий о природе квалиа и продемонстрирована неудовлетворительность решений проблемы сознания, предлагаемых как представителями дуализма свойств, так и сторонниками функционализма.

4) Доказано, что хотя аргумент знания и подчеркивает эпистемологический разрыв в объяснении феноменальных аспектов сознательного опыта, он тем не менее не обосновывает введения квалиа как нерепрезентативных свойств, нередуцируемых к естественным характеристикам.

5) Выработан подход, демонстрирующий необходимость интерпретации сознательных состояний как репрезентативных состояний, а квалиа как реляционных свойств репрезентируемого объекта. Оригинальность подхода заключается в указании на то, что нам прежде всего следует ответить на вопрос о том, являются ли квалиа свойствами, внутренне присущими сознательным состояниям, а не пытаться редуцировать их к физическим или функциональным характеристикам организма.

Основные положения, выносимые на защиту

1) Только демонстрируя неудовлетворительность дуалистических подходов к пониманию сознания, мы можем приступить к решению проблемы сознания. Проблема сознания является частью психофизической проблемы. Она возникает и должна решаться прежде всего в контексте монистических натуралистических подходов. Дуализм же имеет дело с другой частью психофизической проблемы - проблемой ментальной каузации.

2) В настоящее время в рамках монистических натуралистических подходов основная полемика по проблеме сознания ведется между представителями нередуктивного физикализма и функционализма.

3) Основные трудности в решении данной проблемы заключаются в необходимости объяснить природу таких феноменальных качеств, как квалиа. Феномены же, фиксируемые общими понятиями «субъективность» и «феноменальное сознание», сами по себе не являются объектами, делающими проблему сознания трудной проблемой.

4) Функционалистское решение проблемы сознания не способно полностью объяснить феноменальную природу сознания,

что может быть продемонстрировано с помощью аргумента от отсутствия квалиа. Это аргумент хотя и не доказывает существование квалиа как особых супранатуралистических свойств, все же позволяет отметить следующий момент: наличие функциональных характеристик является необходимым, но не достаточным условием присутствия сознательных состояний.

5) Аргументы от мыслимости, выдвигаемые представителями нередуктивного физикализма в варианте дуализма свойств, не демонстрируют существования квалиа, феноменальных свойств, нередуцируемых к физическим или функциональным качествам.

6) Качитативные феноменальные свойства не являются свойствами, внутренне присущими сознательным состояниям. Их следует рассматривать как реляционные свойства репрезентируемых объектов.

7) Если квалиа не являются свойствами, внутренне присущими сознательным состояниям, то феноменальные аспекты сознательного опыта должны мыслиться с помощью понятия интенциональности (ментальной репрезентации). Это понятие позволяет наилучшим образом зафиксировать существенную характеристику сознательных состояний – наличие перспективы первого лица.

8) Интерпретация сознательных состояний как интенциональных (репрезентационных) состояний должна вестись с позиции экстерналистского варианта репрезентационизма. Такой вариант позволяет избежать трудностей, связанных с натуралистическим истолкованием природы интенциональных объектов.

Теоретическая и практическая значимость диссертации

Теоретическое значение диссертации определяется тем, что в этой работе предлагается подход к решению такой философской проблемы, как проблема объяснения феноменальной природы сознания. Интерпретация сознательных состояний как интенциональных (репрезентационных) состояний и понимание качественных аспектов этих состояний как реляционных свойств репрезентируемых объектов позволяют элиминировать трудности, возникающие перед естественными дисциплинами на их пути к натуралистической теории сознания. Значимость полученных результатов для философии состоит в том, что подобное решение позволяет выработать удовлетворительные решения для таких классических философских проблем, как проблема ментальной каузации, проблема восприятия, проблема других сознаний, проблема тождества личности и проблема единства сознания. Значение полученных в работе выводов для когнитивной науки определяется тем, что они позволяют скорректировать базовые методологические принципы, лежащие в основе этой дисциплины, такие, как репрезентационизм и компьютерционизм (вариант функционализма). Результаты диссертации могут быть использованы при чтении общих курсов философии в разделах «онтология» и «теория познания», а также спецкурсов по проблемам философии сознания и проблемам философии и методологии когнитивной науки.

Апробация работы

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите в секторе теории познания Института философии РАН. Основные положения диссертационного исследования нашли отражение в монографии и 30-ти научных публикациях, из которых 15 статей

опубликованы в изданиях, входящих в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК.

Основные выводы исследования обсуждались на страницах журнала «Эпистемология и философия науки» (№ 2, 2015) в разделе «Панельная дискуссия». Они были представлены в заглавной статье этого раздела («На пути к объяснению сознания») и в статье, содержащей ответы на критические замечания, сделанные оппонентами («Простого решения проблемы сознания не существует. Ответ на критику»).

Часть положений, представленных в диссертации, разрабатывалась в рамках следующих грантовых проектов:

2012-2014, «Психофизическая проблема в современной аналитической философии», РГНФ № 12-03-00424а

2010-2011, «Природа субъективной реальности», Грант Президента РФ для поддержки молодых российских ученых № МК-3874.2010.6

2009-2010, «Возрождение метафизики в современной аналитической философии», РГНФ № 09-03-00544а

2006-2007 Грант Центрального Европейского университета (Central European University, Budapest) на стажировку на философском факультете этого университета.

2005-2006, «Сознание и метод», РГНФ № 05-03-03439а

2003-2004, «Методология философии сознания», РГНФ № 03-03-00223а

2002 Грант Института «Открытое общество» на поездку в летнюю школу Центрального Европейского университета по проблеме сознания (Consciousness)

Результаты исследования были также представлены на следующих конференциях:

7 ноября 2013 – научная конференция «Философия сознания: история и современность. Четвертые Грязновские чтения», МГУ им. М.В. Ломоносова. Доклад на тему «Интенциональные состояния и квалиа».

24-25 мая 2013 – международная конференция «Натуралистические концепции сознания», Санкт-Петербургский государственный университет. Доклад на тему «Дуализм и феноменология ощущений»

29-31 мая 2012 – всероссийская научная конференция с международным участием «Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России», Санкт-Петербургский государственный университет. Доклад на тему «Затухающие и пляшущие квалиа».

29-30 марта 2012 – всероссийская конференция «Проблема сознания в междисциплинарной перспективе», Институт философии РАН. Доклад на тему «Проблема сознания и теории репрезентаций высшего порядка».

21-22 февраля 2011 – научная конференция «Именование, необходимость и современная философия», Высшая школа экономики, Москва. Доклад на тему «Модальная метафизика и психофизическая проблема».

6-7 ноября 2009 – международная конференция «Философия сознания: Аналитическая традиция. Третьи Грязновские чтения», МГУ им. М.В. Ломоносова. Доклад на тему «Является ли объяснение феноменального сознания сложной проблемой?»

11-13 ноября 2009 - всероссийская междисциплинарная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Искусственный интеллект: философия, методология, инновации», Московский государственный технический университет

радиотехники, электроники и автоматики. Доклад на тему «Онтологическая нейтральность функционализма»

21-25 октября 2009 – научная конференция «Science and Nonduality», Сан Рафаэль, Калифорния, США. Доклад на тему «Dualism and Phenomenology of Sensations».

25-28 августа 2009 – V Российский философский конгресс "Наука. Философия. Общество", Новосибирский государственный университет. Доклад на тему «Возрождение метафизики в аналитической философии».

27 июля – 5 августа 2008 – XXII World Congress of Philosophy, Seoul. Доклад на тему “Wittgensteinean philosophy as foundation of moral phenomenology”.

24-28 мая 2005 – V Российский философский конгресс «Философия и будущее цивилизации», МГУ им. М.В. Ломоносова. Доклад на тему «Философия психологии Витгенштейна и проблема сознания».

Кроме того, материалы исследования были использованы при подготовке лекционного курса «Современные концепции сознания», прочитанного автором на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова в 2007 – 2010 гг.

ГЛАВА 1. ДУАЛИЗМ И ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

1.1. Дуализм и проблема ментальной каузации

Проблема сознания является особым вариантом классической психофизической проблемы, или проблемы соотношения сознания и тела (*the mind-body problem*). Решая психофизическую проблему, мы сталкиваемся со следующей дилеммой:

Наличие каузального взаимодействия между ментальными и физическими феноменами, кажется, требует, чтобы обладающие каузальной силой ментальные феномены были чем-то физическим; однако феномен сознания (*consciousness*), по видимому, предполагает, что не все ментальные феномены являются физическими... Ментальная каузация склоняет [философов] в сторону физикализма, в то время как сознание (*consciousness*) склоняет их в сторону дуализма⁹⁰.

Иначе говоря, если мы занимаем позицию дуализма и полагаем, что сознание является особой нематериальной субстанцией, то решая психофизическую проблему, мы должны прежде всего решить проблему ментальной каузации. Исследуя сознание как естественный феномен, мы сталкиваемся с проблемой сознания, с необходимостью объяснить сознание как часть физического мира. Очевидно, что для того чтобы начать рассматривать психофизическую проблему как проблему сознания нам необходимо показать неудовлетворительность дуализма.

⁹⁰ Crane T. The origins of qualia // Crane T., Patterson S. (eds.) The History of the Mind-Body Problem. London, Routledge, 2000. P. 169.

Психофизическая проблема становится одной из центральных проблем метафизики лишь начиная с семнадцатого века. Можно сказать, что включение вопросов о природе психического в состав метафизики является существенным моментом, отличающим метафизику Нового Времени от аристотелевской метафизики. Для Аристотеля вопросы, касающиеся прояснения природы души, относились к учению о природе («исследование души также отчасти относится к познанию природы, а именно постольку, поскольку душа не существует без материи»⁹¹), а не к метафизике. В понимании же Аристотелем предмета метафизики сохранялась двойственность. Согласно Аристотелю, предметом первой философии, то есть той дисциплины, которую позже назовут метафизикой, являются принципы (начала) и причины существующего как такового («То, что мы ищем, — это начала и причины существующего, притом, конечно, поскольку оно существующее»⁹²). В соответствии с таким пониманием метафизика может мыслиться либо как общая дисциплина, нацеленная на исследование сущего с точки зрения того общего, что имеется у всего сущего без исключения, а именно существования, либо как частная дисциплина (теология), предметом которой является Бог, то есть первая причина всего существующего.

Произошедшие в структуре метафизики изменения позволили преодолеть неопределенность в интерпретации ее предмета. Эта трансформация была зафиксирована в таксономии, разработанной немецким философом-рационалистом Христианом Вольфом. Прежде всего единственным предметом метафизики признается сущее. Однако сущее может изучаться различным образом. Дисциплина, которая исследует сущее как таковое, обозначается Вольфом новым словом,

⁹¹ Аристотель *Метафизика* // Аристотель *Сочинения* в четырех томах. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 181.

⁹² Там же. С. 180.

возникшим в начале семнадцатого века, — «онтология». Другое название данного раздела метафизики — «общая метафизика». Помимо общей метафизики можно выделить также специальную метафизику. Специальная метафизика включала естественную теологию, нацеленную на постижение природы Бога, то есть изучение первых причин стало принадлежать ответвлению специальной метафизики. Кроме естественной теологии, разделом специальной метафизики, раздвигающим границы традиционной метафизики, становится космология, предметом которой является мир в целом. И главное, в специальную метафизику включается рациональная психология — дисциплина, посвященная исследованию души (сознания).

Появление рациональной психологии в составе метафизики во многом связано с переосмыслением природы психического философами-рационалистами таким образом, что решение онтологического вопроса о том, что существует, оказалось в зависимости от прояснения вопросов о природе сознания. Основной вклад в формирование нового понимания сознания сделал Декарт. Ему можно приписать открытие феноменальных аспектов сознания. Декарт начал усматривать сущность ментальных состояний в том, как они явлены субъекту. Например, в его работе можно встретить следующее представление ментальных состояний:

Я — тот, кто видит свет, слышит звуки, ощущает жар. Все это — ложные ощущения, ибо я сплю. Но достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваюсь. Последнее не может быть

ложным, и это, собственно, то, что именуется моим ощущением⁹³.

Очевидно, что такое рассмотрение ментальных состояний является дуалистическим. Если сущность ментальных состояний заключается *только* в их феноменальной данности, то существование ментальных состояний не зависит от существования чего-либо еще. Например, существование ощущения тепла не зависит от наличия огня в камине и потоков теплого воздуха, воздействующих на тело, а также от наличия самого тела и физических процессов, происходящих в нем. В строгом смысле об ощущении тепла следует говорить как о *кажимости* ощущения тепла. В этом смысле оно вообще не является каким-то физиологическим процессом. Понятое таким образом сознание мыслится как особая субстанция, обозначаемая Декартом как вещь мыслящая (*res cogitans*) и противопоставляемая им материальной субстанции — вещи протяженной (*res extensa*). Подобный вид дуализма, а именно дуализм субстанций, сталкивается с проблемой ментальной каузации.

Проблема ментальной каузации для дуализма заключается в необходимости объяснить, каким образом возможно каузальное взаимодействие между физическими объектами, находящимися во времени и пространстве, и нефизическим сознанием, которое, будучи непротяженным, вообще не находится в пространстве. Основная трудность в объяснении такого взаимодействия состоит в том, что допущение такого вида причинно-следственных связей требует отказа от принципа каузальной замкнутости (*causal closure*) физического универсума. Данный принцип стал ядром физикализма — популярной

⁹³ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 25.

в двадцатом веке доктрины, возникшей в недрах венского позитивизма. Согласно этому принципу любое событие, происходящее в мире, должно быть результатом исключительно физических причин и не должно опровергать базовые физические законы. Иначе говоря, невозможна такая ситуация, когда в какой-либо момент времени в естественный ход событий вмешались бы силы, не подпадающие под действие физических законов. Соответственно отказ от этого принципа ведет нас к признанию того, что фундаментальные физические законы, скажем закон сохранения энергии, могут нарушаться. Фактически физические законы перестают быть законами — они не могут быть надежным средством предсказания поведения физических объектов. Даже зная все каузальные механизмы, которые вызывают определенное физическое событие, мы не сможем быть уверены в том, что оно произойдет, то есть в том, что приводящие к нему каузальные процессы не будут нарушены под влиянием нефизических причин.

Таким образом, как можно видеть, проблема ментальной каузации возникает из-за одновременного принятия трех положений: (1) сущность ментальных состояний заключается только в их феноменальной данности; (2) физический универсум каузально замкнут; (3) между ментальным и физическим имеется каузальное взаимодействие. Очевидно, для того чтобы решить эту проблему, нам необходимо отказаться от какого-нибудь положения. Если мы занимаем позицию дуализма, то мы не должны атаковать положение (1).

Многие считают, что для сохранения дуализма и решения проблемы нам следует отбросить положение (2). Однако я полагаю, что такое решение неудовлетворительно. Дело в том, что в определенном смысле принцип каузальной замкнутости физического

универсума является следствием принятия дуалистических предпосылок относительно сознания, то есть отождествления сознания только с его феноменальной природой. Именно подобное отождествление позволило рассматривать сознание как нечто независимое от каких-либо физических процессов. Иначе говоря, этот маневр позволил исключить сознание из мира физических объектов. Такое исключение означало возможность *полного* описания всех физических явлений на языке, не предполагающем отсылок к сознанию. Несомненно, этот ход способствовал развитию естественно-научных дисциплин. Сёрл так пишет об этом:

Наш современный взгляд на мир начал развиваться еще в семнадцатом столетии, и его развитие продолжается вплоть до конца двадцатого столетия. Исторически одним из ключей к этому развитию явилось исключение сознания из предмета науки Декартом, Галилеем и другими в семнадцатом столетии. Согласно картезианскому взгляду, собственно естественные науки исключили «сознание», *res cogitans* и стали иметь дело только с «материей», *res extensa*. Разделение сознания и материи оказалось в семнадцатом столетии полезным эвристическим инструментом, который в значительной степени способствовал прогрессу, имевшему место в науках⁹⁴.

Продолжая эту мысль Сёрла, можно сказать, что, совершив подобный поворот в философии, Декарт заложил основания не только различных будущих феноменологических и феноменистических теорий, но и физикализма.

⁹⁴ Сёрл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 95.

Таким образом, если принцип каузальной замкнутости физического следует из принятия дуализма субстанций, то опровержение этого принципа должно вести к опровержению дуализма. Традиционно субстанция понимается как то, что обладает независимым существованием. Будучи субстанцией, сознание в своем существовании зависит только от собственного бытия в качестве феноменальной данности и не зависит от бытия каких-либо физических процессов. Идею независимости существования ментального и физического можно представить, указав на отсутствие необходимой связи между ними. Однако введение психофизических законов должно опровергать тезис о независимом существовании сознания и физической субстанции. Наличие психофизических законов означало бы, что физическое с необходимостью связано с ментальным. Например, рождение ребенка, появление нового человеческого тела, с необходимостью вызывало бы появление сознания, а, скажем, порез пальца с необходимостью приводил бы к появлению боли. Иначе говоря, полное описание какого-либо ментального события предполагало бы не только отсылку к его феноменальным аспектам, но и указание на физические причины, без которых это событие не существовало бы.

Единственный способ для сторонника дуализма субстанций избежать подобных следствий заключается в признании того, что психофизические законы являются случайными, что суждения о наличии таких закономерностей выражают случайную истину. Однако допущение того, что физическое и ментальное связаны друг с другом случайным образом, предполагает, что мы способны помыслить такой мир, в котором они существуют независимо друг от друга. Представим ли подобный возможный мир?

Пытаясь его помыслить, мы прежде всего ставим себе цель продемонстрировать, что в нашем мире связь физического и ментального является случайной. Соответственно мы должны представить в качестве возможной ситуацию, в которой *наш* мир не содержал бы психофизических законов. Это можно сделать, если исключить из него сознание. Прюделав это, мы получим мир, в котором будут действовать только физические законы. Такой мир окажется физически каузально замкнутым. Однако если факт каузальной замкнутости влияет на характер физических законов, то в помысленном мире будут иные физические законы. Если при этом мы считаем, что наш мир с необходимостью обладает теми физическими законами, которые в нем наличествуют, то мир с иным набором физических законов будет отличаться от нашего мира. Но если мир, который мы представили, пытаясь убедиться в случайности наших психофизических законов, отличается от нашего мира, то надо признать, что нам не удалось помыслить наш мир таким образом, чтобы в нем не содержалось психофизических законов. В свою очередь это означает, что нам не удалось продемонстрировать, что связь физического и ментального в нашем мире является случайной.

Итак, если мы пытаемся решить проблему ментальной каузации с позиции дуализма, атакуя принцип каузальной замкнутости и допуская психофизические законы, то мы теряем дуализм субстанций. Соответственно интеракционизм — вариант дуализма, предполагающий каузальное взаимодействие ментального и физического, — должен быть признан неудовлетворительным вариантом решения данной проблемы. Отбрасывая интеракционизм, мы приходим к тому, что единственный способ сохранить дуализм и избежать проблемы ментальной каузации заключается в отказе от допущения, что между ментальным и физическим имеется каузальное

взаимодействие. Подобное решение приводит нас к психофизическому параллелизму — позиции, согласно которой, хотя сознание и тело не взаимодействуют друг с другом каузально, они тем не менее скоррелированы таким образом, что создается иллюзия подобного взаимодействия. Корреляция может быть обеспечена неким посредствующим элементом. Например, в концепции окказионализма Мальбранша таким элементом является Бог. Параллелизм может мыслиться и иным образом. Используя теорию предустановленной гармонии Лейбница (не рассматривая при этом Лейбница в качестве дуалиста, поскольку он критиковал тезис о независимом существовании материальных объектов), можно объяснить корреляцию как результат изначальной синхронизации физических и ментальных процессов, скажем, Богом. Будучи приведенными в гармоничное соответствие друг с другом, данные процессы, протекая параллельно, вообще не нуждаются в каком-либо опосредующем элементе. Несмотря на то, что эта позиция вступает в противоречие с убеждением здравого смысла в том, что сознание и физические объекты могут оказывать воздействие друг на друга, в целом она является логически непротиворечивой.

1.2. Модальный аргумент в поддержку психофизического дуализма

Проблема ментальной каузации, как видно, не является серьезным препятствием для дуализма и не ставит под вопрос саму возможность введения данной теоретической позиции. Как я полагаю, для того чтобы опровергнуть дуализм, необходимо рассмотреть, какие аргументы приводятся в поддержку этой теории, и показать их неудовлетворительность. Одним из аргументов в пользу дуализма является аргумент, выдвинутый Декартом. Философ формулирует его следующим образом:

Прежде всего, поскольку я знаю, что все, мыслимое мной ясно и отчетливо, может быть создано Богом таким, как я это мыслю, мне достаточно иметь возможность ясно и отчетливо помыслить одну вещь без другой, чтобы убедиться в их отличии друг от друга: ведь, по крайней мере, они могли быть разделены меж собой Богом; при этом не имеет значения, с помощью какой способности мы можем установить их различие. Таким образом, из одного того, что я уверен в своем существовании и в то же время не замечаю ничего иного, относящегося к моей природе, или сущности, помимо того, что я — вещь мыслящая, я справедливо заключаю, что сущность моя состоит лишь в том, что я — мыслящая вещь. И хотя, быть может (а как я скажу позднее, наверняка), я обладаю телом, теснейшим образом со мной сопряженным, все же, поскольку, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как вещи только мыслящей и не протяженной, а с другой — отчетливая идея тела как вещи исключительно протяженной, но не мыслящей, я

убежден, что я поистине отличен от моего тела и могу существовать без него⁹⁵.

Более четко это рассуждение может быть представлено следующим образом.

1. Все, что представимо, возможно.
2. Если представимо, что x существует без y , то x мог бы существовать без y .
3. Если x может существовать без y , то x отличен от y .
4. Я могу представить себя существующим без моего тела.
5. Следовательно, я могу существовать без моего тела.
6. Следовательно, я не тождественен моему телу.

Данный аргумент часто обозначается как модальный аргумент. Его также можно назвать аргументом от мыслимости бестелесного сознания. Под мыслимостью при этом понимается способность концептуально непротиворечиво представить некоторую ситуацию. Эта способность связана с пониманием того, о чем идет речь. Ее следует отличать от способности вообразить данную ситуацию. Декарт дает следующие комментарии по этому поводу:

Когда я воображаю треугольник, я не только понимаю, что он представляет собой фигуру, ограниченную тремя линиями, но одновременно острие моей мысли проникает эти линии, как если бы они были передо мной, — и именно это я определяю словом «воображать». В самом деле, если бы я хотел помыслить тысячеугольник, я с таким же успехом понимал бы, что это

⁹⁵ Декарт Р. Указ. соч. С. 62 — 63.

фигура, составленная из тысячи сторон, как я понимаю, что треугольник — это фигура, имеющая три стороны; однако я не могу столь же ясно представить себе эту тысячу сторон или всмотреться в них как в присутствующие⁹⁶.

Структура аргумента Декарта выглядит таким образом: первый шаг в этом рассуждении связан с переходом от эпистемического утверждения к модальному, а затем от модального утверждения делается переход к метафизическому утверждению о том, что и как существует. Данный аргумент породил в двадцатом веке ряд аргументов со сходной формой: модальный аргумент Крипке, аргумент от мыслимости зомби, аргумент от отсутствия квалиа, аргумент от инверсии спектра. Все эти аргументы можно обозначить как картезианские аргументы.

В подобных рассуждениях больше всего вопросов вызывает первый шаг. Действительно ли можно из мыслимости какой-либо ситуации сделать вывод о ее возможности? Декарт полагал, что такой шаг вполне оправдан. Однако в его рассуждении переход от суждения о мыслимости какого-либо положения дел к суждению о возможности его существования обеспечивается допущением наличия Бога. Если же мы не вводим такой вспомогательный элемент, то нам необходимо принять дополнительное положение. По-видимому, мы могли бы перейти от утверждения представимости к утверждению возможности и сделать какие-нибудь онтологические выводы, если бы представимость какого-либо объекта гарантировала знакомство с его сущностными характеристиками.

Другим возражением против аргумента Декарта является указание на то, что высказывания о тождестве ментального и

⁹⁶ Там же. С. 58.

физического не являются необходимо истинными и, следовательно, не могут быть установлены или опровергнуты на логических основаниях⁹⁷. Однако это возражение базируется на неверном представлении о природе высказываний о тождестве чего-либо. Как продемонстрировал Сол Крипке⁹⁸, любое подобное истинное высказывание, а не только априорное, является необходимо истинным, то есть является истинным во всех возможных мирах. Соответственно, если мы можем представить ситуацию, когда тождество не выполняется, то есть когда тождество не является необходимым, то это значит, что в этом случае вообще отсутствует тождество. Каким образом Крипке обосновывает свой тезис?

Допуская модальность *de re*, Крипке демонстрирует, что, по-видимому, мы можем принять рассуждение, показывающее, что из любого высказывания о тождестве следует вывод о том, что это тождество является необходимым.

$$(1) (x) (y) [(x=y) \supset (Fx \supset Fy)]$$

$$(2) (x) \mid (x=x)$$

$$(3) (x) (y) (x=y) \supset [(x=x) \supset (x=y)]$$

$$(4) (x) (y) ((x=y) \supset \mid (x=y))^{99}$$

Иначе говоря, если x и y являются одним и тем же объектом, то тождество x и y является необходимым. Такой вывод выглядит парадоксальным, поскольку он противоречит убеждению, что некоторые утверждения тождества выражают случайную истину. Например, подобными утверждениями считаются те, которые

⁹⁷ См.: Place U. Is Consciousness a Brain Process? // Mind and Cognition / Ed. by W. Lycan. Oxford: Blackwell, 1990. P. 14 — 19.

⁹⁸ Крипке S. Naming and Necessity. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

⁹⁹ Крипке С. Тождество и необходимость // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Радуга, 1982. Вып. 13. С. 341.

делаются в результате эмпирических исследований. Скажем, в какой-то момент времени было выявлено, что тепло — это всего лишь движение молекул. Кажется, что данный факт является случайным, ведь могло бы оказаться, что правы были те, кто полагал, что тепло — это особая субстанция, называемая теплородом. Другой пример: часто утверждается, что тождество, выражаемое утверждением «Геспер есть Фосфор», является случайным. Ведь древние астрономы могли быть правы, считая, что эти имена обозначают две разные звезды, одна из которых появляется на небе вечером, а другая — только утром. Соответственно, обнаружение того, что эти два имени обозначают один и тот же объект — планету Венера, является установлением случайной истины.

Разбирая случаи, когда кажется, что высказывания о тождестве являются случайно истинными, Крипке пытается показать, что, несмотря на эту видимость, мы все же имеем дело с необходимыми истинами в случаях, когда данные высказывания являются истинными. Для этого он проводит следующие различия. Прежде всего он вводит понятия жестких и нежестких десигнаторов. Как пишет сам Крипке, под «жестким десигнатором» он имеет в виду «термин, который обозначает один и тот же объект во всех возможных мирах»¹⁰⁰. Например, жестким десигнатором является термин «квадратный корень из 25». Во всех возможных мирах он указывает на один и тот же объект. В качестве примера нежесткого десигнатора Крипке приводит термин «изобретатель бифокальных очков», который указывает на Бенджамина Франклина, однако в ином возможном мире этот знак мог бы отсылать к другому человеку. Говоря о возможных мирах, Крипке имеет в виду не нечто отдельное от нашего мира, а лишь контрфактические ситуации, в которых какие-либо объекты с

¹⁰⁰ Там же. С. 351.

определенными свойствами представляются как обладающие иными характеристиками. Указывая на то, что основная функция имен — осуществлять референцию к именуемому объекту, Крипке предлагает рассматривать все имена в качестве жестких десигнаторов.

Помимо введения понятий жесткого и нежесткого десигнатора Крипке также проводит различие между тремя понятиями, которые, как он отмечает, часто смешиваются философами: «аналитическая истина», «необходимая истина» и «априорная истина». Особый акцент он делает на анализе последних двух понятий, показывая, что необходимые истины не являются тождественными априорным истинам. Для иллюстрации этого тезиса Крипке обращается к гипотезе Гольдбаха — старой математической проблеме, которая до сих пор не решена. Согласно этой гипотезе, каждое четное число больше двух можно представить в виде суммы двух простых чисел. Анализируя этот пример, Крипке пишет:

Это математическое утверждение, и, если оно истинно, оно должно быть необходимой истиной. Безусловно, нельзя сказать, что, хотя в действительности каждое четное число является суммой двух простых чисел, могло бы найтись еще и такое число, которое было бы четным и не было бы суммой двух простых чисел. Что бы это значило? С другой стороны, ответ на вопрос, является ли каждое четное число суммой двух простых чисел, неизвестен. Значит, мы действительно не знаем ни *a priori*, ни даже *a posteriori*, что каждое четное число является суммой двух простых¹⁰¹.

Этот же тезис можно проиллюстрировать с помощью другого примера. Если некоторый объект обладает сущностными свойствами, то истина, выявленная относительно этого объекта, будет

¹⁰¹ Там же. С. 358 — 359.

необходимой, но не будет априорной. Допустим, что наличие структуры, описываемой формулой H_2O , является существенным свойством воды, то есть если бы у данного объекта не было этого свойства, то это был бы уже другой объект. В таком случае истина, что вода — это H_2O , является необходимой истиной, но, очевидно, узнать это априорным образом мы никак не могли.

Конечно, на это можно возразить, сказав, что вода могла бы иметь другую структуру, подразумевая, что мы могли бы использовать слово «вода» для обозначения другого объекта. С этим Крипке не спорит, но суть его аргумента заключается в том, что утверждение «вода есть H_2O » выражает необходимую истину при условии, что слово «вода» употребляется нами для выделения конкретного объекта с определенными свойствами. Иначе говоря, слово «вода» является жестким десигнатором. Кто-нибудь, допустив, что слово «вода» употребляется именно так, как мы к этому привыкли, может предположить, что объект, на который указывает это слово, мог бы быть иным, например, он имел бы структуру, описываемую формулой XYZ, а не H_2O . Однако что это значит? В каком смысле *этот* объект по-прежнему оставался бы *этим* объектом? Кажется, что в таком случае, если бы это было возможно, слово «вода» указывало бы уже на *другой* объект. Но ведь изначально мы использовали это слово, чтобы выделить *этот* объект. Как же возможно, чтобы объект оставался тем же самым и был бы при этом другим объектом? Если это невозможно, то, по-видимому, при любой контрфактической ситуации вода не могла бы быть чем-то отличным от того, чем она является сейчас.

Фактически это означает следующее: термин «вода» является жестким десигнатором, который указывает на один и тот же объект во всех возможных мирах. Другими словами, говоря о возможном

поведении или свойствах этого объекта в различных контрфактических ситуациях, мы указываем на один и тот же объект, который мы выделили словом «вода». Жестким десигнатором оказывается также термин «H₂O». Далее, если мы выяснили, что эти термины обозначают один и тот же объект, то это значит, что утверждение тождества с этими двумя жесткими десигнаторами представляет необходимое тождество. В любом возможном мире эти два термина жестко фиксируют один и тот же объект. Проблематизировать это тождество можно, но лишь приняв условие, что объект может быть не тождественен самому себе.

Выводы, к которым пришел Крипке, оказали мощнейшее влияние на современную философию. По сути, Крипке возродил классическую аристотелианскую по духу метафизику, характеризующуюся такими параметрами, как эссенциализм и реализм, показав, что мы по-прежнему можем говорить о существовании необходимых истин, которые не зависят от наших концептуальных построений. Крипке также возрождает картезианские по духу аргументы в поддержку дуализма. Рассмотрим аргумент Крипке против теории тождества ментального и физического.

Представитель данной теории полагает, что следующие два высказывания подобны: Вода = H₂O, Боль = возбуждение C-волокон. Крипке же демонстрирует, что между ними имеется асимметрия. Поскольку каждое высказывание не является априорным, то оба высказывания могут быть ложными. Однако если эти высказывания истинны, то они с необходимостью истинны. Возникает вопрос: как примирить эти два вывода? Это легко сделать в первом случае. Когда кто-нибудь представляет воду не как H₂O, в действительности он представляет лишь нечто похожее на воду, но не воду. Этим

объясняется видимость того, что высказывание о воде может быть ложным.

Однако такое объяснение не работает относительно второго высказывания. Если мы представляем наличие боли без возбуждения С-волокон, то нельзя сказать, что мы представляем лишь что-то, что похоже на боль. Представить ситуацию, в которой имеется что-то, что кажется болью, это и значит представить боль. В отличие от сознательных ментальных феноменов внешние по отношению к сознанию объекты (как, например, вода) характеризуются тем, что относительно них мы можем рассуждать о том, какими они нам представляются и каковы они на самом деле. У сознательных ментальных феноменов такая особенность отсутствует. Они характеризуются, прежде всего, тем, как они представлены определенному субъекту. Если некто утверждает, что испытывает боль, но исследования не обнаруживают соответствующих физиологических изменений в его организме, то вряд ли мы сможем, ссылаясь на результаты исследований, убедить пациента в том, что у него нет боли. Чем бы ни была эта боль, она прежде всего является определенной феноменологической данностью в сфере его сознания. Если мы принимаем подобное рассуждение, то, по мнению Крипке, следует признать, что мыслимость боли без возбуждения С-волокон означает, что их тождество не является необходимым. В свою очередь, из этого можно сделать вывод о том, что здесь вообще отсутствует тождество.

В строгом виде аргумент Крипке против тождества ментального и физического в поддержку дуализма можно представить следующим образом.

1. Если высказывания, выраженные утверждениями тождества с двумя жесткими десигнаторами, являются истинными, то они необходимо истинны.

2. Мыслимо, что высказывания о психофизическом тождестве являются ложными.

3. Следовательно, сознание не является тождественным телу.

Таким образом, если мы принимаем идеи Крипке, и если мы способны помыслить сознание независимо от тела, то мы должны признать, что сознание не тождественно телу. Однако действительно ли мы способны помыслить такую ситуацию? Я полагаю, что на этот вопрос мы должны ответить отрицательно. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим, с какими трудностями столкнулся Декарт, пытаясь помыслить существование сознания без тела.

1.3. Проблема мыслимости сознания независимо от тела

Пытаясь ответить на вопрос о том, кем он является по сути, Декарт посредством процедуры методологического сомнения приходит к следующему выводу:

Я — мыслящая вещь, т. е. вещь сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, мало что понимающая, многого не ведающая, желающая, не желающая, а также способная чувствовать и образовывать представления¹⁰².

Следует обратить внимание, что в этом определении понятия, обозначающие способность образовывать представления, то есть воображение (*imaginatio*), и способность чувствования, то есть ощущения (*sensus*), отделены от ряда понятий, выделяющих другие модусы мыслящей вещи, словом «также». Пытаясь объяснить природу воображения и ощущений, Декарт сталкивается с серьезными трудностями. В первую очередь особую проблему представляет объяснение природы ощущений.

Согласно Декарту, ощущения являются модусом мыслящей вещи. Следовательно, они могут мыслиться без тела. Тело могло бы не существовать, но ощущения все равно присутствовали бы. Более того, если ощущения — это модус духовной субстанции, то надо признать, что у животных они отсутствуют, поскольку животные не наделены мыслящей субстанцией. Как полагает Декарт, животные — это просто механизмы, которые двигаются в силу того, что так устроены их органы. Надо сказать, что живое человеческое тело также рассматривается Декартом как сложная машина, и принципы, по

¹⁰² Декарт Р. Указ. соч. С. 29.

которым оно функционирует, не отличаются от принципов, управляющих работой часового механизма. Декарт определяет состояние «быть живым» в терминах обладания теплом, теплой кровью, проводящей животные духи. Согласно его мнению, «для всех движений, не зависящих от нашего мышления, достаточно расположения органов»¹⁰³. Философ заявляет:

Я постараюсь объяснить машину нашего тела так, чтобы у нас было так же мало оснований относить к душе движения, не связанные с волей, как мало у нас оснований считать, что у часов есть душа, заставляющая их показывать время¹⁰⁴.

В этом заключается существенное отличие представлений Декарта о сознании от представлений Аристотеля, согласно которым быть сознательным существом — значит быть живым существом. Поскольку и животные, и живое человеческое тело могут быть представлены просто как механизмы, постольку возникает вопрос: чем именно отличается человек от животного? Для Декарта ответ очевиден — наличием души (сознания). У животных отсутствует сознание, понятое как особая субстанция, мыслящая вещь. Отличаются ли животные чем-то от иных механизмов? Поверхностным был бы ответ, что они как механизмы ничем не отличаются от неживых машин. Конечно, как минимум мы должны фиксировать, что это два типа машин. Какой признак в таком случае выделяет животных? Животные лишены сознания, но означает ли это, что они лишены чувств, ощущений. Вряд ли будет разумно утверждать, что животные ничего не слышат, не видят, не испытывают

¹⁰³ Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного // Декарт Р. Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 424.

¹⁰⁴ Там же. С. 424.

боли, голода, не чувствуют тепло или холод. Несмотря на то, что животные лишены сознания, они, видимо, не лишены ощущений. Вполне вероятно, что именно наличие ощущений отличает животных от неживых механизмов. Таким образом, если животные все же обладают ощущениями, то ощущения оказываются исключительно телесными феноменами. В этом случае получается, что, сомневаясь в существовании тела, я должен сомневаться и в существовании ощущений. Нет тела, нет и ощущений. Итак, если мы остаемся на позиции дуализма, то перед нами возникает дилемма: либо ощущения — это телесные феномены, либо они являются модусом духовной субстанции.

Проблема, с которой сталкивается Декарт, появляется еще в средневековой философии. Она связана с попытками средневековых философов примирить аристотелевское представление о существовании трех типов душ (растительной душой обладают растения, ощущающей душой наделены животные, разумная душа присуща человеку) с идеей единства и бессмертия души. Решая эту проблему, Фома Аквинский употреблял понятие души в широком смысле, обозначая им жизненное начало живого существа. Анализируя учение Аквинского, Ф.Ч. Коплстон писал:

Anima у Аквината эквивалентна *psyche* у Аристотеля. Она начало или составная часть живого существа, благодаря которому последнее является живым и которое как бы лежит в основе всей его жизнедеятельности¹⁰⁵.

Делая дальнейшие пояснения, Коплстон отмечал:

¹⁰⁵ Коплстон Ф.Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный: Вестком, 1999. С. 160.

Это не значит, что животное обладает и растительной, и ощущающей душой, а человеческое существо имеет три души. Животное обладает одной-единственной душой — ощущающей, и человек обладает одной-единственной душой — разумной душой. Но силами своей ощущающей души животное может осуществлять не только жизнедеятельность, присущую растениям, но сверх того еще ряд операций; поэтому ощущающая душа является высшей по отношению к растительной душе. Подобным образом силами своей разумной души человек может осуществлять не только жизнедеятельность, присущую растениям и животным, но также и более высокие формы жизнедеятельности, а именно те, что связаны с наличием у него ума¹⁰⁶.

Душа, которой обладает человек, рассматривается Фомой Аквинским как нечто единое. Однако ей присущи способности или силы всех трех типов, которые позволяют человеку осуществлять как жизнедеятельность, связанную с умом, так и те виды жизнедеятельности, которые характерны для растений и животных. Здесь мы как раз сталкиваемся с проблемой объяснения бессмертия души. Дело в том, что силы души, которые связаны с растительными и ощущающими формами жизнедеятельности, предполагают существование тела. Они не мыслимы без тела. Однако если душа является чем-то единым, то следует признать, что существование всей души зависит от существования тела. Критикуя дуалистическое представление о сознании, которого придерживался Платон, Аквинат писал следующее:

¹⁰⁶ Там же. С. 160 — 161.

Платон и его последователи полагали, что мыслящая душа объединяется с телом не как форма с материей, но лишь как двигатель с движимым, говоря, что душа присутствует в теле, как корабельщик на корабле. ...Однако это учение, видимо, не отвечает положению дел. Ибо в согласии с ним человек как таковой не был бы чем-то одним. ...Чтобы избежать этого заключения, Платон утверждает, что человек не есть нечто, составленное из души и тела, но что сама душа, использующая тело, — это и есть человек, подобно тому как Петр не есть нечто, составленное из человека и его одежды, но он есть человек, использующий одежду. Можно, однако, показать, что это невозможно. Ибо животное и человек суть чувствующие природные существа; этого не было бы, если бы тело и его части не принадлежали к сущности человека и животного¹⁰⁷.

Комментируя представления Фомы Аквинского о единстве души и тела, Копплстон отмечал:

Человек не состоит из двух субстанций — души и тела; он представляет собой единую субстанцию, в которой можно различить два составных элемента. Когда мы что-то чувствуем, то чувствует именно целый человек, а не только его душа или только его тело. ...Тело без души, строго говоря, вообще не есть тело; оно есть совокупность тел, что делает явным его быстрый распад после смерти. Хотя человеческая душа продолжает жить после смерти, в случае ее обособления от тела уже нельзя говорить в собственном смысле слова о человеческой личности.

¹⁰⁷ Цит. по: Копплстон Ф.Ч. Аквинат. С. 162.

Ведь словом «личность» обозначается полная субстанция разумной природы¹⁰⁸.

Однако если душа не является отдельной субстанцией, независимой от тела, то каким образом можно обосновать бессмертие души? Пытаясь решить эту проблему, Аквинат указывал на то, что интеллектуальная часть души не зависит от тела и способна его пережить. Такое решение сталкивает нас опять с проблемой единства сознания и заставляет признать, что интеллект не зависит от ощущений и других характеристик души, теснейшим образом связанных с телом. Если же мы считаем, что интеллектуальные способности души предполагают наличие ощущений, то есть функционирование интеллекта невозможно без того материала, которым его снабжают ощущения, то решение, предложенное Аквинатом, следует признать неудовлетворительным. Следовательно, мы должны признать немыслимость существования души без тела.

Несмотря на то, что Декарт порывает с аристотелевской традицией рассмотрения сознания, он тем не менее наследует ту проблему, с которой пытался разобраться Аквинат. Для того чтобы продемонстрировать мыслимость существования сознания без тела, Декарту требуется показать независимость ощущений от тела. Обращаясь к этому вопросу, он предлагает рассматривать ощущения как кажимость ощущений. Согласно Декарту, можно сомневаться в существовании окружающего мира и собственного тела, наделенного ощущениями, например ощущением тепла, порожденным огнем в камине. Однако невозможно поставить под сомнение тот факт, что в данный момент мне кажется, будто я согреваюсь. Иначе говоря, Декарт открывает феноменальное измерение ментальных состояний,

¹⁰⁸ Там же. С. 161.

показывая, что они характеризуются прежде всего своей явленностью субъекту этих состояний.

Могут ли ощущения, представленные как феноменальные состояния сознания, все же мыслиться отдельно от тела? Если это модусы мыслящей вещи, то они должны мыслиться независимо от тела. К каким выводам может привести нас подобное утверждение? Тезис о независимости духовной субстанции от тела совместим с тезисом о возможности существования мыслящей вещи до ее соединения с телом. Это означает, что могут существовать такие духовные сущности, которые никогда не соединятся с телом, например ангелы. Итак, допустив, что ощущения — это модусы мыслящей вещи, мы должны сказать, что не связанные с телом духовные субстанции могут обладать всем набором ощущений, которые есть, например, у человека. Мы должны себе представить, что у этих сущностей могут наличествовать такие ощущения, как боль, режущая и тянущая, ощущение холода и тепла, чувство голода и сытости, видение белого и резь в глазах от яркого света, желание поспать и так далее. К тому же эти субстанции, назовем их ангелами, должны не просто знать о существовании указанных ментальных состояний. Простое знание — это интеллектуальный модус мыслящей вещи. Наши ангелы должны быть способными именно переживать эти состояния, быть знакомыми с ними из перспективы первого лица. Ощущения должны быть даны ангелам с особой интимностью. Итак, если мы готовы признать, что существуют ощущения, которые тем не менее мыслятся без связи с телом, то дуализм возможен.

Похоже, неготовность рассматривать ощущения только как модусы мышления заставила Декарта говорить о том, что эти ментальные феномены даны нам не как модусы мыслящей вещи, которая каким-то таинственным образом соединилась с телом, а как

модусы единого телесного существа, обладающего сознанием. Однако то, что ощущения не мыслятся без тела, не означает, что они исключительно телесные феномены и не являются состояниями сознания. Ощущения даны нам таким образом, что мы не просто знаем об их существовании, но мы пребываем в этих состояниях, и, пребывая в них, мы непосредственным образом о них осведомлены. Эта осведомленность — не отстраненное рефлексивное знание о том, что мы обладаем ощущениями, а именно знакомство с тем, каково пребывать в этих состояниях. Если бы ощущения были лишены подобной особенности, то можно было бы отнести их только к телесным феноменам. В этом случае мыслящая вещь, соединяясь внешним образом с телом, могла бы себе составить только интеллектуальное представление о его состояниях и тех ощущениях, которые в нем присутствуют. Оглядывая тело как бы со стороны, она могла бы сформулировать, например, такие суждения: «это тело нуждается в еде» или «это тело повреждено». При этом здесь отсутствовало бы осознание того, каково это — хотеть есть или чувствовать боль, так как эти состояния не были бы состояниями сознания.

Уловив феноменальное измерение ощущений, Декарт показывает, что ощущения являются не просто модусами сознания, но сознания, теснейшим образом связанного с телом. Исследователи Декарта часто цитируют знаменитый пассаж философа, в котором тот описывает взаимосвязь сознания, тела и ощущений.

Природа учит меня также, что я не только присутствую в своем теле, как моряк присутствует на корабле, но этими чувствами — боли, голода, жажды и т. п. — я теснейшим образом сопряжен с моим телом и как бы с ним смешан, образуя с ним, таким

образом, некое единство. Ведь в противном случае, когда тело мое страдало бы, я, представляющий собой не что иное, как мыслящую вещь, не ощущал бы от этого боль, но воспринимал бы такое повреждение чистым интеллектом, подобно тому как моряк видит поломки на судне; а когда тело нуждалось бы в пище или в питье, я ясно понимал бы это, а не испытывал бы лишь смутные ощущения голода и жажды. Ибо, конечно, ощущения жажды, голода, боли и т. п. суть не что иное, как некие смутные модусы мышления, происходящие как бы от смешения моего ума с телом¹⁰⁹.

Нетрудно заметить, что предложенное Декартом решение сильно отличается от официальной версии дуализма. Как отмечает Джон Коттингхэм, Декарт, пытаясь разрешить парадоксальную ситуацию, фактически отходит от дуалистической позиции. Декарт признает, что существуют такие ментальные состояния, которые нуждаются в телесном воплощении. Наряду с *res cogitans*, мыслящей субстанцией, и *res extensa*, протяженной субстанцией, в философии Декарта появляется *res sentiens*, вещь чувствующая, ощущающая. Латинским глаголом *sentire* (ощущать) Декарт определяет такие модусы мыслящей субстанции, которые для своего существования требуют тела. Коттингхэм предлагает назвать такую позицию Декарта *триализмом*¹¹⁰.

Классическая версия дуализма сталкивалась с дилеммой: либо ощущения — это ментальные состояния, либо — телесные. При таком подходе либо животные оказывались просто механизмами, которые ничем не выделяются среди других машин, либо вещь мыслящая

¹⁰⁹ Декарт Р. Размышления о первой философии. С. 65.

¹¹⁰ Cottingham J. Cartesian Trialism // Rene Descartes, Critical Assessment / Ed. by G. Moyal. London: Routledge, 1991. Vol. VIII. P. 236 — 248.

представала только как чистый интеллект. Способно ли новое решение Декарта преодолеть эту дилемму, порывает ли оно с дуализмом?

Здесь имеются два варианта дальнейшего развития последней позиции Декарта. Один вариант позволяет сохранить дуализм и избежать дилеммы: либо ощущения являются психическими феноменами, либо они физические феномены. Для этого надо лишь сказать, что ощущения являются и ментальными и физическими состояниями одновременно, но они появляются только в момент соединения души с телом и пропадают, когда связь разрывается. При этом мыслящая вещь должна представляться только как чистое мышление, как интеллект, а тело — только как машина. Иначе говоря, ангел никогда не узнает, что такое боль. Такое решение сохраняет и дуализм, и уникальность феноменальных качественных состояний. Однако очевидно, что при таком подходе животные будут по-прежнему рассматриваться как машины, лишённые чувств, так как ощущения рождаются от соединения сознания и тела.

Вероятно, Декарт это учитывал, поэтому он указывал, что животные и тела, лишённые душ, все же должны иметь ощущения. Но в таком случае наличие ощущений у животных означает, что ощущения не являются результатом смешения сознания и тела. Они уже присутствуют в телах, в том числе в телах, лишённых интеллекта. Если при этом, учитывая все вышесказанное, мы не пытаемся рассматривать ощущения только лишь как телесные феномены, но полагаем их также и как состояния сознания, то такой вариант решения проблемы ощущений позволяет избежать сформулированных выше парадоксов. Ощущения — это и ментальные, и телесные состояния, которыми обладают как человек, так и животное. Если мы также считаем, что ощущения неотделимы от других модусов сознания, то дуализм оказывается немислим. Последний тезис о

единстве сознания не является чем-то несовместимым с картезианством. Например, в семнадцатом веке представление, что разумная душа и ощущающая душа являются субстанциально тождественными, поддерживалось картезианцем Пьером Бейлем, который писал следующее:

Я хотел бы спросить этих джентльменов, неужели они находят справедливым сказать, что душа тридцатипятилетнего человека является душой другого вида, чем душа одномесячного человека, или что душа сумасшедшего, идиота или слабоумного старика не является субстанционально столь же полноценной, как и душа дееспособного человека¹¹¹.

Итак, все сказанное выше можно резюмировать следующим образом. Существование сознания без тела является невысказанным, если мы принимаем тезис о единстве сознания и при этом полагаем, что: 1) ощущения, будучи ментальными состояниями, невысказанны без тела; 2) ощущения не являются результатом смешения сознания, понятого как интеллект, с телом, понятым как простой механизм, лишенный сам по себе ощущений. Если существование сознания без тела невысказано, то следует признать, что модальные аргументы Декарта и Крипке не демонстрируют возможность дуализма.

Однако аргументы Декарта и Крипке — это не единственные доводы, выдвигаемые в пользу дуализма. Существует еще один аргумент в поддержку данной позиции, который активно обсуждался философами в течение нескольких последних десятилетий. Это — аргумент от мыслимости зомби¹¹². Его цель — показать

¹¹¹ Bayle P. Historical and Critical Dictionary. Indianapolis: Hackett, 1991.

¹¹² О понятии «зомби» см.: Kirk R. Zombies // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. by E.N. Zalta. 2011. URL =

нередуцируемость сознания к какому-либо физическому основанию. В нем нам предлагается представить существ, которые, будучи физическими двойниками обычных людей, лишены феноменальных аспектов сознания. Любые физические процессы, происходящие в этих существах, являются следствиями исключительно физических событий. Таких существ можно обозначить как зомби. Многие философы полагают, что подобные существа вполне представимы. Фактически в истории философии мы сталкиваемся с определенным их видом уже в работах Декарта, в которых он рассуждает о животных и о человеческих телах как об автоматах. В XIX в. эта идея обсуждалась в работах Гексли. В XX в. идея зомби была введена в философию Робертом Кирком¹¹³, а впоследствии аргумент от мыслимости зомби использовал в своих рассуждениях Чалмерс¹¹⁴. В настоящее время к этому аргументу обращаются практически все философы, обсуждающие психофизическую проблему.

Аргумент от мыслимости зомби может быть представлен следующим образом:

1. Зомби представимы.
2. Если зомби представимы, то они возможны.
3. Если зомби возможны, то физикализм ложен.
4. Следовательно, физикализм ложен.

Как можно видеть, аргумент нацелен на демонстрацию отсутствия необходимой связи между физическими процессами и

<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/zombies/>; Алексеев А.Ю. Понятие «Зомби» и проблема сознания // Проблема сознания в философии и науке / Под ред. Д.И. Дубровского. М.: Канон+, 2009. С. 195 — 214.

¹¹³ Kirk R. Sentience and Behaviour // Mind. 1974. № 83. P. 43 — 60; Kirk R. Zombies v. Materialists // Proceedings of the Aristotelian Society. 1974. Supp. Vol. 48. P. 135 — 152.

¹¹⁴ Chalmers D. Conscious Mind. Oxford: Oxford University Press, 1996.

феноменальными аспектами психики. Отсутствие такой связи означает, что из знания физических процессов мы не можем дедуцировать знание о феноменальном сознании. Сколько бы мы ни изучали физические процессы, происходящие в теле, мы не поймем, почему они с необходимостью должны сопровождаться феноменальным сознанием.

Как уже отмечалось, аргумент от мыслимости зомби относится к картезианским аргументам, поскольку в нем из мыслимости некоторой ситуации делаются определенные онтологические выводы. В настоящее время философами ведутся активные дискуссии по поводу возможности логического перехода от утверждений о представимости некой ситуации к утверждениям о ее возможности¹¹⁵. Однако анализируя аргумент от мыслимости зомби, я не буду вдаваться в детали этих дискуссий, а сосредоточусь на том, мыслима ли в принципе ситуация наличия зомби.

Существенное отличие модального аргумента от аргумента от мыслимости зомби заключается в том, что в первом нас просят помыслить сознание без тела, а во втором — тело без сознания. Думая о каком-либо ментальном состоянии, не сопровождаемом физическими состояниями, мы представляем само ментальное состояние. Пытаясь помыслить нашего физического двойника без сознания, мы представляем прежде всего лишь то, что, как нам кажется, является нашим физическим двойником. Такая ситуация возникает в силу того, что в случае с феноменальными ментальными состояниями провести различие между тем, каковы они на самом деле, и тем, какими они кажутся нам, нельзя. В случае с зомби мы вполне

¹¹⁵ *Conceivability and Possibility* / Ed. by T. Gendler, J. Hawthorne. Oxford: Oxford University Press, 2002.

можем установить различие между существом, которое кажется нашим физическим двойником, и нашим реальным двойником.

Если подобное различие можно выявить, то это значит, что из мыслимости зомби нельзя сделать вывод об их возможности. Ведь сторонник теории тождества ментального и физического всегда может рассуждать следующим образом: «Если сознание тождественно телу, то это тождество является необходимым. Представив по-настоящему своего физического двойника, вы должны были бы представить и наличие у него сознания, то есть должны были бы признать, что зомби немислимы. Если же вы настаиваете на том, что зомби представимы, то это означает, что вы помыслили лишь что-то, что только по видимости является вашим физическим двойником, но не является таковым на самом деле, то есть в этом случае вы не выполнили условий мысленного эксперимента и опять же не представили зомби». Как ни странно, подобное возражение от сторонников теории тождества ментального и физического возможно, если мы принимаем идею Крипке о существовании необходимого тождества. Таким образом, если мы соглашаемся с данной идеей, то мы должны признать, что аргумент от мыслимости зомби не способен привести нас к выводу об отсутствии тождества между сознанием и телом.

ГЛАВА 2. МОНИСТИЧЕСКИЕ РЕШЕНИЯ ПСИХОФИЗИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ

2.1. Логический бихевиоризм

Если мы опровергаем дуализм субстанций, то в поисках решения психофизической проблемы мы должны занять монистическую позицию, которая предполагает наличие одной субстанции. В двадцатом веке был выработан ряд монистических теорий, в том числе и логический бихевиоризм.

Бихевиоризм стал популярным направлением в психологии и философии в начале двадцатого века. Однако в психологии он рассматривался, скорее, как методологическая программа, а не как теория сознания. В отличие от методологического бихевиоризма логический бихевиоризм является философской теорией сознания, предлагающей определенную метафизику сознания.

Отвечая на онтологический вопрос о существовании сознания, логические бихевиористы признавали существование ментальных состояний, однако подчеркивали, что эти состояния не являются особыми внутренними, приватными феноменальными состояниями, о которых говорила картезианская традиция. Такой подход позволяет рассматривать логический бихевиоризм как элиминативистскую теорию.

С точки зрения логического бихевиоризма, картезианские представления о сознании и вытекающая из них проблема каузального взаимодействия сознания и тела являются результатом неверного анализа ментальных понятий. Например, представитель венского позитивизма Карл Гемпель высказывается по этому поводу весьма категорично: «Психофизическая проблема является псевдопроблемой,

формулировка которой основана на недопустимом использовании научных понятий»¹¹⁶.

Другой логический бихевиорист, Гилберт Райл, обсуждая картезианский взгляд на природу сознания с позиции философии обыденного языка, указывает на то, что этот взгляд возникает в результате совершения категориальной ошибки — рассмотрения понятий, принадлежащих к одной категории, так, как если бы они принадлежали к другой категории. Скажем, ментальные понятия анализируются таким образом, будто они представляют объекты, подобные физическим, но обладающие особыми ментальными свойствами. Как и Гемпель, Райл полагает, что корректный анализ ментальных понятий позволит разоблачить проблему соотношения сознания и тела как псевдопроблему.

Я, например, не отрицаю существование ментальных процессов. Выполнение деления в столбик является ментальным процессом, как и придумывание шутки. Но я утверждаю, что фраза "ментальные процессы существуют" относится к иному типу, чем фраза "существуют физические процессы", поэтому нет никакого смысла объединять или разводить эти фразы.

Если моя аргументация верна, то из нее вытекает ряд интересных следствий. Во-первых, сакральная противоположность между Материей и Духом будет рассеиваться, но не за счет одного из столь же сакральных поглощений Духа Материей или Материи Духом, а совсем иным способом. Ибо кажущаяся противоположность предстанет настолько же неправомерной, насколько неправомерно

¹¹⁶ Hempel C.G. The Logical Analysis of Psychology // Readings in Philosophy of Psychology / Ed. by N. Block. London: Methuen, 1980. P. 20.

противопоставление между "она приехала домой в машине" и "она приехала домой в слезах". Вера в существование полярной оппозиции между Духом и Материей есть вера в то, что они являются терминами одного логического типа¹¹⁷.

Критикуя картезианское представление о сознании, логические бихевиористы отождествляют ментальные состояния с внешним, интерсубъективно наблюдаемым поведением и диспозициями вести себя определенным образом в соответствующих ситуациях. Поскольку находиться в ментальном состоянии означает демонстрировать поведенческие и, можно добавить, физиологические реакции, постольку ментальные термины, с точки зрения логических бихевиористов, являются обозначениями различных физических и поведенческих состояний. Например, Гемпель рассматривает ментальные понятия как аббревиатуры, сокращения для набора описаний этих поведенческих и физиологических реакций. Он пишет:

Логический бихевиоризм не утверждает ни того, что психика, чувства, комплекс неполноценности, акты воли и т.д. не существуют, ни того, что их существование сомнительно. Он настаивает на том, что уже сам вопрос о том, действительно ли существуют эти психологические конструкции, является псевдопроблемой, поскольку эти (*психологические — Д.И.*) понятия, взятые в их «легитимном употреблении», являются только сокращениями, аббревиатурами физических высказываний¹¹⁸.

¹¹⁷ Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 31 — 32.

¹¹⁸ Hempel C.G. Op. cit. P. 20.

Скажем, фраза «У Пола болит зуб» является сокращением описаний следующих ситуаций: Пол плачет и жестикулирует определенным образом; на вопрос: «В чем дело?» — он выдает последовательность слов «у меня болит зуб»; в его зубе произошло воспаление; изменения обнаруживаются в его кровяном давлении и в других физиологических реакциях; фиксируются определенные процессы в центральной нервной системе Пола. По сути, прояснение того, чем является то или иное ментальное состояние, заключается в аналитической работе по обнаружению тех смыслов, которые запакованы в ментальных терминах.

Помимо концептуального анализа, демонстрирующего, что ментальные термины, скорее, обозначают интерсубъективно наблюдаемые внешние состояния, логический бихевиоризм поддерживается следующим аргументом Гемпеля:

1. Значением любого осмысленного высказывания являются условия его верификации, то есть условия, при которых данное высказывание становится истинным.
2. Если высказывание обладает значением, которое понимается одинаковым образом различными людьми, то условия верификации данного высказывания должны быть интерсубъективно наблюдаемы.
3. Только поведенческие и физиологические состояния являются интерсубъективно наблюдаемыми.
4. Следовательно, если высказывание с ментальными терминами обладает значением, которое понимается одинаковым образом различными людьми, то оно должно описывать поведенческие и физиологические состояния.

Против данного аргумента можно высказаться следующим образом. Мы можем принять его при условии, что верификационистская теория значения является верной. Основной тезис этой теории воспроизведен в первой посылке рассуждения. Однако в двадцатом веке против верификационистской теории значения было выдвинуто множество возражений. Например, философами подчеркивалось, что существуют осмысленные высказывания, относительно которых невозможно решить вопрос, верифицируемы они или нет. Таковыми являются перформативные языковые выражения; с их помощью мы не описываем ситуацию, а совершаем какое-нибудь действие. Другим примером выражений, к которым не применима верификационистская теория значения, являются осмысленные констатирующие высказывания, условия верификации которых нам не ясны. Таковыми могут быть различные описания сказочных персонажей. Итак, если критика верификационистской теории значения, выдвинутая в двадцатом веке, является справедливой, то следует признать неудовлетворительность аргумента Гемпеля в поддержку логического бихевиоризма.

Помимо критики верификационистской теории значения в двадцатом веке в адрес логического бихевиоризма было выдвинуто множество иных критических замечаний. Как отмечалось философами, основным недостатком этой теории сознания является следующий момент. Пытаясь редуцировать ментальные состояния к поведенческим, логический бихевиоризм не учитывает того, что зачастую ментальные состояния являются причиной определенного поведения, а не самим этим поведением. Например, боль должна рассматриваться нами, скорее, как причина плача и жалоб, а не как совокупность этих действий.

Другую проблему, с которой сталкивается логический бихевиоризм, можно обозначить как проблему холизма ментального. Для того чтобы узнать, в каком психологическом состоянии находится субъект, нам недостаточно знать, как он себя ведет, мы должны быть также знакомы с совокупностью иных ментальных состояний, в которых он находится. Например, чтобы судить о присутствии у человека желания курить, недостаточно указать на наличие или отсутствие у него поведенческой диспозиции закуривать всякий раз, когда у него есть свободное время и сигареты. Необходимо также учитывать, есть или нет у человека иные желания и убеждения, например, убеждение, что сигареты вредят здоровью, и желание вести здоровый образ жизни. По сути, это означает, что ментальное состояние определяется не только стимулом и поведенческой реакцией на него, но и внутренним отношением к иным ментальным состояниям, что не учитывается бихевиоризмом.

Последнее возражение против данной позиции можно представить, указав на возможность ситуаций, обозначенных как «суперспартанец» и «суперактер». Иначе говоря, мыслим такой человек, суперспартанец, который находится в каком-либо ментальном состоянии, например состоянии боли, но никак не демонстрирует это. С точки зрения логического бихевиоризма, такой субъект должен рассматриваться как лишенный соответствующего ментального состояния. Возможен также субъект, например актер, демонстрирующий определенное поведение, но не находящийся в том ментальном состоянии, которое связывается с этим поведением. Согласно данной теории, такой субъект, напротив, должен быть наделен ментальными состояниями, которые он не испытывает. Используя выражения Неда Блока, можно сказать, что метафизика сознания, представленная бихевиоризмом, оказывается то излишне

либеральной, то есть допускающей в класс объектов, наделенных сознанием, существ, у которых оно отсутствует, то чрезмерно шовинистической — отказывающей в сознании существам, которые им обладают¹¹⁹.

Резюмируя, можно сказать, что основной упрек в адрес логического бихевиоризма заключается в том, что данная теория игнорирует ментальные состояния как внутренние состояния, связанные друг с другом в единое целое и являющиеся причинами нашего поведения. Если дуализм вынужден игнорировать проблему ментальной каузации, выступая против обыденного представления о взаимодействии сознания и тела, то о логическом бихевиоризме можно сказать, что он, напротив, игнорирует проблему сознания, оспаривая обыденное представление о существовании внутренних, частных психических состояний.

Стремясь избежать недостатков логического бихевиоризма, мы должны серьезно отнестись к проблеме сознания, что предполагает признание существования феноменальных аспектов сознания, природа которых нуждается в прояснении. По-видимому, подобное отношение к проблеме сознания предполагает также, что мы признаем важность проблемы ментальной каузации. Таким образом, пытаясь разобраться с психофизической проблемой, мы должны со всей внимательностью исследовать каждую ветку дилеммы, которую она представляет. Как отмечает Тим Крейн, наиболее естественным решением проблемы ментальной каузации является признание того, что ментальные состояния являются физическими состояниями¹²⁰. Такое решение данной проблемы предполагает редукционистский ответ на вопрос о

¹¹⁹ Block N. Remarks on Chauvinism and the Mind-Body Problem // Block N. Consciousness, Function, and Representation. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

¹²⁰ Crane T. The origins of qualia // The History of the Mind-Body Problem / Ed. by T. Crane, S. Patterson. London: Routledge, 2000. P. 169 — 194.

природе сознания, демонстрирующий, каким образом ментальные характеристики могут быть сведены к физическим характеристикам. Теорию, предлагающую подобный ответ, можно обозначить как теорию тождества ментального и физического. Именно она приходит на смену логическому бихевиоризму в середине двадцатого века.

2.2. Теории типового тождества

Наиболее популярным вариантом теории тождества ментального и физического является теория типового тождества. Согласно этой позиции, каждому типу ментальных состояний соответствует определенный тип физических состояний мозга, более того, ментальные состояния и есть физические состояния мозга. Поскольку такое метафизическое решение психофизической проблемы является редукционистским, данную теорию также часто обозначают как редукционистский физикализм. Ее плюсом является то, что она не отвергает наличие ментальных состояний, но говорит о том, что эти состояния редуцируемы к физическим состояниям подобно тому, скажем, как теплота редуцируема к движению молекул, свет редуцируем к электромагнитным колебаниям и так далее. Признание существования ментальных состояний позволяет теории тождества избежать ошибки логического бихевиоризма и предложить альтернативное дуализму решение психофизической проблемы. Ментальные состояния являются внутренними физическими состояниями индивидов, они связаны с другими ментальными состояниями и могут служить причинами различных физических событий. Каким образом можно обосновать этот тезис?

В защиту данной позиции предложены следующие аргументы. Первый аргумент обозначается как аргумент от простоты. Его сформулировал Джон Смарт¹²¹. Этот аргумент опирается на принцип парсимонии, согласно которому из альтернативных теорий, являющихся объяснением одних и тех же фактов, нам следует выбирать наиболее простую теорию. Этот принцип можно также

¹²¹ Smart J.J.C. *Sensations and Brain Processes // The Nature of Mind / Ed. by D. Rosenthal. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 169 — 176.*

обозначить как принцип «бритвы Оккама». Аргумент Смарта выглядит таким образом:

1. Между ментальными и физическими состояниями имеется корреляция.
2. Согласно принципу парсимонии лучшим объяснением этой корреляции является тезис о том, что ментальные состояния тождественны физическим состояниям.
3. Следовательно, ментальные состояния тождественны физическим состояниям.

Основной недостаток этого аргумента заключается в том, что нам приходится принимать тезис о тождестве ментального и физического не на основании веских свидетельств, а в силу такой его эстетической характеристики, как простота. Это делает данный тезис спорным. Однако если мы зададимся вопросом, есть ли у нас такие свидетельства, с помощью которых мы могли бы его верифицировать, то мы вынуждены будем ответить отрицательно. Как пишет В.В. Васильев,

никакими усилиями нельзя представить себе верификацию тезиса о тождестве качественных состояний и нейронных процессов. И это означает, что данный тезис просто не имеет смысла — или ложен¹²².

Напротив, тезис о том, что ментальное не тождественно физическому, а коррелятивно ему, вполне может быть верифицирован. Здесь следует

¹²² Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 80.

отметить, что, говоря о верификации, я не предполагаю, что мы должны принимать все положения позитивистской теории познания, базирующейся на принципе верификации. Скорее, я присоединяюсь к мнению Васильева о том, что мы можем взять на вооружение «слабую» версию верификационизма, рассматривая его в качестве одного из методологических принципов, на который мы опираемся, задавая, например, вопрос о том, как мы могли бы убедиться в истинности того или иного положения.

Другой аргумент в пользу теории тождества предложил Дэвид Льюис¹²³. Этот аргумент можно обозначить как аргумент от каузальности. Он базируется на двух посылах. Первая утверждает, что ментальные состояния характеризуются своей каузальной ролью. Они являются причинами и следствиями определенных событий. Вторая посылка апеллирует к принципу объяснительной адекватности физики. Согласно этому принципу в каузально замкнутом универсуме не существует взаимодействий, процессов, которые не могли бы быть предметом исследования физики. Соответственно, если ментальные состояния играют определенную каузальную роль, то они являются физическими состояниями. Более четко аргумент выглядит так.

1. Каждое ментальное состояние характеризуется определенной каузальной ролью (принцип каузальности ментального).
2. В каузально замкнутом универсуме каждое состояние, которое характеризуется соответствующей каузальной ролью, является физическим состоянием (принцип объяснительной адекватности физики).

¹²³ Lewis D. An Argument for the Identity Theory // Lewis D. Philosophical Papers. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1986. P. 99 — 107.

3. Следовательно, ментальные состояния являются физическими состояниями.

Схожие рассуждения мы находим также в работах Дэвида Армстронга, а восходят они к попыткам Смарта представить ментальные состояния с помощью нейтральных описаний, фиксирующих только каузальную составляющую этих состояний. Однако подобный способ обоснования данной теории тождества, как нетрудно заметить, предполагает фактически смещение к позиции функционализма, согласно которой ментальные состояния являются функциональными состояниями, то есть находящимися в определенных каузальных отношениях к другим ментальным состояниям, а также к входящим и выходящим сигналам.

Попытки представить ментальные термины как нейтральные, описывающие каузальные процессы были вызваны также необходимостью ответить на аргумент от дуализма свойств, предложенный Максом Блэком¹²⁴. Суть аргумента заключается в том, что, даже если теория тождества является верной, у нас по-прежнему остается возможность утверждать, что ментальные и физические свойства являются различными свойствами одного и того же физического состояния.

1. Если мы не можем априори установить, что два ко-референциальных термина с разными смыслами указывают на один и тот же объект, то это значит, что объект обладает двумя различными, несводимыми друг к другу свойствами, выражая которые, эти термины

¹²⁴ Smart J.J.C. Op. cit.

осуществляют референцию к данному объекту (пример: «утренняя звезда» и «вечерняя звезда»).

2. Мы не можем априори установить, что ментальные термины («боль») и физические термины («возбуждение С-волокон»), которые согласно теории тождества указывают на одно и то же состояние и при этом обладают разными смыслами, являются ко-рефернциальными.
3. Следовательно, физические состояния, на которые указывают ко-рефернциальные ментальные («боль») и физические («возбуждение С-волокон») термины, обладают различными, несводимыми друг к другу свойствами двух типов — ментальными и физическими свойствами.

Пытаясь избежать следствий этого аргумента, представители теории тождества старались показать, что ментальные термины, по сути, являются нейтральными терминами. Например, термин «боль» может быть переформулирован и представлен в виде нейтрального описания «состояние, подобное тому, которое вызывается уколом иголки, провоцирует отдергивание руки и так далее.».

Если нейтральный термин является переводом ментального термина, то есть их ко-референтность может быть установлена априори, то следует признать, что они указывают на одно и то же состояние, которое является каузальным, или, можно сказать, функциональным состоянием. Однако такой ответ на аргумент от дуализма свойств также означает, что мы смещаемся к позиции функционализма.

Одним из базовых принципов функционализма является положение о том, что ментальные состояния могут быть реализованы

на разных носителях. Действительно, является крайне маловероятным, что ментальные состояния определенного типа должны связываться исключительно с определенным типом физических состояний. Вполне мыслимой является ситуация наличия одного и того же ментального состояния у существ с разной физической организацией. Помимо простой мыслимости, на возможность такого положения дел указывают также эмпирические данные. Известно, например, что некоторые психические функции могут получить иную физическую реализацию в случае какой-нибудь травмы мозга на ранних стадиях его развития. Различная физическая реализация одной и той же психической функции возможна в случаях, когда на одинаковые вызовы окружающей среды находятся несколько параллельных эволюционных решений.

Если, занимая функционалистскую позицию, мы принимаем принцип множественной реализации, то мы должны признать, что аргумент Льюиса также является неудовлетворительным. Опираясь на физикалистский принцип каузальной замкнутости универсума, он позволяет лишь показать, что ментальные состояния являются физическими состояниями, но он не демонстрирует, что каждому типу ментальных состояний соответствует какой-то один тип физических состояний. Скажем, этот аргумент не демонстрирует, что ментальное состояние боли с необходимостью является возбуждением С-волокон. Мыслимо, что, будучи функциональным состоянием, боль может быть реализована у существ, у которых вообще отсутствуют С-волокна.

Принятие принципа множественной реализации позволило Хилари Патнэму сформулировать аргумент против теории тождества, который обозначается как аргумент от множественной реализации¹²⁵.

¹²⁵ Патнэм Х. Психологические предикаты (Природа ментальных состояний) // Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 53 — 67.

1. Если существуют ментальные состояния, которые могут быть реализованы на разных физических носителях, то теория типового тождества является ложной.
2. Любое ментальное состояние может быть реализовано множеством различных способов (принцип множественной реализации).
3. Следовательно, теория типового тождества ментального и физического является ложной.

Таким образом, оценивая аргументы за и против физикалистской теории тождества, нужно сказать следующее: либо нам вообще не удастся продемонстрировать тождество ментального и физического, либо это тождество возможно установить, но лишь представляя ментальные состояния как функциональные. Само по себе рассмотрение ментальных состояний в качестве функциональных не опровергает теорию тождества. Однако если при этом мы еще примем принцип множественной реализации функциональных состояний, то тогда мы действительно должны будем признать теорию типового тождества ментального и физического неудовлетворительной и сместиться к позиции функционализма.

2.3. Функционализм

Несмотря на то, что истоки функционализма можно найти уже у Аристотеля, в философии сознания это течение возникает в двадцатом веке. Сам термин может использоваться по-разному. Например, как отмечает Блок, под ним может пониматься определенная теория объяснения. Однако в контексте обсуждения природы сознания наибольший интерес представляет тот вид функционализма, который Блок обозначил как метафизический¹²⁶. Данная теория названа им метафизической, поскольку она предлагает ответ на фундаментальный вопрос о природе сознания. На вопрос о том, чем в принципе являются ментальные состояния, она отвечает следующим образом: ментальные состояния — это функциональные состояния организма. По сути функционализм является особой теорией тождества. Он допускает наличие существ, обладающих разной физической организацией, но находящихся в одинаковых функциональных и соответственно ментальных состояниях. В каком-то смысле можно сказать, что функционализм является продолжением бихевиоризма, но в отличие от него определяет ментальные состояния не только относительно того, что обозначается входом и выходом, или стимулом и реакцией, но и относительно иных ментальных состояний, в которых пребывает организм. Иначе говоря, если для бихевиоризма ментальное состояние сводится к поведенческому состоянию, то, с точки зрения функционализма, ментальное состояние — это то, что вызывает определенное поведение. Ментальное состояние обуславливается входным сигналом и предшествующими ментальными состояниями, в которых находился организм, и само

¹²⁶ Block N. What is Functionalism? // Block N. Consciousness, Function, and Representation. Cambridge, Mass.: MIT Press, P. 28.

обуславливает выходной сигнал и переход организма к иным ментальным состояниям. Представляя подобным образом ментальные состояния, такой подход избегает упреков, с которыми сталкивался бихевиоризм.

Функционализм существует в нескольких формах. Одну из них связывают с функционализмом «машины Тьюринга». Этот вид функционализма отождествляет ментальные состояния с состояниями машинной таблицы, с помощью которой задается определенный вариант машины Тьюринга, то есть абстрактного аппарата, специфицируемого двумя функциями: от входных сигналов и внутренних состояний к выходным сигналам и от входных сигналов и внутренних состояний к другим внутренним состояниям. По сути машинная таблица представляет собой множество условных высказываний следующей формы: если машина находится в состоянии S и получает сигнал I , то она выдает ответ O и переходит в состояние S' .

Другую форму функционализма связывают с так называемым каузальным функционализмом, одним из видов которого является аналитический функционализм. Согласно последнему, ментальные состояния отождествляются с функциональными состояниями относительно не научной теории, а *обыденного* знания, или, можно сказать, народной психологии. Ментальные термины являются сокращениями для описаний каузальных ролей, которыми, согласно обыденным представлениям, характеризуются ментальные состояния; а определения, которые мы даем этим терминам, представляют собой аналитические истины.

Еще одной разновидностью каузального функционализма является психофункционализм. В нем отождествление ментальных состояний с функциональными происходит относительно *научной*

теории. Это значит, что функциональные состояния специфицируются теориями, выработанными в рамках таких естественно-научных дисциплин, как когнитивная психология, нейропсихология и др. Очевидно, что при таком подходе мы не можем решить априори, чем является то или иное ментальное состояние.

Любой вариант каузального функционализма рассматривает ментальные состояния как состояния, играющие определенную каузальную роль. Воспользовавшись методом Рамсея-Льюиса, мы можем пойти дальше и специфицировать конкретное ментальное состояние, например боль, отождествляя его с рамсеевым функциональным коррелятом этого состояния, заданным относительно некой теории T . Рамсеев функциональный коррелят ментального состояния — это состояние, представленное с помощью предложения Рамсея.

Представим, что у нас есть психологическая теория T , содержащая общие высказывания следующей формы: любой, кто находится в состоянии S и воспринимает входной сигнал I , выдает выходной сигнал O и переходит в состояние S_i . В символическом виде это может быть представлено как $T(S_1...S_n, I_1...I_n, O_1...O_n)$, где S — это ментальный термин, I — термин входного сигнала, O — термин выходного сигнала. Теперь, чтобы сформулировать предложение Рамсея, заменим все ментальные термины переменными и введем квантор существования. Получаем такую запись:

$$\exists M_1... \exists M_n T(M_1...M_n, I_1...I_n, O_1...O_n)$$

С помощью предложения Рамсея мы можем определить любое ментальное состояние следующим образом. Пусть переменная M_i заменяет ментальный термин «боль». Тогда:

y испытывает боль = $\text{def} \exists M_1 \dots \exists M_n [T(M_1 \dots M_n, I_1 \dots I_n, O_1 \dots O_n) \ \& \ y \text{ находится в } M_1]$.

Теперь, если у нас есть теория T , согласно которой боль — это состояние, вызываемое уколом булавки, провоцирующее отдергивание руки и приводящее организм в настороженное состояние, вызывающее напряжение мышц, то боль может быть определена следующим образом:

y испытывает боль = $\text{def} \exists M_1 \exists M_2 [(M_1 \text{ вызывается уколом булавки, провоцирует отдергивание руки, обуславливает переход организма в состояние } M_2, \text{ которое вызывает напряжение мышц}) \ \& \ y \text{ находится в состоянии } M_1]$

Другими словами, функциональным коррелятом боли относительно данной теории будет состояние, вызываемые уколом булавки, провоцирующее отдергивание руки, приводящее организм в новое состояние, которое вызывает напряжение мышц.

Преимущество отождествления ментальных состояний с рамсеевыми функциональными коррелятами заключается в том, что в определяющей части дефиниций ментальных состояний мы избавляемся от ментальных терминов. Указанное преимущество является следствием онтологической нейтральности функционализма.

Как отмечает Блок, функционализм является метафизикой без онтологии¹²⁷. Эта теория претендует на прояснение того, чем сознание является в принципе, однако она в отличие от дуализма или физикализма ничего не говорит нам о том, какие типы объектов

¹²⁷ Ibid. P. 28.

существуют. Дуализм и физикализм, отвечая на вопрос о природе сознания, дают прежде всего ответы на онтологический вопрос «что существует?». Их спор между собой ведется как раз по поводу этих ответов, которые либо признают существующей только физическую субстанцию, либо соглашаются с бытием и нефизической субстанции. Суть же функционалистского ответа на вопрос о природе сознания сводится лишь к указанию на то, что определенным ментальным состоянием, например болью, является то состояние M_n , которое стоит в определенных отношениях к соответствующим сигналам входа, выхода и другим ментальным состояниям. На вопрос же о том, какого рода сущностью является это ментальное состояние, функционализм принципиально не дает ответа. С точки зрения функционализма, это совершенно неважно для того, чтобы полагать нечто (X) в качестве ментального состояния, чем бы это X ни являлось, важно лишь, чтобы оно было определенным функциональным состоянием. Подобные функциональные определения уже встречались в науке. Например, в определении того, что такое почка, важным является указание на то, что это — орган, способный осуществлять фильтрацию крови и поддерживать определенный химический баланс организма. Будет ли он реализован с помощью органических тканей или нет, уже неважно.

Если дуализм и физикализм полемизируют друг с другом по поводу существующего, то, как пишет Блок,

о функционализме нельзя сказать, что он согласен или не согласен с дуализмом или с физикализмом относительно того, что существует, поскольку функционализм вообще не поднимает вопрос об имматериальности души.

Далее Блок отмечает:

Функционализм говорит о том, что одинаковая функциональная роль, которую играют два отдельных случая боли, является тем, что делает их болью. Различные случаи боли могли бы выполнять эту функциональную роль независимо от того, вовлекаются ли при этом нефизические субстанции или свойства или нет, при условии, что эти нефизические субстанции или свойства способны оказывать правильное каузальное воздействие¹²⁸.

Одним из следствий такой позиции является совместимость функционализма с дуализмом. По этому поводу Патнэм пишет:

Гипотеза о функциональных состояниях совместима с дуализмом. Хотя нет никаких сомнений в том, что эта гипотеза «механистична» по своему духу, есть нечто примечательное в том, что система, состоящая из тела и «души», при условии, что душа существует, вполне может быть вероятностным автоматом¹²⁹.

Другое следствие онтологической нейтральности функционализма заключается в его совместимости с одним из вариантов физикализма, а именно, с физикалистской теорией тождества экземпляров (*token physicalism*). Об этой теории можно было бы сказать, что она предлагает определенную онтологию без метафизики, претендуя только на объяснение того, какого рода сущности существуют. Согласно ей, существуют только физические

¹²⁸ Block N. Remarks on Chauvinism and the Mind-Body Problem // Block N. Consciousness, Function, and Representation. P. 9.

¹²⁹ Патнэм Х. Указ. соч. С. 61.

объекты и свойства, а каждое *отдельное* ментальное состояние является физическим состоянием. Однако эта теория не отвечает на вопрос о том, что является общим для того или иного типа ментальных состояний, например, что характеризует такое ментальное состояние, как боль. В отличие от теории тождества типов этот вариант физикализма не утверждает, что быть болью означает быть определенным *типом* физических состояний.

Функционализм вполне совместим с дуализмом, физикализмом и, здесь можно добавить, нейтральным монизмом или даже панпсихизмом, поскольку эти теории не претендуют на метафизическое объяснение того, чем характеризуются различные типы ментальных состояний. Однако если они пытаются ответить на метафизический вопрос о том, что характеризует каждый тип ментальных состояний, то есть чем *в принципе* является каждый тип ментальных состояний, то функционализм выступает как их критик.

Функционализм появляется в шестидесятых годах прошлого века и по настоящее время остается одной из влиятельных теорий сознания. Однако против этой теории было выдвинуто множество возражений. Общим для различных аргументов против функционализма является указание на то, что он не продемонстрировал редуцируемость ментальных состояний к функциональным состояниям.

Одним из самых известных аргументов против функционализма является аргумент китайской комнаты, представленный Сёрлом. Изначально с его помощью Сёрл стремился показать, что такой феномен, как понимание, не является результатом реализации определенной компьютерной программы. Однако этот аргумент можно также использовать при обсуждении природы сознания (*consciousness*). Пытаясь оспорить позицию, согласно которой

«сознанием обладает любая физическая система с правильной программой и правильными устройствами ввода и считывания данных»¹³⁰, Сёрл отстаивает тезис о том, что в отличие от компьютерной программы сознание включает в себя не только синтаксис, но и семантику. Сознание семанлично, поскольку ему присущи не только формальные структуры, но и содержание. Для демонстрации этого он ставит мысленный эксперимент, получивший название «китайская комната».

Проведем следующий мысленный эксперимент. Представим себе, что группа программистов составила программу, позволяющую компьютеру имитировать понимание китайского языка. Если компьютеру задается вопрос по-китайски, он сверяет его со своей памятью, или базой данных, а затем выдает подходящие ответы, тоже по-китайски. Допустим, ответы компьютера оказываются не хуже ответов настоящего китайца. Можно ли сказать, что компьютер понимает по-китайски не хуже самих китайцев? Вообразите, что вы находитесь в комнате, где расставлено несколько корзинок с китайскими иероглифами. Вы не понимаете по-китайски ни слова, но вам дали книжку на английском языке, содержащую правила манипулирования этими иероглифами. Это чисто формальные правила, касающиеся синтаксиса, а не семантики. Например, «Возьми знак фигли-мигли из корзины №1 и положи его рядом со знаком фогли-могли из корзины №2». Предположим теперь, что в комнату поступили другие китайские иероглифы, а вас снабдили новыми правилами, предписывающими, как возвращать эти иероглифы.

¹³⁰ Сёрль Дж. Сознание, мозг и наука // Путь. 1993, № 4. С. 17.

Предположим также, что находящиеся снаружи люди называют неизвестные вам иероглифы вопросами, а те, что вы возвращаете назад, - ответами. Допустим также, что программисты поднаторели в составлении программ, а вы — в манипулировании символами. Ваши ответы практически неотличимы от ответов настоящих китайцев. Итак, вы заперты в комнате, перекладываете иероглифы с места на место и посылаете одни в ответ на другие. В этой ситуации нет никакой возможности изучить китайский язык, дело сводится к простому манипулированию этими чисто формальными символами.

Смысл примера состоит в следующем: выполняя формальную компьютерную программу, вы, с точки зрения внешнего наблюдателя, ведете себя так, как будто понимаете по-китайски, однако на самом деле вы не понимаете по-китайски ни единого слова. Но если выполнения компьютерной программы недостаточно для того, чтобы вы стали понимать по-китайски, то этого недостаточно и для того, чтобы его стал понимать *любой другой цифровой компьютер*¹³¹.

Вокруг аргумента китайской комнаты развернулась активная дискуссия. Было предложено не только множество контраргументов, но и ответов на них. Не вдаваясь в анализ этой дискуссии, я хотел бы в данный момент отметить следующее. Даже если аргумент Сёрла является верным, то из этого еще не следует ложность функционализма в целом, скорее, мы должны сделать вывод о неудовлетворительности машинного функционализма, или компьютационализма (*computationalism*). Сам Сёрл обозначал данную версию функционализма как сильную версию искусственного

¹³¹ Там же. С. 19 - 20.

интеллекта. Однако, как уже было отмечено, функционализм не сводится исключительно к этой теории.

Рассматривая аргументы против функционализма, следует отметить, что, пожалуй, наиболее серьезное возражение против этой теории было выдвинуто Патнэмом¹³². Предложенный им в начале шестидесятых годов аргумент множественной реализации против физикалистской теории тождества позволил философам, отбросив физикалистский вариант редукционистского объяснения сознания, обратиться к функционалистской теории тождества. Однако позднее, в конце восьмидесятых годов, Патнэм обнаружил, что аргумент множественной реализации может быть направлен и против функционализма. Если в случае физикализма аргумент демонстрировал, что функциональные состояния и, соответственно, отождествляемые с ними ментальные состояния являются инвариантными по отношению к их физическим носителям, то в случае функционализма он показывал, что ментальные состояния могут быть инвариантны по отношению уже к самим функциональным состояниям. Иначе говоря, одно и то же ментальное состояние может быть реализовано системами, которые функционируют различным образом.

Помимо аргумента множественной реализации, против функционализма выдвигались и другие аргументы, поддерживающие тезис о несводимости ментального к функциональным состояниям. Можно выделить две типа подобных аргументов. К первому относится лишь один аргумент — аргумент знания, предложенный Фрэнком Джексоном. В определенном смысле этот аргумент является развитием аргумента от дуализма свойств. Однако в отличие от

¹³² Putnam H. Representation and Reality. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press, 1988.

последнего он нацелен также на демонстрацию того, что ментальные свойства не являются функциональными характеристиками. Ко второму типу аргументов против функционализма относятся аргумент от отсутствия квалиа и аргумент от инверсии спектра.

Против всех эти аргументов функционалистами было выдвинуто множество контраргументов. Если они достигают своих целей, то следует признать, что функционализм является лучшим решением психофизической проблемы. Он позволяет решить проблему ментальной каузации и предлагает правдоподобное решение проблемы сознания. Однако если функционализм не может ответить на выдвинутые против него возражения, то это, по-видимому, свидетельствует о неудовлетворительности данной позиции.

Если оказывается, что все рассмотренные монистические теории сознания являются ложными, то означает ли это, что мы должны вернуться к представлению о сознании, предлагаемому дуализмом субстанций? Если мы продолжаем придерживаться мнения о каузальной замкнутости физического универсума, то на этот вопрос следует ответить отрицательно. Однако если при этом мы полагаем, что ментальное не редуцируемо к физическому, то, вероятно, единственный способ, каким мы можем включить сознание в физикалистскую картину мира, состоит в том, что мы должны начать рассматривать ментальные феномены как особые свойства физических объектов. Допущение ментальных свойств не нарушает принцип каузальной замкнутости физического универсума. В отличие от субстанций или событий, свойства не являются независимыми агентами каузальных взаимодействий. Поскольку при этом ментальные свойства не сводимы к физическим, постольку эта позиция может быть обозначена как нередуктивный физикализм или, если быть более точными, как дуализм свойств. Именно к этой

позиции обращаются многие философы с начала семидесятых годов прошлого века.

2.4. Нередуктивный физикализм

Дуализм свойств является физикалистской позицией. Однако эту разновидность физикализма следует обозначить как нередуктивный физикализм. Это название не указывает на какую-то отдельную теорию сознания, под ним скрывается множество различных решений психофизической проблемы. Общим для них остается принятие физикалистской онтологии и признание того, что существует особый вид свойств, отличающихся от физических характеристик, а именно, ментальные свойства. Иначе говоря, этими теориями сознания принимается следующая онтология сознания. Все состояния, которыми обладают существа наделенные сознанием, являются физическими состояниями. Однако некоторые из этих состояний обладают как физическими, так и ментальными свойствами. Последние характеризуются прежде всего своей феноменальной данностью субъекту этих свойств, они не редуцируемы к физическим свойствам и состояниям, но с необходимостью связаны с ними. Здесь важно подчеркнуть, что нередуктивный физикализм говорит именно о ментальных свойствах, а не о состояниях. Как мне кажется, если мы признаем существование особых, не редуцируемых к физическим состояниям ментальных состояний, то мы просто возвращаемся к дуализму субстанций. Если при этом мы также допускаем, что ментальные состояния играют определенную каузальную роль, то мы сталкиваемся с той же проблемой, с какой столкнулся интеракционизм.

Для обозначения необходимой связи ментальных свойств и физических состояний часто используется термин «супервентность». Одним из первых в философию сознания его ввел Дональд Дэвидсон. Он следующим образом писал об этом виде отношений:

Ментальные характеристики в определенном смысле зависят, или супервентны, от физических характеристик. Подобного рода отношение супервентности может быть понято следующим образом: не могут существовать два события, подобные друг другу во всех физических аспектах, но отличающиеся друг от друга в каких-то ментальных аспектах; или у объекта не могут измениться ментальные характеристики без изменения каких-то физических характеристик¹³³.

Для прояснения отношения супервентности ментального и физического можно воспользоваться примером Льюиса:

Изображение, представленное с помощью матрицы точек, имеет глобальные свойства — оно является симметричным, изобилует деталями и прочее — и, однако же, все, что есть в этой картине, — это точки и отсутствие точек в каждом моменте этой матрицы. Глобальные свойства являются ничем иным как паттернами точек. Они супервентны: любые два изображения не могут отличаться друг от друга своими глобальными свойствами без того, чтобы не существовало различие в каком-нибудь месте изображений, неважно, есть там точки или нет¹³⁴.

Введя понятие супервентности, можно указать, каким образом представители нередуктивного физикализма в общем виде отвечают на метафизический вопрос о характере психофизического взаимодействия: ментальное связано с физическим отношением

¹³³ Davidson D. *Mental Events // Mind and Cognition / Ed. by W. Lycan. Oxford: Blackwell, 1990. P. 38.*

¹³⁴ Lewis D. *On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell, 1986. P. 14.*

супервентности. Иначе говоря, ментальное не может изменяться без изменения физического. Однако это не означает, что ментальные свойства, будучи «глобальными» свойствами, могут быть редуцированы к физическим свойствам. Принимая термин «супервентность», можно обозначить нередуктивный физикализм как супервентный физикализм. Однако поскольку под это название подпадает множество теорий, мы должны учесть, что каждая из них особым образом специфицирует ответ на метафизический вопрос.

Все это множество теорий можно разделить на два класса. Первый класс составляют различные эмерджентистские позиции, согласно которым ментальные свойства являются качественно новыми свойствами физических систем, достигших определенного уровня сложности. К этому классу теорий следует отнести эпифеноменализм. С точки зрения эпифеноменализма, хотя ментальные свойства и вызываются каузально физическими состояниями, тем не менее, сами они не участвуют в каузальных процессах, происходящих в физических системах, порождающих эти свойства. Однако ментальные свойства не должны обязательно пониматься как «номологические бездельники», то есть как лишенные каузальной силы. Оставаясь на позиции эмерджентизма, мы можем также отстаивать мнение, согласно которому ментальные свойства способны участвовать в каузальном взаимодействии.

Ко второму классу теорий, принадлежащих к нередуктивному физикализму, следует причислить различные панпсихистские теории, которые рассматривают ментальные свойства как фундаментальные свойства всех объектов, существующих в физическом универсуме. Очевидно, такой взгляд противоположен эмерджентистским представлениям о ментальных свойствах как возникающих на определенном этапе эволюции физических систем.

Метафизика сознания, предполагаемая нередуктивным физикализмом, существенным образом отличает эту позицию от функционализма, согласно которому ментальные характеристики могут остаться прежними, несмотря на то, что физические состояния, реализующие эти характеристики, изменились. Я полагаю, что в настоящее время функционализм является единственным конкурентом позиции нередуктивного физикализма. Если мы отклоняем все концепции сознания, рассмотренные выше, в том числе дуализм субстанций, то перед нами стоит единственная задача — определить, какая из теорий, функционализм или нередуктивный физикализм, предлагает наиболее вероятное решение психофизической проблемы.

В определенном смысле функционализм более привлекателен, чем нередуктивный физикализм. Обе теории предполагают решение проблемы ментальной каузации. Как уже отмечалось, поскольку ментальные свойства не являются самостоятельными агентами каузальных взаимодействий, постольку объяснение ментальной каузации не является проблемой для нередуктивного физикализма. Согласно этой позиции каузальное взаимодействие имеется лишь между физическими состояниями и событиями. Однако только функционализм претендует на решение проблемы сознания. Нередуктивный физикализм же подобно дуализму субстанций не объясняет природу ментальных свойств, а, скорее, принимает их в качестве фундаментальных свойств физических объектов. Такая позиция неудовлетворительна в том смысле, что в отличие от дуализма субстанций она не избегает вопроса о том, каким образом в каузально замкнутом физическом универсуме возможно существование каких-либо свойств, которые мы в принципе не в состоянии объяснить, ссылаясь на физические процессы. Однако если мы полагаем, что функционализм является неудовлетворительной теорией сознания, то,

по-видимому, нам не остается ничего другого, как занять позицию нередуктивного физикализма.

Возможно, впрочем, отказаться от обеих позиций. Альтернатива этим теориям сознания заключается в признании того, что мы вообще не способны предложить какое-либо натуралистическое объяснение сознания. К такому выводу мы можем прийти, анализируя недостатки как функционализма, так и нередуктивного физикализма. Однако прежде чем принять столь радикальное решение, необходимо установить, в чем заключается процесс объяснения сознания, и что конкретно мы пытаемся объяснить, объясняя сознание.

ГЛАВА 3. СУБЪЕКТИВНОСТЬ КАК ХАРАКТЕРИСТИКА СОЗНАТЕЛЬНОГО ОПЫТА

3.1. Эпистемологическая интерпретация субъективности

Объяснение сознания является трудной проблемой, но что именно в сознании представляет наибольшую сложность для понимания? Какие характеристики сознательного опыта нам необходимо объяснить, чтобы решить трудную проблему сознания? Отвечая на эти вопросы, многие философы вслед за Томасом Нагелем указывают на то, что наличие сознательного опыта означает присутствие особых качественных состояний, относительно которых можно сказать следующее. Если существо, обладающее сознанием, находится в этих состояниях, то мы можем говорить о том, каково это, быть таким существом. Нагель так пишет об этом:

Некий организм обладает сознательными ментальными состояниями, если и только если имеется нечто, подобное бытию этим организмом, — нечто данное каким-то образом самому этому организму (an organism has conscious mental states if and only if there is something that it is like to *be* that organism — something it is like *for* the organism)¹³⁵.

Подобную особенность сознательного опыта он обозначает как субъективность. По мнению Нагеля и ряда других философов, субъективность является существенной характеристикой любого

¹³⁵ Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997. P. 519. Русский перевод: Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // *Глаз разума* / Под ред. Д. Хофштадтера, Д. Деннета. Самара, Издательский дом «Бахрах-М», 2003. С. 350.

сознательного ментального состояния, и именно она делает трудной проблему объяснения сознания. Однако каким образом нам следует понимать субъективность? И действительно ли с ней следует связывать сложности в объяснении сознания?

Согласно Нагелю, «каждый субъективный феномен существенным образом связан с уникальной точкой зрения»¹³⁶, наличие которой делает трудной проблему объяснения сознания. Этот тезис можно проинтерпретировать различным образом. Рассмотренный в онтологическом ключе он может означать следующее. Субъективные феномены существуют лишь как представленные в определенной перспективе — перспективе того субъекта, которому они даны. Как отмечает Сёрл, поскольку доступ к этим феноменам имеется исключительно у того субъекта, который их воспринимает, — только он обладает той единственной точкой зрения, перспективой, в которой эти феномены существуют, — постольку «онтология ментального является нередуцируемой онтологией от первого лица»¹³⁷. Каким образом следует понимать то, что субъективные феномены существуют в перспективе первого лица? Согласно мнению многих философов это означает, что сознательный опыт интенционален. К обсуждению природы интенциональности я обращаюсь в последней главе этой работы. Эта же глава будет посвящена эпистемологической интерпретации субъективности.

Итак, возможно, трудности в объяснении сознания возникают из-за необходимости учитывать субъективность сознательного опыта, которая понимается в эпистемологическом ключе. Однако, делая попытку найти тот элемент сознательного опыта, который затрудняет проблему объяснения сознания, мы стремимся ответить прежде всего

¹³⁶ Ibid. P. 520.

¹³⁷ Серл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 103.

на онтологический вопрос. В таком случае, каким образом обращение к эпистемологии способно помочь нам прояснить онтологию сознания? Несомненно, эпистемология и онтология переплетены между собой, но это не значит, что разработка онтологических вопросов с необходимостью связана с решением эпистемологических вопросов. Отвечая на вопросы о природе тождества, универсалий, причинности и так далее, мы не обязаны рассматривать вопросы о том, что такое знание и какие виды знания существуют. Возможно, обращаясь к онтологии сознания, мы также можем пренебречь эпистемологическими вопросами как несущественными для онтологического рассмотрения? Такую позицию в отношении эпистемологии занимает, например, Сёрл, который пишет: «Эпистемология изучения ментального не более определяет ее онтологию, чем эпистемология любой другой дисциплины определяет ее онтологию»¹³⁸.

С таким взглядом не согласен Д.И. Дубровский. Полемизируя с Сёрлом, он отмечает, что «для основательной разработки онтологии субъективной реальности необходима столь же основательная специальная разработка гносеологии субъективной реальности»¹³⁹.

Если это так, то каким образом разработка эпистемологических вопросов, связанных с субъективностью, способна пролить свет на онтологию сознания? Я полагаю, это возможно при одном условии: эпистемологический анализ субъективности должен быть одновременно онтологическим исследованием природы сознательного опыта. Каким образом эпистемологическое рассмотрение субъективности может нас вывести на онтологию сознания?

¹³⁸ Серл Дж. Указ. соч. С. 42.

¹³⁹ Дубровский Д.И. Новое открытие сознания? // Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. С. 50.

Интерпретируя субъективность в эпистемологическом смысле, Сёрл отмечает:

Мы часто говорим о суждениях как о “субъективных”, когда подразумеваем, что их истинность или ложность не может быть установлена “объективно”, поскольку истинность или ложность не есть просто вопрос факта, но зависит от определенных установок, мнений и точек зрения тех, кто высказывает суждения, и тех, кто их слышит. Примером подобного суждения могло бы быть: “Ван Гог как художник лучше Матисса”. В этом смысле “субъективности” мы противопоставляем такие субъективные суждения совершенно объективным суждениям, подобным суждению: “Матисс жил в Ницце в течение 1917 года”. Для объективных суждений мы способны устанавливать, какого рода факты в мире делают их истинными или ложными независимо от чьих-либо установок или мнений о них¹⁴⁰.

Рассмотренная таким образом субъективность является, прежде всего, характеристикой определенных суждений. Она указывает на эпистемическую форму суждений. Можно сказать, что субъективность суждения зависит от наличия интенциональных контекстов, а не от каких-либо фактов, касающихся онтологии сознания. Будучи помещенным в этот контекст, любое суждение превращается в субъективное. Например, в предложении «Джон полагает, что Матисс жил в Ницце в течение 1917 года» суждение «Матисс жил в Ницце в течение 1917 года» является примером субъективного суждения, поскольку его истинность зависит от тех установок и мнений, которых придерживается Джон. Будучи помещенным в интенциональный

¹⁴⁰ Серл Дж. Указ. соч. С. 102.

контекст, суждение, выраженное здесь придаточным предложением, является референциально непрозрачным. Мы не можем заменить его референциально аналогичным суждением «Французский импрессионист, написавший картину «Танец», жил в Ницце в течение 1917 года», поскольку Джон может так не считать, не зная особенностей творчества Матисса. Оценивая высказывание «Джон полагает, что Матисс жил в Ницце в течение 1917 года», нам необходимо учесть мнение Джона, чтобы понять, каким образом и к каким объектам осуществляется референция в придаточном предложении. Иначе говоря, нам необходимо узнать, каким именно образом, из какой перспективы Джон представляет Матисса.

Интенциональный контекст, с которым мы только что столкнулись, является примером контекста мнения. Однако это не означает, что наличие контекстов мнения является критерием наличия субъективного состояния какого-либо индивида. С контекстами мнения мы можем столкнуться и в таких предложениях, в которых речь вообще не идет ни о каких субъектах, наделенных сознанием. Скажем, общаясь на искусствоведческие темы с компьютерной программой, назовем ее «Джон», целью которой является прохождение теста Тьюринга, мы можем узнать, что Матисс жил в Ницце в течение 1917 года. В результате мы можем прийти к суждению «Джон полагает, что Матисс жил в Ницце в течение 1917 года».

Если субъективность суждения зависит от его интенционального прочтения, от помещения его в контекст мнения, а наличие данного контекста не является критерием присутствия субъективного сознательного состояния, то следует признать, что подобная интерпретация субъективности не способна помочь нам прояснить онтологию сознания. Возможно, чтобы определить, связано ли

рассмотрение субъективности в эпистемологическом смысле с онтологическим исследованием сознания, нам следует попытаться проинтерпретировать субъективность как характеристику определенного вида знания, а не суждений.

Термин «знание» может использоваться в разных смыслах. В дальнейшем, говоря о знании, я буду придерживаться классического, идущего от Платона понимания знания как истинного и обоснованного мнения¹⁴¹. Такая интерпретация порождает много разных вопросов, например вопрос, какое мнение считать обоснованным, или вопросы, поднятые в знаменитой работе Эдмунда Геттиера¹⁴². Для целей моего исследования нет необходимости обсуждать все эти проблемы. Признавая спорность данного определения знания и оставляя открытым вопрос о том, является ли подобное определение верным и полным, я тем не менее полагаю, что одну из характеристик знания, содержащихся в этой интерпретации, мы должны сохранить. Я считаю, что прежде всего знание должно рассматриваться как истинное мнение. Такое понимание, на мой взгляд, находится в соответствии с нашими повседневными интуициями относительно того, в каких случаях человек обладает знанием соответствующей предметной области, а в каких — нет. Так, если студент на экзамене будет настаивать на том, что он знает предмет, однако при этом его утверждения будут представлять такие положения дел, которые не существуют, то мы вправе сделать вывод, что у него есть лишь ложные мнения о данном предметном поле, но нет знаний. Иначе говоря, подобная интерпретация знания не допускает существования того, что можно было бы вслед за

¹⁴¹ Платон Теэтэт // Платон Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 192 — 274.

¹⁴² Геттиер Э. Является ли знанием истинное и обоснованное мнение? // Аналитическая философия: становление и развитие / Под ред. А.Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 231 — 233.

Дубровским назвать «ложным знанием». Конечно, понятие «ложное знание» может употребляться в качестве синонима понятия «ложное мнение», однако необходимость такого употребления не вполне очевидна.

Знание, понятое как истинное мнение, является знанием-что, или, можно сказать, пропозициональным знанием. Оно может быть выражено в виде пропозиции, репрезентирующей определенное положение дел или факт. Под фактом понимается то, что делает данную пропозицию истинной. Здесь важно отметить, что подобное понимание факта является достаточно общим и не предполагает с необходимостью принятия какой-либо реалистской теории фактов. Оно вполне может быть совместимо с какими-либо позициями, релятивизирующими существование фактов относительно каких-либо концептуальных схем, языковых игр и так далее.

Фактами являются как физические, так и идеальные положения дел, а также то, что можно было бы назвать субъективными фактами. Субъективные факты — это феноменальная данность. Их существенное отличие от объективных фактов, к которым относятся физические и идеальные факты, состоит в том, что существование субъективных фактов предполагает существование субъекта, которому они представлены определенным образом. Если я надавлю себе на глаз, то смогу воспринять зеленовато-оранжевый остаточный образ. Существование того факта, что этот остаточный образ является зеленовато-оранжевым, несомненно, зависит от моего существования в качестве субъекта, воспринимающего определенным образом данное положение дел в сфере сознания. В отличие от этого положения дел факт, что молекула воды состоит из двух атомов водорода и одного атома кислорода, хотя и познается субъектом, тем не менее не предполагает его существования.

Интерпретируя субъективность в эпистемологическом ключе как характеристику особого вида знания — субъективного знания, можно, оттолкнувшись от рассмотренных выше понятий знания и субъективного факта, представить это знание следующим образом. Прежде всего, такое знание существенным образом определяется тем, что оно является знанием субъективных фактов. Поскольку существование субъективных фактов может быть ухвачено только из перспективы субъекта, которому эти факты даны, постольку субъективное знание может быть обозначено как знание из перспективы первого лица. Знание ментальных феноменов этого вида следует отличать от знания из перспективы третьего лица. Из перспективы третьего лица мы также можем получить знание о психических состояниях некоего субъекта. Однако оно будет получено путем исследования фактов, которые доступны для наблюдения не только субъекту этих состояний. Скажем, если мы видим, что у человека порезан палец и он жалуется на боль, то мы можем прийти к заключению, что он испытывает боль, но мы никогда не сможем подобным образом прийти к знанию того, что боль является невыносимой, пульсирующей, такой же, как вчера, и так далее. Эти факты могут быть даны только самому субъекту болевого состояния.

Здесь важно подчеркнуть, что знание называется знанием из перспективы первого лица не потому, что оно принадлежит определенному субъекту, а из-за того, что оно является непосредственным знанием субъективных фактов. Если бы критерием знания из перспективы первого лица выступал просто тот факт, что это знание принадлежит какому-то субъекту, то следовало бы сказать, что знания из перспективы третьего лица вообще не существует, поскольку любое знание принадлежит субъекту. Очевидно, что такой

подход не позволил бы нам заметить важное различие между двумя типами знания, которыми может обладать субъект.

Следует также отметить, что критерием субъективного знания, знания из перспективы первого лица, не является наличие субъективных суждений, взятых в том смысле, в каком они обсуждались выше. Как справедливо отмечает Сёрл, суждения о субъективных фактах являются объективными суждениями. Сёрл так пишет об этом:

Рассмотрим, к примеру, утверждение «Сейчас у меня боль в нижней части спины». Данное утверждение совершенно объективно в том смысле, что оно делается истинным благодаря существованию реального факта и не зависит от какой-либо позиции, установок или мнений наблюдателей. Тем не менее сам этот феномен, реальная боль сама по себе существует субъективным образом¹⁴³.

Тот факт, что субъективное знание представляется объективными суждениями, не должен затемняться тем, что некоторые объективные суждения могут содержать в себе интенциональный контекст. Например, несмотря на то, что такое суждение, как «Я знаю, что сейчас у меня боль в нижней части спины», содержит интенциональный контекст, оно само остается объективным. Оно является знанием о моем когнитивном состоянии, а именно о том, что я знаю, что сейчас у меня боль в нижней части спины, и его истинность зависит только от наличия этого факта.

Итак, субъективное знание, или знание из перспективы первого лица, характеризуется прежде всего тем, что оно является знанием

¹⁴³ Сёрл Дж. Указ. соч. С. 102.

субъективных фактов. Проясняет ли такая эпистемологическая интерпретация субъективности онтологию сознания? Пожалуй, следует отметить, что подобное понимание субъективности позволяет нам лишь зафиксировать тот факт, что одни ментальные состояния могут репрезентировать другие ментальные состояния. Однако этот факт уже был нам известен. Рассматривая субъективность в онтологическом ключе посредством понятия интенциональности, мы уже отметили, что интенциональные состояния могут быть направлены на другие ментальные состояния. Для выявления этого факта нам не понадобилось прибегать к эпистемологии сознания. Но, помимо этого факта, эпистемологический анализ субъективности больше ничего не сообщает нам об онтологии сознания. Самое главное, он не объясняет, почему ментальные состояния являются сознательными. Фиксируя наличие у нас знания о ментальных состояниях, такая интерпретация субъективности уже предполагает, что эти состояния являются сознательными. Но что означает, что эти состояния являются сознательными? Этот вопрос опять возвращает нас к онтологическому рассмотрению сознания. Если это замечание является верным, то следует признать, что проанализированная эпистемология субъективности не является ключом к онтологии сознания.

3.2. Критический анализ теорий репрезентаций высшего порядка

Рассмотренный выше вариант эпистемологической интерпретации субъективности как субъективного знания не позволяет нам прояснить онтологию сознания, поскольку не показывает, каким образом тот факт, что некоторые ментальные состояния являются сознательными, связан с наличием этого вида знания. Однако данную эпистемологическую интерпретацию субъективности можно модифицировать, предположив, что наличие сознательных состояний зависит от наличия субъективного знания об этих состояниях. Иначе говоря, ментальные состояния оказываются сознательными состояниями в случае, если они являются объектами ментальных состояний более высокого уровня.

Похожую интерпретацию субъективной реальности предлагает Дубровский. Например, он так отвечает на вопрос Чалмерса «почему информационные процессы не идут в темноте?», то есть почему ментальные состояния, или информационные процессы, сопровождаются сознательным опытом:

Для того чтобы информация обрела форму *СР (субъективной реальности — Д.И.)*, необходимо, по крайней мере, двойное или, лучше сказать, двухступенчатое, кодовое преобразование на уровне эго-системы: первое из них представляет для нее информацию как таковую (которая пребывает пока в «темноте»), второе преобразование «открывает» и тем самым актуализирует ее для «самости», делает доступной для оперирования и использования в целях управления на этом уровне... Подчеркнем еще раз: здесь объектом информации и ее

преобразований служат не просто внешние явления и ситуации и не просто внутренние изменения в организме, а уже сама информация о них как таковая (информация об информации!)¹⁴⁴.

Как отмечает Дубровский, возникшая в ходе эволюции способность сложных организмов производить информацию об информации является основой возникновения субъективности. По-видимому, с помощью этого феномена должно объясняться такое явление субъективного опыта, как интроспекция — «способность отображения собственных явлений субъективной реальности, т.е. отображение отображения»¹⁴⁵. Полемизируя с Сёрлом по поводу необходимости обращения к эпистемологическому рассмотрению субъективной реальности для прояснения онтологии сознания, Дубровский упрекает Сёрла в игнорировании именно этой важной особенности субъективной реальности. По мнению Дубровского, «задачи гносеологии субъективной реальности состоят в теоретическом осмыслении процессов и результатов *отображения (и оценки) в явлениях субъективной реальности самой себя*»¹⁴⁶.

Обращаясь к таким понятиям, как «информация об информации», «отображение отображения», «интроспекция», Дубровский примыкает к давней традиции интерпретации сознательного опыта, истоки которой могут быть обнаружены уже у Аристотеля. Если воспользоваться фразой Локка, то в общем виде понимание природы сознания, которое мы находим у философов, примыкающих к этой традиции, может быть представлено следующим

¹⁴⁴ Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность, или «почему информационные процессы не идут в темноте?» // Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. С. 152 — 153.

¹⁴⁵ Дубровский Д.И. Новое открытие сознания? // Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. С. 53.

¹⁴⁶ Там же. С. 51.

образом: «Сознание есть восприятие того, что происходит у человека в его собственном уме»¹⁴⁷. В последние несколько десятилетий этот взгляд активно разрабатывался в рамках теорий репрезентации высшего порядка (*higher-order representation*). Согласно этим теориям сознание является результатом репрезентации одних ментальных состояний другими ментальными состояниями. В зависимости от того, каким образом мы интерпретируем репрезентативные состояния высшего уровня, эти теории можно подразделить на два класса: теории восприятия высшего порядка (*higher-order perception*) и теории мышления высшего порядка (*higher-order thought*).

Если какая-нибудь теория, разрабатываемая в рамках обозначенного подхода, позволяет объяснить феномен сознания, то следует признать, что эпистемологическое рассмотрение феномена субъективной реальности действительно проливает свет на онтологию сознания. Другим результатом принятия подобной теории была бы демонстрация того, что объяснение субъективности ни в каком смысле не является трудной проблемой. Иначе говоря, это значило бы, что трудной проблемы сознания не существует. Решая «легкие» проблемы, связанные с природой интенциональности, репрезентации, информации, мы решали бы тем самым «трудную» проблему сознания. Как пишет Дубровский: «Разработка “легкой проблемы” сознания есть путь и один из действительных способов решения трудной проблемы сознания»¹⁴⁸. Однако, как отмечают некоторые философы, теории репрезентации высшего порядка сталкиваются с серьезными проблемами, которые не позволяют говорить о том, что

¹⁴⁷ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3-х т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. С. 165.

¹⁴⁸ Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность, или «почему информационные процессы не идут в темноте?» // Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. С. 160.

трудная проблема сознания может быть решена с их помощью. Рассмотрим эти теории и те трудности, с которыми они сталкиваются.

Следуя за Локком, современные представители теории восприятия высшего уровня — к ним можно отнести, например, Джона Армстронга, Вильяма Лайкана, Пола Черчленда — рассматривают сознание как результат репрезентации второго уровня наших психических состояний. Эти репрезентации Армстронг и Лайкан вслед за Кантом рассматривают в качестве особого внутреннего чувства (*inner sense*) («Внутреннее чувство, посредством которого душа созерцает самое себя или свое внутреннее состояние»), противопоставляя их внешнему чувству (*outer sense*) («Посредством внешнего чувства (свойства нашей души) мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас»¹⁴⁹). Понятие внутреннего чувства может быть прояснено с помощью понятия «интроспективное сознание». Вводя этот термин, Армстронг определяет интроспективное сознание как «подобное восприятию осознание (*awareness*) текущих состояний и активности нашей психики»¹⁵⁰. Этот вид сознания Армстронг противопоставляет двум другим типам сознания: минимальному сознанию и перцептивному сознанию. Минимальным сознанием он называет любую психическую активность, которая не может быть приписана абсолютно бессознательному человеку. Например, мы можем сказать, что спящий человек лишен сознания в каком-то важном смысле, но если он видит сны, то он не является абсолютно бессознательным, он обладает минимальным сознанием. В отличие от наличия минимального сознания, присутствие перцептивного сознания предполагает, что субъект бодрствует и способен воспринимать окружающую среду и

¹⁴⁹ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 50.

¹⁵⁰ Armstrong D. What Is Consciousness? // The Nature of Consciousness. P. 724.

свои телесные состояния. Однако, как отмечает Армстронг, несмотря на то, что человек может быть признан перцептивно сознательным, мы по-прежнему можем говорить о таком субъекте как о лишенном сознания. Иллюстрируя такой случай, Армстронг предлагает рассмотреть следующую ситуацию:

После управления машиной в течение долгого времени, особенно ночью, некто может «прийти в себя» и осознать, что прошло уже какое-то время, как он ведет машину, не осознавая того, что он делает. ... Естественно описать то, что происходило перед тем, как этот человек пришел в себя, сказав, что в течение этого времени этот человек был лишен сознания. И все же, кажется очевидным, что в тех двух смыслах слова «сознание», которые были выделены, сознание присутствовало. Существовала психическая активность, и частью этой психической активности было восприятие. Иначе говоря, существовали минимальное и перцептивное сознания¹⁵¹.

Сознание, которое отсутствовало у водителя до того, пока он не пришел в себя, Армстронг обозначает как интроспективное сознание. В ситуации отсутствия этого вида сознания, мы можем говорить о том, что в определенном смысле человек вел машину бессознательно. В тот момент, когда шофер пришел в себя, когда появилось интроспективное сознание, те ментальные процессы, которые происходили в психике этого человека, как бы вышли на свет. Например, появление интроспективного сознания позволило водителю осознать, что он стоит на перекрестке и воспринимает красный свет светофора.

¹⁵¹ Ibid. P. 723.

Несомненно, введение понятия интроспективного сознания могло бы быть очень полезным для объяснения различных психических и биологических феноменов. Скажем, мы могли бы использовать его для объяснения феномена единства сознания, рассматривая интроспективное сознание как инструмент психической интеграции. Однако, к сожалению, концепция интроспективного сознания сформулирована в достаточно общем виде и оставляет некоторые вопросы не проясненными. Как отмечает Гювен Гюзелдере, прежде всего остается неясным, что же именно воспринимается в актах интроспекции. Пытаясь ответить на этот вопрос, он демонстрирует неудовлетворительность теории восприятия высшего порядка¹⁵².

Прежде чем рассмотреть, в каких смыслах восприятие второго порядка может репрезентировать ментальные состояния первого порядка, напомним, что интенциональные состояния, или ментальные репрезентации, не просто направлены на какой-либо объект, они также обладают определенным содержанием. Феномен содержания поддается натуралистическому объяснению. Содержание может рассматриваться как информация, которой обладает та материальная система, которая репрезентирует определенным образом объект. Однако подобный натуралистический подход не объясняет, почему эта информация должна сопровождаться сознательным опытом. Именно для объяснения того, почему ментальные процессы не идут «в темноте», предлагается теория восприятия высшего порядка. Согласно этой теории, наличие восприятия второго порядка позволяет осветить те ментальные состояния первого уровня, которые сами по себе идут «в темноте».

¹⁵² Guzeldere G. Is Consciousness the Perception of What Passes in One's Own Mind? // *The Nature of Consciousness*. P. 789 — 806.

Поскольку прежде всего нам необходимо прояснить, каким образом информация о воспринимаемом объекте становится сознательной, постольку в качестве первой интерпретации того, что именно воспринимается в акте интроспекции и осознание чего присутствует в репрезентации второго порядка, может быть дан следующий ответ. В акте интроспекции осознается содержание акта первого порядка. Согласно Гюзелдере, такой ответ подрывает представление о восприятии как о двухуровневом процессе, ведь осознание содержания ментального состояния оказывается тождественным самому этому ментальному состоянию. Если я воспринимаю чашку, то содержанием моего ментального состояния является то, что передо мной находится чашка. Осознавая, что передо мной чашка, я просто нахожусь в ментальном состоянии восприятия чашки. Иначе говоря, восприятие содержания ментального состояния первого уровня является не каким-то новым восприятием второго уровня, а все тем же восприятием первого уровня. Как отмечает Гюзелдере, такой ответ может быть совместим с позицией тех философов, которые полагают, что

интроспекция является не чем иным, как иллюзией, и что каждый раз, когда некто пытается интроспективно осознать свое ментальное состояние, он просто обнаруживает себя уже находящимся именно в этом ментальном состоянии¹⁵³.

Однако репрезентации второго порядка могут быть направлены не на содержание ментальных состояний первого порядка, а на сами эти состояния. Скажем, я могу видеть чашку, а могу ее ощущать. Если я вижу чашку, то восприятие второго уровня направлено именно на

¹⁵³ Ibid. P. 793.

видение чашки. Это второй вариант ответа на вопрос о том, что воспринимается в актах интроспекции. Однако как показывает Гюзелдере, такой вариант ответа также является неудовлетворительным. Для того чтобы понять это, достаточно вспомнить, что ментальные состояния сами по себе проходят «в темноте». Это значит, что у них нет внутренних сознательных свойств, благодаря которым они могли бы отличаться друг от друга. Кроме того, сами по себе эти ментальные состояния являются физическими состояниями, которые обладают только физическими и функциональными свойствами. Следовательно, репрезентативные состояния второго порядка, будучи направленными на ментальные состояния первого порядка, должны отражать прежде всего физические и функциональные свойства мозга. Идею «непосредственной интроспекции состояний мозга» (*direct introspection of brain states*) поддерживает Черчленд, который полагает, что подобно музыканту, обученному различать аккорды, мы можем в результате тренировок получить способность к интроспективному восприятию физиологических процессов мозга, скажем, будем способны определять уровень дофамина в лимбической системе, частоту спайковой активности в специфических нейронных путях и так далее.¹⁵⁴

Очевидно, что есть что-то очень странное в подобном решении проблемы интроспекции ментальных состояний. Когда водитель машины приходит в себя и осознает, что он остановился на перекрестке, потому что зажегся красный свет светофора, он, конечно же, не воспринимает при этом внутренние физические и функциональные свойства своего мозга. Как отмечает Гюзелдере,

¹⁵⁴ Churchland P. Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States // Journal of Philosophy. 1985. № 82.

попытка объяснить произошедшие изменения — появление внимания, живости восприятия и так далее — в направленном вовне обычном восприятии (переход от состояния автопилота, в котором пребывал водитель машины, к состоянию внимания) в терминах восприятия высшего уровня, направленного вовнутрь, на перцептивные состояния низшего уровня, базируется на фундаментальной ошибке¹⁵⁵.

Гюзелдере обозначает ее как «ошибку репрезентативного разделения». Она заключается в попытке представить свойства того, что репрезентируется, то есть того, что схватывается в *содержании* репрезентирующего состояния, в терминах свойств самого репрезентирующего состояния. Иначе говоря, мы совершаем эту ошибку, смешивая внутренние, нерепрезентативные свойства ментальных состояний первого уровня (например, быть визуальным восприятием) с внешними, репрезентативными свойствами этих состояний (обладать содержанием, представляющим красный свет светофора). Однако, обращая внимание на свойства самих репрезентативных состояний, мы вряд ли осознаем те объекты, на которые направлены эти репрезентативные состояния. Гюзелдере следующим образом пишет об этом:

Неважно, как много мы узнаем о внутренних свойствах репрезентативных состояний, мы можем быть просто не в состоянии только благодаря этому достичь другой стороны «репрезентативного раздела» и схватить внешние, реляционные свойства этих состояний. <...> Это все равно, что пытаться

¹⁵⁵ Guzeldere G. Op. cit. P. 796.

понять, что такое дорожный знак «стоп», изучая только цвет, форму, материал и массу знака. Конечно, некто может выучить множество фактов, но было бы ошибкой ожидать, что таким способом он поймет, что такое знак «стоп» как символ дорожного движения. ... Подобным образом, нейрофизиологические свойства, которые, как полагает Черчленд, мы будем способны различать в будущем, являются только внутренними свойствами состояний мозга самих по себе, тогда как вопрос, о чем они, требует прояснения их внешних, интенциональных свойств¹⁵⁶.

Итак, если восприятие высшего уровня не может быть восприятием содержания ментального состояния первого уровня и не может быть восприятием самого этого ментального состояния, то остается последняя возможность объяснить, на что направлены акты интроспекции. Можно сказать, что они направлены на определенного рода факты, которые фиксируют мое отношение к некоему объекту. Скажем, в акте интроспекции я могу фиксировать факт, что *я вижу чашку*. Однако такое решение вопроса о восприятии превращает теорию восприятия высшего порядка в теорию мышления высшего порядка, поскольку акты интроспекции оказываются не чем иным, как мыслями по поводу определенного положения дел.

В отличие от своих оппонентов представители теории мышления высшего порядка — к ним следует отнести в первую очередь Дэвида Розенталя, Питера Карратера и Дэниела Деннета — полагают, что сознание является результатом не восприятия высшего порядка, а нашей способности сформировать убеждения, или мысли, относительно ментальных состояний первого уровня. Однако, как

¹⁵⁶ Ibid. P. 797.

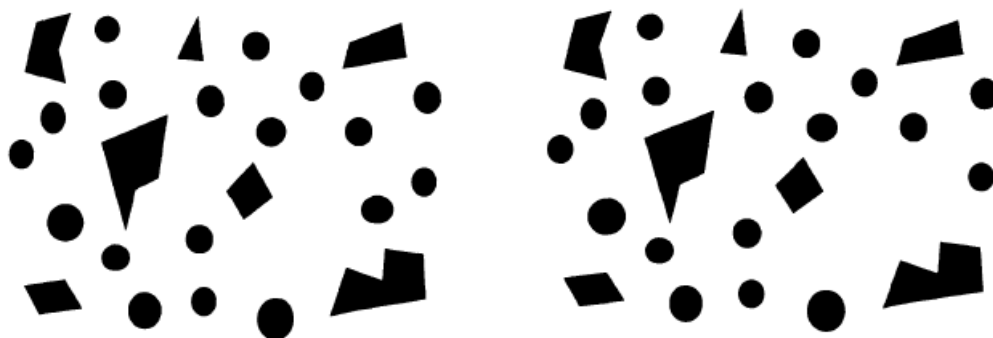
демонстрирует Фред Дретске, такой подход также является неудовлетворительным¹⁵⁷.

Критикуя теорию мышления высшего порядка, Дретске пытается показать, что наличие сознательных состояний не зависит от присутствия репрезентаций высшего порядка, которые отражают ментальные состояния первого уровня. Для этого Дретске вводит два понятия: «сознание объекта» (*consciousness of thing*) и «сознание факта» (*consciousness of fact*). Как отмечает Дретске, человек или какое-либо животное могут обладать сознательным опытом восприятия некоторого объекта, ситуации (например, того, что в комнате играет пианино), но при этом не формировать или быть не способными сформировать (как, скажем, кошка) какое-либо убеждение относительно того, что они воспринимают. Напротив, человек может сформировать убеждение, например, «в комнате играет пианино», не обладая сознательным опытом восприятия этой ситуации (этому человеку могут сказать, что в комнате играет пианино). В отличие от сознания объекта, сознание факта является концептуально нагруженным. Восприятие некоего факта предполагает, что мы способны определенным образом концептуально обработать воспринимаемую ситуацию. Скажем, в отличие от кошки мы способны воспринять именно факт того, что в комнате играет пианино.

Введя эти два понятия, Дретске с помощью различных примеров показывает, что мы можем обладать сознательными состояниями, сознанием некоего объекта, но при этом не сознавать этих состояний в том смысле, что мы можем не обладать сознанием факта относительно того, что мы воспринимаем. Например, Дретске предлагает в течение

¹⁵⁷ Dretske F. Conscious Experience // The Nature of Consciousness. P. 773 — 788.

нескольких секунд внимательно рассмотреть два рисунка. Очевидно, что после изучения этих рисунков мы должны сказать, что у нас есть сознательный опыт, касающийся восприятия каждого из них. Эти два рисунка отличаются друг от друга. Следовательно, сознательный опыт восприятия рисунка «Альфа» отличается от сознательного опыта восприятия рисунка «Бета». Однако после нескольких секунд изучения этих рисунков мы можем не быть в состоянии сказать, чем именно они отличаются друг от друга, провести различие между двумя сознательными опытами, которыми мы обладали. Иначе говоря, после знакомства с этими изображениями у нас может отсутствовать осознание собственного сознательного опыта, то есть у нас могут отсутствовать убеждения (мысли) высшего порядка, направленные на сознательный опыт восприятия данных объектов первого порядка. Отсутствие у нас убеждений высшего порядка означает просто, что мы не видим некоего факта, касающегося нашего опыта. У нас есть сознание объекта, но нет сознания факта. Однако отсутствие сознания факта, или, говоря иными словами, убеждений высшего порядка, не означает, что ментальные состояния первого уровня не являются сознательными. Таким образом, следует признать, что сопровождение наших ментальных состояний сознательным опытом не зависит от нашей способности сформировать убеждения высшего порядка относительно этих состояний.



Alpha

Beta

3.3. Общая оценка теорий репрезентаций высшего порядка

Рассматривая теории репрезентаций высшего порядка в целом, необходимо указать на присущий им недостаток. Все они пытаются показать, что наличие сознания объясняется существованием репрезентаций высшего уровня. Однако объяснения сознания, предлагаемые этими теориями, во многом базируются на изначальном допущении ментальных процессов, которые либо представляют собой минимальное сознание, либо понимаются как особые формы психики, позволяющие в дальнейшем ввести сознание. Например, объясняя интроспективное сознание, Армстронг допускает существование минимального и перцептивного сознания, однако их природу не раскрывает. Наличие минимального и перцептивного сознания, которое можно еще обозначить предложенным Дретске термином «сознание объекта», как мы видели, нельзя объяснить высшими формами репрезентации. Обращение к репрезентациям высшего порядка позволяет нам объяснить только феномен осознания чего-либо, то есть почему мы обладаем «сознанием о» чем-то (*consciousness of*), но оно не объясняет, почему мы находимся «в сознании» (*in consciousness*). Различие этих двух смыслов слова «сознание» отражено в нашем обыденном словоупотреблении. Мы можем говорить о том, что человек, упавший в обморок, пришел в сознание, имея в виду то, что он перестал быть абсолютно бессознательным. Однако сказать, что человек пришел в сознание, не означает утверждать, что он способен дать отчет о своих внутренних состояниях или оценить окружающую его обстановку, то есть что он начал осознавать окружающий его мир.

Пытаясь объяснить с помощью теории репрезентаций высшего порядка не только феномен «сознания о», но и феномен нахождения

«в сознании», мы сталкиваемся с существенными трудностями. Прежде всего, очевидно, что подобное объяснение не должно основываться на допущении существования каких-либо форм минимального сознания. Ведь наше объяснение должно быть нацелено именно на прояснение этих форм сознания. Это означает, что мы можем отталкиваться только от рассмотрения информационных процессов, которые идут «в темноте». Придерживаясь теории репрезентаций высшего порядка, мы должны показать, каким образом информация об информации порождает минимальное сознание. Но как это продемонстрировать, если принять положение о том, что все информационные процессы идут «в темноте»? Если учесть, что все состояния являются физическими (и функциональными), то почему направленность одних состояний на другие позволяет появиться какой-то форме сознания? Почему информационные процессы, какого бы уровня сложности они ни достигали, должны вдруг «выйти на свет» и стать сознательными?

Этот вопрос становится еще более сложным, если принять во внимание, что информационные процессы, протекающие в нашем организме, могут быть связаны не только с психической активностью, но и, скажем, с работой пищеварительной системы. Более того, эти процессы способны достигать того уровня сложности, когда можно говорить о появлении информации об информации. Однако очевидно, что наличие репрезентаций высшего уровня в данном случае не делает какие-то физиологические процессы первого уровня сознательными. Почему же в случае психической активности наличие репрезентаций высшего уровня должно быть ответственно за появление сознания? Аналогичный по содержанию вопрос Дретске адресует Лайкану:

Почему наличия сознания (или просто репрезентации) определенных физических состояний достаточно для того, чтобы эти состояния сами стали «сознательными»? И точнее, что такого особенного в физических состояниях этого вида, что позволяет сознанию о них сделать их — но не любые иные физические состояния — сознательными?¹⁵⁸

Пытаясь ответить на этот вопрос, Лайкан указывает на то, что эти физические состояния отличаются от любых других физиологических процессов, скажем, пищеварительных, тем, что они являются ментальными состояниями. Очевидно, что такой ответ является неудовлетворительным. Если ментальное просто означает физические состояния, локализованные, например, в мозге, то такой ответ не объясняет, почему именно эти состояния оказываются сознательными. Если же предложенный ответ означает, что эти физические состояния не являются только физическими состояниями, а характеризуются к тому же какими-то нефизическими свойствами, а именно ментальными, то, предлагая такой ответ, мы просто совершаем ошибку *petitio principii*. Действительно, отмечая, что в результате наличия репрезентаций высшего уровня физические состояния определенного рода становятся сознательными в силу обладания особыми онтологическими свойствами, которые не являются исключительно физическими и функциональными свойствами и которые выделяют их из множества остальных физических состояний, мы уже имплицитно допускаем, что эти состояния могут быть сознательными. Иначе говоря, эти физические состояния оказываются сознательными состояниями в силу того, что они являются

¹⁵⁸ Lycan W. Consciousness as Internal Monitoring // The Nature of Consciousness. P. 758.

ментальными, а ментальные состояния — это те состояния, которые могут стать сознательными состояниями. Ясно, что такое доказательство является неудовлетворительным до тех пор, пока мы не объясним, почему именно эти физические состояния являются ментальными, то есть такими, которые могут стать сознательными в результате репрезентаций высшего уровня.

Думается, подобную ошибку допускают также те, кто пытается объяснить наличие сознания посредством указания на присутствие особой материальной или функциональной системы в мозге, благодаря которой информационные процессы вдруг «выходят из темноты». Подобные подходы, возлагающие надежду на существование особых материальных систем в нашем мозге, которые призваны объяснить появление сознания, Деннет обозначает как картезианский материализм¹⁵⁹. Отказываясь от картезианского дуализма, от идеи существования особого нематериального наблюдателя (гомункулуса), который осознает происходящее, представители данного подхода тем не менее полагают, что где-то в мозге существует участок, куда поступает вся информация, и где она таинственным образом «освещается», превращаясь в сознательный опыт. В качестве системы, где информация выходит «на свет», не обязательно должен выступать какой-либо физический объект, зона мозга. Эта система может мыслиться как функциональная система. В этом случае данную позицию можно обозначить, следуя за Блоком, как картезианский модуляризм¹⁶⁰, поскольку здесь система мыслится как особый функциональный модуль в структуре психики.

И картезианский материализм, и картезианский модуляризм, как мне кажется, являются попытками избежать бесконечного регресса в

¹⁵⁹ Dennett D. *Consciousness Explained*. London: Allen Lane, 1991. P. 107.

¹⁶⁰ Block N. On a Confusion About a Function of Consciousness // *The Nature of Consciousness*. P. 375 — 415.

объяснении сознания. Действительно, если мы полагаем, что сознание не присутствует на первом уровне информационных процессов, то мы можем попытаться найти его на более высоком уровне, однако поскольку информационные процессы на более высоком уровне, будучи физическими процессами, также находятся «в темноте», то это заставляет нас двигаться дальше, вовлекая в бесконечный регресс. Единственный способ выйти из этого бесконечного движения — это постулировать появление на каком-нибудь уровне физических процессов сознания или иных форм психики, позволяющих в дальнейшем ввести сознание. Такое решение, как мы видели, остается без обоснования и, более того, начинает само рассматриваться как основание для объяснения сознательных процессов. Но если подобный выход из бесконечного регресса является достаточно произвольным решением, то не проще ли в таком случае вообще не начинать движение по уровням информационных процессов и допустить существование сознания уже на первом уровне? Однако допущение сознательного опыта уже на первом уровне информационных процессов означает, что мы отказываемся от теории репрезентаций высшего порядка как неспособной предложить удовлетворительное решение проблемы сознания.

Более того, если мы перестаем связывать появление сознания с какими-либо таинственными свойствами или структурами мозга, имеющими привилегированный статус среди других физических систем, то это приводит к коллапсу теории репрезентаций высшего порядка в целом. Рассмотрим следующую ситуацию. Допустим, что у нас есть некое сознательное состояние. Это состояние является результатом того, что информация первого уровня (информация_а) репрезентируется информацией второго уровня (информация_б). Поскольку оба информационных состояния сами по себе проходят «в

темноте» и при этом информация_а и информация_б не обладают привилегированным статусом, то есть сами по себе не объясняют появление сознания, постольку оба информационных состояния могут рассматриваться как составные части единого информационного состояния (информация *A*). Иначе говоря, само по себе это информационное состояние может иметь сложную структуру, но на уровне представления этого состояния как сознательного, оно выступает как единое целое. Все это означает, что сознательное состояние не объясняется сложной иерархией информационных состояний, а просто отождествляется с информационным состоянием определенного типа (информация *A*), то есть теория репрезентаций высшего порядка не играет никакой роли в объяснении появления сознания. Отождествляя сознательное состояние с определенным информационным состоянием, мы по-прежнему сталкиваемся с трудной проблемой сознания. Вопрос о том, почему информационное состояние, с которым мы отождествляем сознательное состояние, должно сопровождаться сознательным опытом, остается без ответа.

Последняя попытка ответить на этот вопрос посредством использования теории, в которой наличие сознательного состояния зависит от особых процессов отображения этого состояния, может заключаться в принятии следующего тезиса. Информационные состояния являются сознательными постольку, поскольку они могут не только репрезентировать какие-то внешние объекты и состояния, то есть быть иноотображением, но они также способны к самоотображению. Такой взгляд на сознательные состояния предлагается Дубровским¹⁶¹. Однако внимательный анализ того, что может означать «самоотображение» показывает, что этот термин

¹⁶¹ Дубровский Д.И. Гносеология субъективной реальности (к постановке проблемы) // Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. С. 13 — 36.

отличается от термина «отображение». Самоотображение не является отображением, понятым в обычном смысле.

Когда мы говорим об отображении, или репрезентации, мы имеем в виду, что определенное ментальное состояние обладает содержанием, которое представляет соответствующим образом то, что отображается. Частью этого содержания не является информация о самом ментальном состоянии. Если я вижу, что передо мной находится чашка, то содержание моего восприятия заключается в том, что передо мной чашка. Факт, что я вижу чашку, не отражается в этом содержании, но он может быть представлен содержанием другого ментального состояния — мысли о том, что я вижу чашку.

Если самоотображение не является репрезентацией в обычном смысле, то каким образом нам следует интерпретировать понятие «самоотображение»? И вообще, как понять положение, что каждое сознательное состояние является не только иноотображением, но и самоотображением? По-видимому, здесь имеется в виду следующее. Несмотря на то, что в содержании моего видения чашки сам факт видения не отражен, тем не менее само это ментальное состояние определенным образом мне дано. Об этом ментальном состоянии можно сказать следующее. Оно является не только репрезентацией определенного положения дел, но и презентацией самого себя. Иначе говоря, оно является определенной феноменальной данностью. Это означает, что объясняя ментальные состояния как такого рода данности, мы должны допустить существование особых нерепрезентативных, феноменальных свойств, которые позволяют этим состояниям непосредственным образом представлять себя субъекту. Однако подобные свойства не объясняют, а уже предполагают наличие сознания. Возможно, именно с наличием феноменальных свойств следует связывать трудности в объяснении

сознания, и очевидно, что исследование природы этих свойств является задачей онтологии сознания.

ГЛАВА 4. ПОНЯТИЕ ФЕНОМЕНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

4.1. Общая стратегия объяснения сознания

Решить проблему сознания — это значит предложить натуралистическое объяснение сознания. Существует несколько теорий того, что такое объяснение. Наиболее популярной теорией является дедуктивно-номологическая модель объяснения, предложенная Гемпелем. Гемпель пишет следующее о научном объяснении:

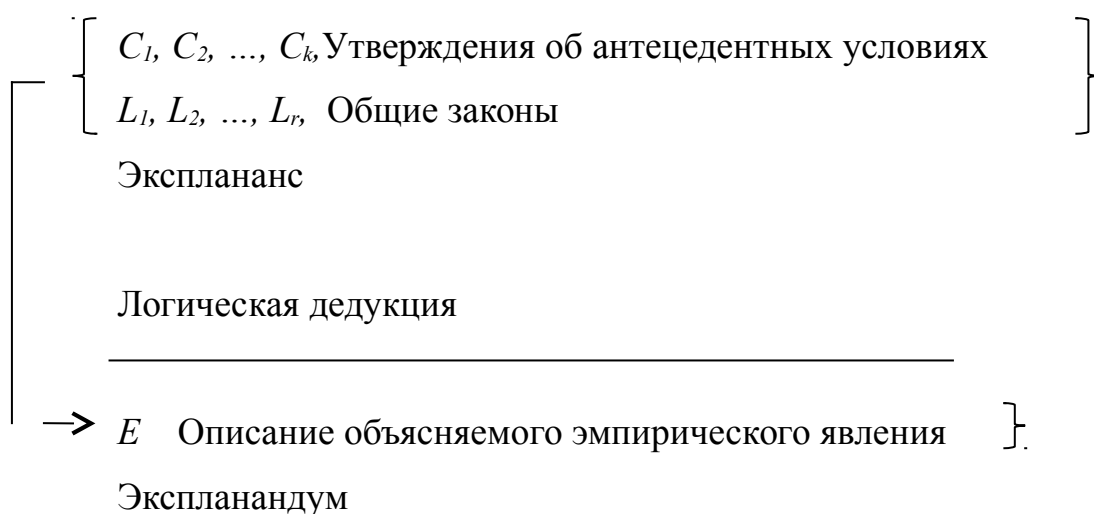
С нашей точки зрения, объяснение состоит из двух главных частей — экспланандума и эксплананса. Под экспланандумом мы понимаем предложение, описывающее объясняемое явление, (но не само явление); под экспланансом — класс таких предложений, которые приводятся для объяснения данного явления. Как было отмечено ранее, эксплананс разбивается на два подкласса: один из них включает определенные предложения C_1, C_2, \dots, C_k , описывающие специфические antecedentные условия; другой — множество предложений L_1, L_2, \dots, L_r , представляющих собой общие законы¹⁶².

Объяснение должно удовлетворять логическим и эмпирическим условиям адекватности. Не останавливаясь на перечислении всех этих условий, отмечу лишь одно логическое условие адекватности научного объяснения. Как пишет Гемпель,

¹⁶² Гемпель К. Логика объяснения // Гемпель К. Логика объяснения. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 91.

Экспланандум должен быть логическим следствием эксплананса; другими словами, экспланандум должен быть логически выводим из информации, содержащейся в экспланансе, иначе эксплананс не будет представлять собой адекватное основание для экспланандума¹⁶³.

В работе «Логика объяснения» Гемпель приводит следующую схему научного объяснения¹⁶⁴.



Таким образом, для того чтобы объяснить сознание, нам необходимо показать, как описание сознания может быть дедуцировано из утверждений о более фундаментальных естественных процессах и законах. По-видимому, это возможно осуществить, если описание сознания будет представлено как описание соответствующих естественных процессов. Для того чтобы понять, о каких естественных феноменах идет речь, когда мы говорим о сознании, необходимо проделать следующую процедуру. Нам нужно выяснить, за реализацию каких функций ответственно сознание, а

¹⁶³ Там же. С. 92.

¹⁶⁴ Там же. С. 93.

затем установить, какие естественные феномены выполняют эти функции. К подобной процедуре мы прибегаем, объясняя многие феномены. Например, объясняя природу генов, мы указываем на то, что за реализацию их функции — сохранение и передача наследственной информации — ответственны молекулы ДНК.

Однако каким образом нам выявить те функции, за осуществление которых ответственно сознание? Многие психологи и философы полагают, что для этого нам необходимо рассмотреть, какие функции утрачивает пациент в ситуациях дефицита сознания, скажем, в случаях слепого зрения, прозопагнозии, эпилепсии *petit mal* и др. Например, Сёрл, пытаясь определить функцию сознания, обращается к исследованиям эпилепсии *petit mal*, проведенным Уайлдером Пенфилдом. Одной из особенностей этой формы эпилепсии является способность человека в момент приступа продолжать автоматически осуществлять знакомые ему действия. Пенфилд так описывает приступы этого вида эпилепсии:

Во время приступов автоматизма пациент внезапно оказывается бессознательным и, поскольку другие механизмы в мозге продолжают функционировать, превращается в какой-то автомат. Он может блуждать, пребывая в состоянии спутанного сознания, не имея цели, или же он может продолжать выполнять ту задачу, которую его сознание направляло в его автоматический сенсорно-моторный механизм в то время, когда высшие механизмы мозга отключились, или же он продолжает следовать стереотипным, привычным паттернам поведения. Однако в любом случае, этот автомат способен принять немного или даже ни одного нового решения. Он не производит данных, свидетельствующих о потоке сознания, то есть у него будет

полная амнезия, распространяющаяся на период эпилептического разряда. ... В общем, если необходимо принять новые решения, то автомат не может сделать этого. В такой ситуации, он может стать совершенно неразумным, неконтролируемым и даже опасным¹⁶⁵.

Приводя примеры такого поведения, Пенфилд пишет:

Один пациент, которого я назову А., был студентом, серьезно изучавшим игру на фортепьяно. Он был подвержен автоматизмам того типа, который называется *petit mal*. С ним могло случиться так, что во время своих практических занятий он делал небольшие перерывы, которые его мать опознавала как начало «отсутствия». После этого он в течение некоторого времени довольно умело продолжал играть. Пациент В был подвержен эпилептическому автоматизму, который начинался с разряда в височной доле. Иногда приступ мог случиться с ним, когда он шел с работы домой. В этом случае он продолжал бы идти и пробираться через оживленные улицы на пути к дому. Позднее он мог осознать, что у него был приступ, поскольку в его памяти имелся провал, касающийся части путешествия, скажем, от авеню Х до улицы Y. Если бы пациент С вел машину, он бы продолжал вести ее, хотя позднее он мог бы обнаружить, что проехал один или несколько раз на красный свет¹⁶⁶.

Анализируя приведенные Пенфилдом случаи, Сёрл делает следующие выводы. Во-первых, в момент приступа пациент является

¹⁶⁵ Penfield W. *The Mystery of the Mind: A Critical Study of Consciousness and the Human Brain*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975. P. 38 — 40.

¹⁶⁶ *Ibid.* P. 39.

полностью бессознательным существом. Во-вторых, поскольку в этих состояниях пациент действует автоматически и не способен принимать новые, нестандартные решения, которые позволили бы ему найти адекватный ответ на вызовы окружающей среды, постольку функция сознания, то эволюционное преимущество, которое оно нам дает, заключается в том, что оно привносит в наши действия большую гибкость, чувствительность и креативность¹⁶⁷.

Другим примером дефицита сознательной активности, который мы можем, по мнению Сёрла и ряда других философов и психологов, использовать как ключ к пониманию функций сознания, является феномен слепого зрения. Лоуренс Вейскранц, один из первых исследователей этого феномена, пишет о нем:

Словарь издательства Chambers, среди прочих, дает следующее краткое определение: Слепое зрение — состояние, вызванное травмой мозга, при котором человек способен отвечать на визуальные стимулы, не воспринимая их сознательно. Это состояние связано с повреждением первичной зрительной коры мозга человека (иначе известной как стриарная кора, или зона V1), которое вызывает слепоту в тех частях зрительных полей, на которые было оказано воздействие, с размерами и формами, ожидаемыми согласно картам ретино-кортикального соответствия. Однако если же от субъектов требуется построить догадки о стимулах, представленных в их слепом поле, то они могут быть способны локализовать их в пространстве и

¹⁶⁷ Серл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 113 — 114.

отличить друг от друга, несмотря на заверения, что они не видят эти стимулы и не осознают их¹⁶⁸.

Таким образом, несмотря на то, что пациенты со слепым зрением не видят стимулов, то есть сознательно не воспринимают их, они все же обладают какой-то информацией относительно их присутствия. По-видимому, наличие неосознаваемой информации позволяет этим субъектам давать правильные ответы о стимулах. Однако здесь важно отметить, что ответы даются в ситуации, когда пациенту задают соответствующие наводящие вопросы, например, просят угадать, в какую сторону движется луч света — влево или вправо. Если же подобных вопросов не задавать пациенту, то он не сможет руководствоваться поступающей к нему информацией для принятия какого-либо необходимого для него решения. Например, как отмечает, ссылаясь на ряд авторов, Блок, пациенты, испытывающие жажду, никогда не возьмут стакан воды, стоящий перед ними¹⁶⁹. Эти данные приводят некоторых исследователей к выводу, что сознание делает возможным использование присутствующей у пациента неосознаваемой информации таким образом, что субъект оказывается способен давать отчеты о своем восприятии, рассуждать, принимать оптимальные решения по поводу собственных действий.

К аналогичным выводам о функции сознания нас может привести, по мнению Блока, рассмотрение феномена прозопагнозии. Человек, страдающий прозопагнозией, воспринимая лица других людей, в том числе близких родственников, не способен распознавать их. Продолжая общаться со знакомыми ему людьми, такой человек

¹⁶⁸ Weiskrantz L. The Case of Blindsight // *The Blackwell Companion to Consciousness* / Ed. by M. Velmans, S. Schneider. Oxford: Blackwell, 2007. P. 175.

¹⁶⁹ Block N. On a Confusion about a Function of Consciousness // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997. P. 401.

способен узнать их либо по голосу, либо по особенностям их поведения, либо по какой-нибудь детали их одежды. Однако, как отмечает Блок, существуют исследования, которые выявляют следующую особенность субъектов, страдающих прозопагнозией:

Некоторые прозопагнозики могут успешно «угадывать» из двух имен, относящихся к одной категории («Рейган» или «Буш»), имя того человека, чье лицо, как они заявляют, им не знакомо¹⁷⁰.

Иначе говоря, несмотря на заявления этих людей, что они не осознают особенностей лиц других людей, они все же обладают скрытой для них самих информацией, которая позволила бы им различать лица. Можно сказать, что если бы они обладали сознанием воспринимаемых лиц, то оно сделало бы доступным для них эту информацию. Это позволило бы им давать правильные отчеты о восприятии и принимать верные решения в общении с другими людьми.

Как отмечает Блок, те исследователи, которые делают подобные выводы о природе сознания, как правило, рассуждают следующим образом:

Поскольку в период отсутствия сознания субъект не может дать отчет или рассуждать о неосознаваемых репрезентациях или руководствоваться ими в своих действиях, постольку функция сознания заключается в фасилитации способностей рассуждать, давать отчеты и управлять действиями¹⁷¹.

По поводу аналогичных рассуждений Сёрла Блок замечает:

¹⁷⁰ Ibid. P. 377.

¹⁷¹ Ibid. P. 377.

Рассуждение Сёрла заключается в следующем: сознание отсутствует, и с ним отсутствуют гибкость, чувствительность и креативность; таким образом, это указывает на то, что функция сознания заключается в привнесении этих качеств¹⁷².

По мнению Блока, такой способ рассуждения является ошибочным. Причина ошибки, которую допускают исследователи, рассуждающие таким образом, кроется прежде всего в непроясненности термина «сознание».

¹⁷² Ibid. P. 397.

4.2. Понятия феноменального сознания и сознания доступа

Очень трудно определить термин «сознание», то есть дать такое определение, в котором не было бы в том или ином виде круга. Например, Сёрл отмечает, что «нет возможности дать определение “сознания” ни в терминах необходимых и достаточных условий, ни — на аристотелевский манер — с помощью родо-видового различия»¹⁷³. Пытаясь хоть как-то указать на то, что же он сам понимает под этим термином, Сёрл пишет следующее:

То, что я подразумеваю под “сознанием”, лучше всего продемонстрировать на примерах. Когда я просыпаюсь после лишённого сновидений сна, я вступаю в состояние сознания, которое продолжается, пока я бодрствую. Когда же я засыпаю, оказываюсь под общей анестезией или умираю, мои состояния сознания прекращаются¹⁷⁴.

Признавая вслед за Сёрлом неспособность дать некруговое определение сознания, Блок тем не менее полагает, что мы все же можем прояснить этот термин. Согласно Блоку, данное понятие указывает на два типа психических феноменов, которые необходимо различать. Это не учитывается, например, в том понимании термина, которое дает Сёрл. Чтобы это увидеть, рассмотрим следующий случай.

В 1984 году несколько газет Великобритании обратились к своим читателям с вопросом: «Сознавали ли вы что-нибудь во время хирургических операций, когда находились под общей анестезией?».

¹⁷³ Сёрл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 93.

¹⁷⁴ Там же.

В ответ на обращение пришло множество писем, в которых бывшие пациенты сообщали, например, следующие подробности той ситуации, в которой они оказались:

Чувство беспомощности было ужасающим. Я пытался дать знать персоналу, что я в сознании, но я не мог даже пошевелить пальцем или моргнуть. Я был словно зажат в каких-то тисках, и постепенно я осознал, что оказался в ситуации, из которой нет выхода. Я почувствовал, что становится невозможно дышать. Мне оставалось только смириться с тем, что я умираю.

Пациент: Мужчина, сорок пять лет, бронхоскопия, 1978¹⁷⁵.

Проводимый английскими газетами опрос был вызван случаями обращения пациентов в суды с жалобами на те дискомфортные состояния, в которых они пребывали во время операций, будучи под общей анестезией. Предполагалось, что подобные состояния должны были отсутствовать, ведь считается, что проведение операций с использованием общей анестезии избавляет пациентов от осознания тех состояний, в которых они находятся, например, от осознания боли. Иначе говоря, принято полагать, что если вы под общей анестезией, то вы в бессознательном состоянии. Например, этот взгляд отражен в том представлении о сознании, которое дает Сёрл.

В определенном смысле можно согласиться с тем, что под общей анестезией вы утрачиваете какое-то сознание. Однако, как показывают отмеченные выше случаи жалоб пациентов, тот вид сознания, который утрачивается во время общей анестезии, не является единственным видом сознательной активности. Какой-то

¹⁷⁵ Цит. по: Guzeldere G. The Many Faces of Consciousness: A Field Guide // The Nature of Consciousness. P. 1.

элемент сознательной жизни у пациента все же сохраняется и в той ситуации, которую многие были бы склонны описать как бессознательное состояние пациента. По-видимому, объяснение именно этого вида сознательного опыта и представляет собой трудную проблему. Демонстрируя сложность данного вопроса, Гюзелдере, например, замечает, что медицинские учреждения, пытаясь избежать судебных разбирательств, связанных со случаями, зафиксированными в пост-операционных отчетах пациентов, с радостью применили бы на практике какое-нибудь устройство, которое отмечало бы наличие сознания в том случае, когда пациент не реагирует ни на какие стимуляции и кажется бессознательным. Однако такого «монитора для сознания» в настоящий момент не существует, и его отсутствие связано не с какими-либо техническими трудностями, а с тем, что неясно в принципе, какого рода данные должны регистрироваться этим прибором при попытках выявить сознание у подобного пациента¹⁷⁶. Создать прибор, фиксирующий физические следы присутствия сознания, было бы гораздо легче, если бы мы понимали, за реализацию какой функции ответственен этот вид сознательной активности.

По мнению Блока, функции именно этого сознательного феномена стремятся выявить исследователи, пытающиеся объяснить сознание. Блок предлагает обозначать этот феномен термином «феноменальное сознание», или «Ф-сознание». Характеризуя феноменальное сознание, нужно отметить, что данный вид сознательной активности следует рассматривать прежде всего как опыт (*experience*). Это означает, что существо, обладающее феноменальным сознанием, что-то испытывает, переживает,

¹⁷⁶ Guzeldere G. Op. cit. P. 1-2.

следовательно, мы можем говорить об особом виде его бытия. Блок пишет следующее о феноменальном сознании:

Ф-сознание — это опыт. Ф-сознательные свойства являются экспериенциальными свойствами. Ф-сознательные состояния являются экспериенциальными состояниями, то есть какое-либо состояние Ф-сознательно, если оно имеет экспериенциальные свойства. Совокупность всех экспериенциальных свойств некоего состояния позволяет говорить о том, каково обладать этим состоянием. ... Мы обладаем Ф-сознательными состояниями, когда смотрим, слышим, нюхаем, пробуем на вкус, испытываем боль. Ф-сознательные свойства включают такие экспериенциальные свойства, как ощущения, чувства и восприятия, но я также включил бы сюда мысли, желания и эмоции¹⁷⁷.

По мнению Блока, феноменальные сознательные свойства следует отличать от когнитивных, интенциональных и функциональных ментальных свойств, то есть феноменальное сознание должно отличаться от мыслительной активности, репрезентирующей какие-либо положения дел, описываемой в терминах вычислительных процессов. Подобным различием Блок, как мне кажется, стремится прежде всего выделить тот вид психической активности, который, начиная с философии Нового времени и заканчивая бихевиоризмом и современным функционализмом, систематически упускался в результате рассмотрения сознания в качестве рациональной деятельности,

¹⁷⁷ Block N. Op. cit. P. 380.

закрывающейся в совершение интеллектуальных, мыслительных операций.

Сознательную активность, характеризующуюся когнитивными, интенциональными и функциональными свойствами, Блоком фиксирует понятием «сознание доступа» или «Д-сознание»:

Состояние является Д-сознательным, если оно может использоваться для непосредственного контроля за мыслями и действиями. Можно добавить, что репрезентация является Д-сознательной, если она может свободно использоваться в процессе рассуждения и для непосредственного «рационального» контроля за действиями и речью¹⁷⁸.

Парадигмальными примерами Д-сознания являются мысли, мнения, желания, то есть состояния, которые выражают пропозициональную установку (*propositional attitude*). Содержание этих состояний, как правило, может быть передано придаточным предложением с союзом «что»: «Некто полагает, что...». Очевидно, что такие состояния являются репрезентативными, то есть они представляют некое положение дел. Кроме того, эти состояния являются функциональными. Содержание ментальных актов, которые репрезентируют какое-то положение дел, может стать причиной определенных действий или психологических состояний. Например, если некто желает утолить жажду и видит перед собой стакан воды, то наличие в сознании этого человека содержания, которое можно выразить словами «напротив меня стакан воды» и «вода утоляет жажду», способно вызвать вполне определенные действия. По сути, этот вид сознания наиболее адекватно представлен в терминах

¹⁷⁸ Ibid. P. 382.

управления информационными процессами и в таком своем качестве является удобным объектом для исследования с помощью функционалистской, когнитивистской методологии.

Противопоставляя понятия «феноменальное сознание» и «сознание доступа», Блок фактически выявляет два различных подхода к объяснению сознательных феноменов. Один из них можно обозначить как когнитивистский, функционалистский или компьютерционистский. Согласно Блоку,

компьютерционистский подход предполагает, что все психические феномены (включая сознание) могут быть ухвачены в терминах информационных, вычислительных процессов и функций системы.

Вопрос о том, на каком материале реализованы данные процессы, при этом не считается существенным, поскольку функциональные, информационные процессы являются инвариантными для различных систем, реализующих их. Представители этого подхода полагают, что не существует таких ментальных феноменов, которые нельзя было бы объяснить, используя функционалистскую методологию. Этому подходу можно противопоставить биологический подход, согласно которому для прояснения природы сознания важно знать именно то, на каком материале оно реализовано. Для ответа на вопрос о природе сознания важны именно физические, химические, биологические, а не функциональные свойства той материи, на которой реализовано сознание. Иначе говоря, представители этого подхода полагают, что функционализм не способен объяснить *все* ментальные феномены. Блока можно причислить к представителям последнего подхода.

Итак, по мнению Блока, понятие сознания включает в себя два смысла, которые вычленяются с помощью понятия «феноменальное сознание», обозначающего экспериенциальные аспекты сознания, и понятия «сознание доступа», которое указывает на информационно-процессуальные аспекты психики. Вводя эти два понятия, Блок следующим образом демонстрирует ту ошибку, которую допускают ученые и философы, объясняющие природу сознания.

Стремясь объяснить природу сознания, большинство ученых и философов нацелены на прояснение природы именно феноменальных аспектов сознания. С этой целью они, как мы видели, обращаются к рассмотрению различных ситуаций дефицита сознания, руководствуясь уже отмеченным принципом: если отсутствие сознания сопровождается отсутствием определенных функций, то это означает, что сознание ответственно за реализацию этих функций. Однако, как отмечает Блок, в случаях дефицита сознания, как правило, отсутствуют и Д-сознание, и Ф-сознание. Соответственно, анализируя случаи отсутствия сознания, мы не можем заключить, что именно Ф-сознание, а не Д-сознание ответственно за реализацию исчезнувших функций. Такой вывод может быть ошибочным.

Как полагает Блок, исследователи, стремясь объяснить феноменальные аспекты сознания, часто допускают эту ошибку и подменяют объяснение Ф-сознания объяснением Д-сознания. По мнению Блока, практически все теории сознания, предложенные в последнее время философами и учеными, являются результатом обозначенной ошибки. Все они, претендуя на то, чтобы быть объяснениями Ф-сознания, по сути являются объяснениями Д-сознания, то есть дают объяснение сознания, прежде всего, в аспекте его информационно-процессуальных свойств. Например, когда мы описываем функции сознания и говорим, что оно привносит в наше

поведение гибкость и креативность, или что оно делает возможным мышление, усиливает семантические способности, помогает нашей адаптивности, мы фактически описываем Д-сознание. Ведь именно этот тип сознательной активности ответственен за контроль над поведением, мышлением, речью.

Можно было бы согласиться с Блоком в том, что большинство исследователей допускают обозначенную ошибку в рассуждениях о природе сознания, но при условии, что мы соглашаемся с различием феноменального сознания и сознания доступа. Однако какие основания у нас имеются для принятия существования этих двух видов сознательной активности? Блок отмечает, что Ф-сознание и Д-сознание, как правило, присутствуют и отсутствуют одновременно, но это может означать, что Ф-сознание и Д-сознание являются одним и тем же феноменом. Таким образом, для того чтобы продемонстрировать ошибочность того типа рассуждения, которым пользуется большинство исследователей для выявления функций сознания, Блоку необходимо показать возможность наличия Д-сознания без Ф-сознания. Затем нужно показать, что Ф-сознание не является специальным случаем Д-сознания, то есть нужно привести примеры Ф-сознания без Д-сознания.

4.3. Сознание доступа без феноменального сознания

Философы, которые не проводят специального различия между феноменальным сознанием и тем, что Блок назвал сознанием доступа, наделяют феноменальное сознание определенными функциями и включают в систему каузальных связей, имеющих место между различными когнитивными механизмами нашей психики. Одну из таких моделей критикует Блок, демонстрируя на ее примере ту ошибку, которую допускают исследователи, рассуждающие о сознании. Рассматривая эту модель психики, Блок вместе с тем отмечает присущие ей положительные черты и использует ее для демонстрации мыслимости отличия Д-сознания от Ф-сознания.

По мнению Блока, критикуемый им способ рассуждения о сознании, лежит в основе модели взаимодействия феноменального сознания с другими когнитивными системами, предложенной Д.Л. Шактером и его коллегами¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Schacter D.L., McAndrews M.P., Moscovitch M. Access to consciousness: Dissociations between implicit and explicit knowledge in neurological syndromes // Thought without language. Oxford: Oxford University Press, 1988.



На этой схеме феноменальное сознание представлено в виде отдельного модуля. В модели Шактера этот блок обозначен как система сознательной осведомленности (Conscious Awareness System). Разрыв связи с этим блоком делает наше восприятие бессознательным. Очевидно, что такое представление о феноменальном сознании является по духу картезианским, поскольку оно предполагает существование особого когнитивного модуля, ответственного за «окрашивание» бессознательной информации ментальными красками, за превращение ее в сознательную информацию. Содержание

специальных модулей, отвечающих за первичную обработку информации, поступающей, в том числе, от внешнего мира, например содержание зрительного восприятия, сперва достигает этого модуля. Затем информация, ставшая сознательной, из этого модуля поступает в исполнительную систему — модуль, ответственный за контроль над мышлением и поведением. Сам Блок характеризует такой взгляд на феноменальное сознание как «картезианский модуляризм». Это название созвучно с названием «картезианский материализм», которое предложил Деннет для обозначения материалистической позиции, предполагающей наличие материального центра где-нибудь в мозге, ответственного за производство сознания, субъективности¹⁸⁰.

В этой модели отсутствует отдельный когнитивный блок, который можно было бы обозначить как Д-сознание. Однако, согласно Блоку, поскольку Д-сознание характеризуется, скорее, теми информационными отношениями, которые устанавливаются между модулями, постольку оно не нуждается в том, чтобы быть представленным на схеме в виде отдельного блока. Фактически оно может быть определено как та информация, которая достигает модуля исполнительной системы, то есть может быть использована для принятия решения, организации мышления и поведения.

Поняты таким образом Ф-сознание и Д-сознание действительно позволяют предположить, что они присутствуют и отсутствуют одновременно. Как отмечает Блок, этот момент верно схвачен в данной модели. Вместе с тем Блок указывает, что модель также включает в себе возможность представления такого положения дел, когда Ф-сознание отличалось бы от Д-сознания. Дело в том, что выделение феноменального сознания в отдельный модуль и наделение особыми функциями может подразумевать замену этого блока каким-

¹⁸⁰ Dennett D. *Consciousness Explained*. London: Allen Lane, 1991. P. 107.

либо иным механизмом, выполняющим те же функции, но лишенным феноменальных свойств. В этом случае у нас будет наличествовать Д-сознание без Ф-сознания. Представить такую ситуацию фактически означает признать концептуальную возможность зомби — существ, функционирующих подобно обычным людям, но лишенных феноменального сознания. По сути, зомби — это совершенный искусственный интеллект, который способен к такой же психической активности, как и нормальный человек, однако в отношении которого было бы неправильно говорить о наличии особого опыта бытия в качестве компьютера, то есть о наличии феноменального сознания. Представимость подобной ситуации, то есть представимость зомби, означает, что функционалистская парадигма непригодна для объяснения феноменальных аспектов психики. Иначе говоря, выявление всех функций, которые связаны с нашей психикой, не позволит нам понять природу феноменального сознания.

Некоторые философы полагают, что зомби не только концептуально возможны, то есть мыслимы, но что существуют реальные случаи наличия Д-сознания без Ф-сознания. Скажем, по мнению Оуэна Фланагана, хорошим образчиком такой ситуации является феномен слепого зрения¹⁸¹. В качестве другой аналогичной ситуации Фланаган выбирает случай Засецкого, описанный в книге А.Р. Лурия¹⁸². В этой работе мы находим завораживающий пример наличия информации, определенного знания без феноменальной осведомленности об этом знании. Лурия задокументировал историю Засецкого — солдата, получившего во время войны ранение в голову, в результате которого он потерял память о значительной части своей

¹⁸¹ Flanagan O. Conscious Inessentialism and the Epiphenomenal Suspicion // *The Nature of Consciousness*. P. 357 — 373.

¹⁸² Лурия А.Р. Потерянный и возвращенный мир: история одного ранения. М., 1971.

жизни. Однако информация об этом периоде жизни не была полностью утрачена. Она продолжала храниться где-то в глубинах его мозга. У Засецкого просто не было доступа к ней до той поры, когда ему все же удалось найти способ вернуть ее себе. После ранения у него сохранилась способность писать. Развив навык автоматического письма, то есть позволяя записываемой информации течь без помех, не заботясь о том, имеет ли она какой-нибудь смысл для него, Засецкий постепенно на бумаге реконструировал свое прошлое. Однако прошлое, которое теперь стало для него доступным, тем не менее продолжало оставаться чем-то чужеродным. Согласно Локку, тождество личности зависит от памяти, но в случае Засецкого это тождество оставалось нарушенным, несмотря на то, что в определенном смысле собственная память стала ему доступна. Обладая информацией о себе, своей жизни, осознавая ее правильность, Засецкий был лишен феноменального сознания, субъективного видения своей жизни.

Фланаган использует для описания случая Засецкого и феномена слепого зрения свои термины: информационная чувствительность (*informational sensitivity*) и экспериенциальная чувствительность (*experiential sensitivity*). Например, пациент со слепым зрением, обладая информационной чувствительностью, способен зарегистрировать присутствие какого-либо объекта в своем поле зрения и дать правильный ответ. Однако в отличие от обычного человека у него отсутствует экспериенциальная чувствительность, которая позволила бы ему говорить о том, каково это для него — воспринимать данный предмет. Можно сказать, что подобный субъект будет обладать знанием без феноменальной осведомленности о нем. По мнению Фланагана, такой случай является примером реальной возможности зомби. Иначе говоря, и пациент со слепым полем зрения,

и Засецкий фактически представляют собой зомби — существ, функционально подобных обычным людям, но лишенных феноменального сознания (в определенных аспектах).

Можно ли согласиться с подобным выводом? Согласно Блоку, такой вывод несправедлив. Дело в том, что в рассмотренных случаях мы имеем дело с людьми, которые как раз функционально не подобны обычным людям. Нельзя сказать, что у них отсутствует только феноменальное сознание, как полагает Фланаган. У них также отсутствует Д-сознание. Фланаган не прав, отождествляя свое понятие информационной чувствительности с понятием сознания доступа. Блок не спорит с тем, что, например, пациент со слепым полем зрения обладает какой-то информацией или информационной чувствительностью. Однако он не обладает такой информацией, которая позволила бы ему действовать подобно здоровому человеку, то есть такая информация для него недоступна. Способность давать правильные ответы, находясь в простых условиях эксперимента, когда специально предлагается выбор из двух вариантов, не свидетельствует о наличии у него Д-сознания. В ситуации отсутствия подсказки пациент ведет себя как обычный слепой человек. Например, сидя перед стаканом с водой, он никогда не возьмет этот стакан, даже если будет испытывать жажду.

Ситуация наличия информационной чувствительности без экспериенциальной чувствительности не тождественна ситуации наличия Д-сознания без Ф-сознания. Допустить наличие информационной сенситивности без экспериенциальной не означает признать возможность зомби. Зомби — это существа подобные нам во всем функционально, но без феноменального сознания. Это значит, что феноменальное сознание не является какой-то частью единого сознания, которая выполняет определенную функцию. Каким образом

в таком случае нам следует понимать феноменальное сознание, чтобы мы могли помыслить ситуацию зомби? Как вообще мы должны понимать феноменальные аспекты нашей психики? Что это — особый отдельный вид сознания, отдельный класс ментальных состояний или класс особых ментальных свойств?

Блок очень нечеток в своем определении феноменального сознания. Определяя термин «Ф-сознание», он говорит то о ментальных состояниях, то о свойствах. Сам этот термин он использует таким образом, будто речь идет об особом виде сознания. Однако, как мне кажется, у нас есть лишь один способ понимания этого термина, если мы хотим помыслить зомби, то есть ситуацию наличия Д-сознания без Ф-сознания, и при этом будет полагать, что в реальных ситуациях Д-сознание и Ф-сознание «как правило» присутствуют и отсутствуют вместе. Для этого мы должны рассматривать термин «Ф-сознание» как обозначающий совокупность особых ментальных свойств. Иначе говоря, все психические состояния характеризуются прежде всего своими информационно-процессуальными свойствами, то есть определяются тем, какие функции они выполняют в когнитивной системе. Некоторые психические состояния также обладают особыми феноменальными свойствами, в силу чего их можно назвать феноменальными состояниями. Отсутствие таких состояний автоматически означает отсутствие феноменальных свойств. В этом случае мы имеем дело не с зомби, а, скорее, со случаями, подобными слепому зрению (одновременное отсутствие Д-сознания и Ф-сознания). Будучи тесно связанными с феноменальными свойствами, эти состояния тем не менее могут также мыслиться без этих свойств, то есть в таком случае мы мыслим зомби — существ с теми же ментальными состояниями, которые имеются у нас (выполняющими те же функции), но

лишенными феноменальных свойств (наличие Д-сознания без Ф-сознания).

Подобное понимание термина «Ф-сознание» предполагает некоторую корректировку в понимании термина «Д-сознание». Чалмерс предлагает, например, рассматривать в качестве Д-сознательных состояний не только ту информацию, которая доступна для управления мышлением и поведением в данный момент, но любую информацию, в принципе доступную (*available*) для управления любым поведением, в том числе рациональным. Фактически доступность (*availability*) ментальных состояний оказывается диспозициональным свойством. Д-сознание, представленное как информационные процессы, в принципе доступные для управления широким спектром поведенческих реакций, объясняет функционирование всей сферы психического, а не какого-то одного когнитивного модуля.

Понимая Д-сознание способом, предложенным Чалмерсом, и рассматривая феноменальное сознание в качестве совокупности феноменальных свойств, должны ли мы допустить возможность существования зомби, то есть наличие Д-сознания без Ф-сознания? Иными словами, возможно ли, чтобы мы, полностью описав функционирование всей сферы психического, тем не менее упустили феноменальные аспекты психики? Чалмерс полагает, что такая ситуация возможна, то есть зомби представимы. Блок также допускает концептуальную возможность Д-сознания без Ф-сознания. Однако он предлагает представить не зомби, а особых супер-слепозрячих пациентов (*super-blindsight*), то есть таких пациентов, которые не нуждаются в подсказках в виде наводящих альтернативных вопросов для выявления, что находится перед ними. Их способности распознавать объекты окружающего мира развиты настолько, что они

могут ориентироваться в этом мире подобно обычным людям. Однако при этом они продолжают заявлять, как и остальные пациенты со слепым зрением, что ничего не видят. Для подтверждения мыслимости этой ситуации Блок ссылается на проведенные Н. Хамфри опыты с обезьянами¹⁸³, которые демонстрировали способность животных адаптироваться к окружающей среде после операций, в результате которых у них искусственно была травмирована зрительная зона мозга. Однако, признавая концептуальную возможность существования зомби, или, точнее, супер-слепозрячих пациентов, Блок тем не менее все же скептически относится к реальной возможности наличия Д-сознания без Ф-сознания.

По мысли Блока, Чалмерса и многих других философов, разделяющих подобную интуицию относительно природы сознания, представимость зомби обуславливает введение понятия феноменального сознания. Как я полагаю, это понятие должно обозначать особые нефункциональные — возможно, биологические — свойства ментальных состояний. Только при таком условии становится понятно, почему Д-сознание и Ф-сознание присутствуют и отсутствуют одновременно, и почему, выявив функции всех ментальных состояний, мы тем не менее можем по-прежнему не понимать природы феноменальных аспектов психики. Таким образом, если у нас действительно есть основание принимать существование особых феноменальных свойств, то, по-видимому, объяснение сознания является трудной проблемой именно из-за существования этих свойств. Однако действительно ли мыслимость зомби выступает тем основанием, которое убеждает нас допустить существование подобных свойств?

¹⁸³ Humphrey N. A History of the Mind. New York: Simon & Schuster, 1992.

Некоторые философы склонны отрицать существование особых феноменальных свойств, которые нуждались бы в дополнительном объяснении помимо объяснения функционирования психики. Согласно воззрениям этих философов феноменальные аспекты психики полностью редуцируемы к функциональным, информационным процессам. Такой позиции, например, придерживается Деннет. Обсуждая работу Блока, он отмечает, что мы сталкиваемся в некотором роде с бессмыслицей, утверждая, что существо, функционально полностью тождественное человеку, может быть лишено феноменального сознания¹⁸⁴. Что бы это значило? Представим, например, что супер-слепозрячий пациент в подробностях описывает увиденную им на экране компьютера букву *X*, набранную курсивом, шрифт — Times New Roman, высота — около двух дюймов, цвет — ярко-оранжевый на голубом фоне и так далее. После всего этого он заявляет, что на самом деле он не видит эту букву, не воспринимает ее так, как видит на нормальном участке поля зрения. При этом его описание того, как он воспринимает эту букву на нормальном участке зрения, полностью совпадает с предыдущим описанием. Услышав подобное заявление, мы, вероятно, спросим себя, что он имеет в виду? В данном случае у нас не больше оснований доверять словам пациентом, чем в случае, если он стал бы уверять нас, что обладает феноменальным сознанием, но при этом все, что он мог бы сказать о воспринимаемом объекте на экране, сводилось бы к тому, что это *X*, а не *O*. Таким образом, мы не можем принять слова пациента в качестве решающего свидетельства. Что еще могло бы заставить нас предположить, что у него отсутствует какой-то вид

¹⁸⁴ Dennett D. The Path Not Taken // The Nature of Consciousness. P. 417 — 419.

сознания, если он говорит, думает, действует, реагирует на окружающий мир так же, как и обычный человек?

Если возражение с позиции редукционизма оправдано, то Блоку для того чтобы обосновать необходимость введения понятий Ф-сознания и Д-сознания необходимо показать не только возможность наличия Д-сознания без Ф-сознания, но и возможность существования Ф-сознания без Д-сознания.

4.4. Феноменальное сознание без сознания доступа

Обосновывая возможность наличия Д-сознания без Ф-сознания, Блок апеллирует к концептуальной возможности такой ситуации. Однако, демонстрируя существование феноменального сознания без сознания доступа, он опирается на реальные примеры. По мысли Блока, случаи присутствия сознания в момент нахождения человека под общей анестезией могут быть проинтерпретированы как случаи наличия Ф-сознания без Д-сознания. Конечно, с этим можно не согласиться, отметив, что в какой-то форме информация была доступна пациентам, поскольку они оказались способны впоследствии сообщить о ней. Однако очевидно также, что в своих существенных аспектах Д-сознание все же отсутствовало в момент нахождения пациентов в бессознательном состоянии. Возможно, здесь стоит говорить о том, что у пациента присутствовало феноменальное сознание, раз он мог ощущать, что с ним происходило, и одновременно продолжало наличествовать в каких-то рудиментарных формах, по-видимому, связанных прежде всего с работой памяти, сознание доступа. Против такой интерпретации не возражает и сам Блок, иронично подмечая, что, по мнению некоторых врачей, именно из-за возможности сохранения информации об операции в памяти пациента «имеет смысл давать пациенту внутривенно валиум, который обладает амнестическим действием, стирающий воспоминания пациента о боли ... если пациент не помнит о боли, он не будет судиться»¹⁸⁵.

По мнению Блока, другой похожий пример — гипнотическую анальгезию — можно также истолковать подобным образом. Купируя болевые ощущения, гипноз блокирует доступ к информации о боли, к

¹⁸⁵ Block N. Op. cit. P. 406.

Ф-сознанию. Отмечая этот момент, Блок задается вопросом: если боль не ощущается, имеет ли смысл вообще говорить о наличии феноменального сознания боли? Как отмечает Блок, в качестве свидетельства наличия феноменального сознания боли могут рассматриваться обычные физиологические факторы, сопровождающие боль, — учащенное сердцебиение, кровяное давление и так далее. Кроме этого, Блок ссылается на весьма интересные исследования, согласно которым сообщения о наличии боли могут быть получены с помощью хилгардовской техники скрытого наблюдателя. С помощью этой техники, по словам Блока,

гипнотизер пытается установить контакт со «скрытой частью» человека, которая знает о боли. ... Скрытый наблюдатель часто описывает боль как невыносимую и также дает такое описание времени протекания болевых ощущений, которое соответствует стимуляции¹⁸⁶.

В качестве примеров наличия Ф-сознания без Д-сознания Блок также рассматривает случаи прозопагнозии и эпилепсию *petit mal*. Отталкиваясь от схемы, предложенной Шактером, он пытается объяснить все эти случаи наличия Ф-сознания без Д-сознания как ситуации, когда информация из блока феноменального сознания не достигает блока исполнительной системы или способность исполнительной системы управлять мышлением и поведением в силу каких-либо причин ограничена. Например, по его мнению, в случаях с пациентами, которые испытывают боль, находясь под общей анестезией, какая-то информация достигает блока исполнительной системы, однако действие общей анестезии подавляет способность

¹⁸⁶ Ibid. P. 406.

исполнительной системы запустить механизмы, связанные с мышлением и поведением. В ситуации же с эпилепсией *petit mal* новая информация, поступая в феноменальное сознание, вообще не становится доступной модулю исполнительной системы. Этим объясняется автоматичность поведения пациентов, продолжающих выполнять действия согласно тем инструкциям, которые уже содержались в исполнительной системе до начала приступа. Именно поэтому, закончив выполнение продолжающегося действия, пациенты, страдающие этой формой эпилепсии, не начинают нового действия.

Демонстрируют ли приведенные примеры возможность существования особого феноменального сознания без сознания доступа? Я полагаю, что мы должны ответить на этот вопрос отрицательно. Дело в том, что интерпретация данных примеров как случаев наличия Ф-сознания без Д-сознания является, скорее, гипотезой, базирующейся на уже введенном разделении двух видов сознательных феноменов. Эта гипотеза может оказаться верной, но не исключено, что мы ошибаемся относительно того, что в этих примерах у пациентов сохраняется феноменальное сознание, но утрачивается доступ к нему. Как бы то ни было, рассмотренные примеры не обосновывают введение понятий «Ф-сознание» и «Д-сознание». Однако помимо этих ситуаций утраты какой-то сознательной активности Блок предлагает и менее противоречивые примеры для обоснования предложенного разделения понятий и демонстрации существования Ф-сознания без Д-сознания.

Анализируя другие случаи Ф-сознания без Д-сознания, Блок уточняет свое понимание феноменального сознания. Например, он сообщает об эксперименте, в котором испытуемому в течение короткого периода времени (50 мс) демонстрируют матрицу, составленную из букв (3 ряда по 3 буквы). Как правило, испытуемые

сообщают, что видят все буквы. Если сразу же после экспозиции попросить их назвать буквы в требуемом ряду, то они справятся с этой задачей, но непосредственно после ее выполнения окажутся не в состоянии назвать остальные буквы. Блок интерпретирует данный эксперимент следующим образом. Испытуемый обладает Ф-сознанием всех экспонируемых букв, но доступной для воспроизведения оказывается только часть информации, то есть субъект обладает Д-сознанием только одного ряда букв.

Другой пример взят из обыденной жизни. Человек, увлеченный какой-либо беседой, внезапно осознает, что уже некоторое время за окном работает отбойный молоток. Это не означает, что минутой раньше он не слышал уличных звуков. Несомненно, определенный опыт восприятия дорожных работ у него имелся, однако информация об этом опыте стала доступной ему лишь через некоторое время. Результатом доступности данной информации стало то, что человек закрыл окно.

Фактически в этих примерах феноменальное сознание предстает как фоновое сознание. Оставаясь недоступным для рационального восприятия, оно тем не менее осознается, более того, оно насыщает нашу жизнь различного рода оттенками, ароматами, делая наш опыт *каким-то*, формируя его качественные аспекты. По-видимому, именно этот вид сознания Армстронг обозначил как перцептивное сознание. Напомню, Армстронг иллюстрировал наличие перцептивного сознания, предлагая в качестве примера представить водителя, который после многочасового управления машиной отключается и начинает вести ее как бы автоматически. Через некоторое время он может прийти в себя, то есть, по Армстронгу, обрести интроспективное сознание, и удивиться, что уже длительное время ведет машину, не сознавая этого. Однако поскольку водитель успешно

вел машину, то, по-видимому, какое-то сознание окружающей реальности у него все же присутствовало. Как можно видеть, пример, приведенный Армстронгом, очень напоминает случаи с пациентами, подверженными автоматизмам *petit mal*, которые Блок рассматривает в качестве иллюстрации наличия феноменального сознания без сознания доступа.

По-видимому, феноменальное сознание также можно обозначить термином «сознание объекта». Это понятие использует Дретске, противопоставляя его «сознанию факта». Как мы помним, одним из обсуждаемых Дретске примеров наличия сознания объекта без сознания факта является гипотетическая ситуация внезапного осознания после общения в течение некоторого времени со знакомым вам человеком, что какая-то черта в облике вашего знакомого изменилась, например он сбрил усы. Очевидно, что в течение того времени, пока шло общение, вы воспринимали лицо собеседника, то есть у вас был определенный вид сознания. Однако вы осознали, что у него сбриты усы, то есть у вас появилось сознание факта, только спустя некоторое время. Иначе говоря, эта информация была до определенного момента для вас недоступна. Как мне кажется, можно провести параллели между обрисованной ситуацией и случаем с отбойным молотком, используемым Блоком для демонстрации существования Ф-сознания без Д-сознания.

Рассматривая приведенные выше примеры, следует признать, как я полагаю, что выделение понятий «феноменальное сознание» и «сознание доступа», обозначающих различные аспекты сознательной активности, вполне возможно. Кроме того, эти примеры могут служить демонстрацией наличия феноменального сознания (перцептивного сознания, сознания объекта) без сознания доступа, а также быть основанием для выдвижения гипотезы, объясняющей

разобранные выше случаи дефицита сознания в качестве случаев наличия Ф-сознания без Д-сознания.

Итак, изложенные здесь примеры позволяют говорить в определенном смысле о существовании феноменального сознания без сознания доступа. Однако является ли это доказательством существования особых феноменальных свойств? Я полагаю, что сами по себе названные примеры не могут убедить нас в существовании подобных свойств.

Как мы видели, Блок старается показать, что в большинстве исследовательских попыток объяснения сознания присутствует ошибка. Она заключается в том, что, объясняя сознание с точки зрения информационных, функциональных процессов, ученые и философы систематически упускают феноменальные аспекты психики. Такое упущение возможно лишь в случае, если феноменальные аспекты сопровождают информационные и функциональные процессы, идущие в психике, но при этом сами не сводятся к этим процессам. В свою очередь, подобная ситуация может иметь место, если ментальные состояния, описываемые функционально, обладают особыми феноменальными свойствами, которые сами не являются функциональными свойствами.

Таким образом, если Блок прав, то из этого следует, что мы в принципе способны полностью объяснить психические процессы с точки зрения их функционирования, но при этом можем упустить феноменальные аспекты. Если сформулированный тезис является верным, то это означает, что мы способны помыслить наличие существа тождественного нам во всех функциональных аспектах, но лишённого феноменального сознания, то есть мы должны быть способны помыслить определенный вариант зомби. Именно это

пытается продемонстрировать Блок, показывая мыслимость существования Д-сознания без Ф-сознания.

Однако попытки помыслить подобную ситуацию могут натолкнуться на возражение, сутью которого будет утверждение, что феноменальные свойства редуцируемы к информационным, функциональным процессам. По сути, на данном этапе спор между сторонниками и противниками идеи существования особых феноменальных свойств может быть представлен следующим образом. Блок и философы, придерживающиеся аналогичных взглядов, опираются на рассуждение формы *modus ponens*. Если возможно в принципе полностью объяснить функционирование всей сферы психического, но при этом не затронуть феноменальные аспекты психики, то данные аспекты фактически являются нефункциональными характеристиками психической активности. Представимо, что полное объяснение психики с точки зрения ее функционирования может упустить феноменальные аспекты психики. Следовательно, полное описание психики предполагает допущение существования особого нефункционального вида сознания, каковым является феноменальное сознание. Этому рассуждению может быть противопоставлено рассуждение формы *modus tollens*. Принимая условное высказывание, мы используем в качестве второй посылки отрицание консеквента этого высказывания: не верно, что существуют особые характеристики сознания, необъяснимые функционально. Следовательно, не верно, что представима такая ситуация, когда мы дали бы полное функциональное объяснение всей сферы психических феноменов, но при этом упустили бы феноменальные аспекты психики. Иначе говоря, зомби непредставимы.

Подобный философский трюк был использован Дж. Э. Муром в его знаменитом доказательстве бытия внешнего мира, получившем

название «смещение Мура» (*G.E. Moore shift*)¹⁸⁷. Суть этого методологического приема заключается в том, что *modus ponens* оппонента превращается в ваш *modus tollens*. Фактически это означает, что вы выбираете стратегию аргументации, противоположную стратегии оппонента, и стремитесь продемонстрировать, что те посылки, на которых оппонент основывает свое рассуждение, не являются очевидными. При этом подобного рода возражения работают только в случае, если вторая посылка, то есть антецедент условного высказывания, в рассуждении по форме *modus ponens* не имеет такой убедительной силы, которой обладают, скажем, высказывания, описывающие несомненные факты. Очевидно, что в рассуждении Блока антецедент условного высказывания не обладает такой силой.

Подобное возражение противников идеи существования особых нефункциональных феноменальных свойств нельзя отклонить путем демонстрации существования феноменального сознания без сознания доступа. Что дают нам примеры, рассмотренные в этом разделе? Они демонстрируют, что существует особый вид сознательной активности, обладающий феноменальными характеристиками, однако не показывают, что наличие феноменальных аспектов у этого вида психической активности связано с существованием особых феноменальных свойств. Да, действительно, эти примеры можно обозначить как случаи существования феноменального сознания без сознания доступа. Однако феноменальное сознание не обязано пониматься как совокупность психических состояний, обладающих особыми нефункциональными феноменальными свойствами. Если мы пытаемся его мыслить подобным образом, то мы просто снова

¹⁸⁷ Мур Дж.Э. Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: Избранные тексты. М.: Издательство Московского университета, 1993. С. 66 — 83.

сталкиваемся с уже рассмотренным возражением оппонентов, отстаивающих немыслимость этих свойств.

Таким образом, если мы хотим обосновать существование функционально нередуцируемых феноменальных свойств, нам необходимо отклонить возражение оппонентов. Для этого следует показать не просто мыслимость ситуации наличия наших функциональных двойников, лишенных феноменальных свойств, но и продемонстрировать, что мыслимость подобной ситуации действительно является аргументом в пользу существования таких свойств. Либо же необходимо представить дополнительные аргументы, позволяющие показать, что феноменальные свойства необъяснимы с позиций функционализма. Если нам действительно удастся доказать, что существуют ментальные свойства, не объяснимые с данной позиции, то это позволит понять природу трудной проблемы сознания. Признание существования подобных свойств будет означать, что, как бы мы не стремились объяснить сознание, мы всегда будем упускать наиболее существенный элемент нашей сознательной активности — феноменальные аспекты психики.

ГЛАВА 5. АРГУМЕНТ ОТ ОТСУТСТВИЯ КВАЛИА

5.1. Понятие квалиа

Функционализм является одной из ведущих философских теорий сознания. Согласно этой теории, любое ментальное состояние определяется, прежде всего, отношениями к сигналам входа, выхода и другим ментальным состояниям. Все ментальные состояния могут быть полностью объяснены как функциональные состояния. Соглашаясь с тем, что ментальные состояния могут быть поняты подобным образом, некоторые философы тем не менее отмечают, что определенные характеристики этих состояний не могут быть объяснены с позиций функционализма. Такими характеристиками являются качественные (квалитативные), феноменальные свойства ментальных состояний. Эти свойства часто обозначаются термином «квалиа» (*qualia* — мн. ч., *quale* — ед. ч.). Примерами квалиа являются феноменальные характеристики болевых состояний. В качестве функционального состояния боль репрезентирует определенные повреждения в теле, но кроме этого боль всегда каким-то образом качественно представлена субъекту, переживающему ее. Она может быть режущей, колющей и так далее. Именно эти аспекты, по мнению критиков функционализма, не могут быть объяснены данной теорией.

Существование ментальных свойств, нередуцируемых к функциональным свойствам, объясняет, по мнению многих философов, наличие трудной проблемы сознания. Однако какие у нас есть основания допускать существование подобных свойств? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо прояснить, каким образом

должны мыслиться эти свойства, чтобы объяснение их оказалось трудной проблемой.

Как отмечает Крейн, термин «квалиа» впервые появляется в работах американских философов¹⁸⁸. Первым его употребил Чарльз Пирс при обсуждении особенностей сознательного опыта. Позднее это слово использовалось в трудах Уильяма Джеймса и Новых Реалистов, скажем, в работах Р.Б. Перри. Однако лишь К.И. Льюис начинает использовать «квалиа» как технический термин¹⁸⁹.

В работах К.И. Льюиса «квалиа» обозначает свойства того, что мы воспринимаем. Однако это свойства не физических объектов, а особых сущностей — сенсibiliа, чувственных данных (*sense data*). Понятие чувственных данных является изобретением британского эмпиризма. Теория чувственных данных активно обсуждалась в начале двадцатого века. В связи с онтологией этих объектов возникало множество вопросов. В нейтральном ключе Мур следующим образом представляет чувственные данные:

Чтобы разъяснить читателю, какого рода вещи я имею в виду под чувственно-данными, мне потребуется просто попросить его взглянуть на собственную его правую руку. Сделав это, он сможет разглядеть нечто такое (и если у него не двоится в глазах, это будет только один предмет), относительно чего ему будет сходу понятно, что совершенно естественно считать его тождественным, правда, не всей руке, но той части ее поверхности, какую он действительно видит. Однако поразмыслив немного, он поймет также, что есть основание

¹⁸⁸ Crane T. The origins of qualia // The History of the Mind-Body Problem / Ed. by T. Crane, S. Patterson. London: Routledge, 2000. P. 169 — 194.

¹⁸⁹ Lewis C.I. Mind and the World Order. New York: Charles Scribner's Sons, 1929.

усомниться в том, можно ли отождествить чувственно-данное с частью поверхности его руки. *Такого рода* (в определенном отношении) вещи, к которым принадлежит та, какую он видит, глядя на свою руку, и относительно которой он способен понять, почему одни философы считают ее действительной частью поверхности его руки, а другие не считают, я и имею в виду под «чувственно-данными». Следовательно, я определяю этот термин таким образом, что оставляю открытым вопрос о том, является ли чувственно-данное, которое я вижу, глядя на свою руку, и которое есть чувственно-данное моей руки, тождественным той части ее поверхности, которую я сейчас действительно вижу¹⁹⁰.

Как видно из этого описания, чувственные данные, понятые в нейтральном смысле, предстают просто как данности сознания. Мы можем сомневаться, существует ли рука, но не можем сомневаться, что существует то, что мы сейчас воспринимаю. Сталкиваясь с подобной сущностью, мы можем уже дальше спорить, является ли то, что мы воспринимаем, рукой или нет (в случае если рука не существует). Однако, чтобы мы могли вести эти споры, уже должно быть дано то, относительно чего мы будем спорить. Именно это Мур и называет чувственными данными.

Чувственные данные не являются физическими объектами. Этот вывод основывается на допущении, что в акте восприятия мы сталкиваемся с некой данностью, и на аргументе от иллюзии. Согласно этому аргументу, если мой сознательный опыт восприятия некоторого объекта, скажем красного пятна, может остаться таким же

¹⁹⁰ Мур Дж.Э. Защита здравого смысла // Аналитическая философия: становление и развитие / Под ред. А.Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 149.

и в случаях, когда подобный объект отсутствует, то объект, который дан мне в опыте, не может быть физическим объектом. Соответственно, квалиа также не являются свойствами публичных физических объектов. Воспринимая такую чувственную данность, как красное пятно, я фиксирую для себя этот объект, прежде всего знакомясь с таким его свойством, как краснота. Как отмечает Тим Крейн, рассуждение о том, что квалиа не являются свойствами физических объектов, аналогично рассуждениям тех философов, которые отстаивают тезис о том, что цвета не являются физическими свойствами. Физические свойства поверхностей объекта могут быть разными, но при определенных условиях они могут восприниматься как один цвет, и, напротив, не обязательно, что один и тот же объект с сохраняющимися поверхностными свойствами будет всегда вызывать видение одного и того же цвета. На этот момент указывает К.И. Льюис, отмечая, что комплексные свойства физических объектов не тождественны воспринимаемым квалиа.

Представление о чувственных данных как нефизических объектах может заставить нас рассматривать их как ментальные объекты. Однако многие теоретики чувственных данных полагали, что эти объекты являются также нементальными объектами. При этом, не будучи характеристиками сознания или объектами, существующими в сознании, чувственные данные тем не менее понимались как зависящие от сознания (*mind-dependent*). Крейн так поясняет этот момент:

Объект может зависеть от сознания, даже если он не существует в сознании: он может быть объектом нашей осведомленности, отличным от сознательного состояния осведомленности о нем,

но чье существование было вызвано данным состоянием осведомленности¹⁹¹.

Понимая чувственные данные как нефизические и нементальные объекты, Льюис предлагал рассматривать их как особого рода события.

Теория чувственных данных активно критиковалась в двадцатом веке. Например, она критиковалась с позиции адвербализма. Согласно этому взгляду, некорректно говорить о восприятии свойств особых объектов, представленных в нашем опыте. Скорее эти свойства являются свойствами самого опыта. Скажем, вместо того чтобы говорить о восприятии квалиа оранжевого при наблюдении оранжевого пятна, следовало бы сказать, что мы находимся в определенном состоянии сознания, при котором нечто видится оранжево.

Поскольку одним из мотивов принятия онтологии чувственных данных являлось желание обосновать фундаменталистскую, инфаллибилистскую теорию познания, постольку другая линия критики теории чувственных данных была связана с пересмотром предпосылок этой теории познания. Большой вклад в опровержение теории чувственных данных и тех эпистемологических предпосылок, на которых она основывалась, внес Джон Остин¹⁹². Во многом благодаря его работе во второй половине двадцатого века философы отказались от этой теории. Однако, отказываясь от понятия чувственных данных, философы сохранили понятие квалиа.

В современной философии сознания термин «квалиа» по-прежнему обозначает свойства, отличные от воспринимаемых свойств

¹⁹¹ Crane T. Op. cit. P. 180.

¹⁹² Остин Дж. Смысл и сенсibiliи // Остин Дж. Избранное. М.: Идея-Пресс, 1999.

физических объектов. Однако теперь он обозначает не свойства чувственных данных, а свойства самого сознательного опыта. Эти свойства могут пониматься двояко. Согласно одной группе философов (Г. Харман, В. Лайкан, Ф. Дретске, М. Тай, Т. Крейн), которые придерживаются интенционалистских, репрезентационистских представлений о природе сознания, квалиа должны пониматься как интенциональные свойства ментальных состояний. Крейн следующим образом представляет этот взгляд:

Квалиа с интенционалистской точки зрения являются репрезентируемыми свойствами. Это — свойства, которые репрезентируются в опыте как принадлежащие миру; они являются «свойствами опыта» в том смысле, что содержание некоего убеждения является свойством опыта. Убеждение, что сейчас идет дождь, имеет свойство *быть репрезентацией того, что сейчас идет дождь*¹⁹³.

Здесь важно отметить, что репрезентируемые свойства не обязаны существовать в качестве реальных свойств. Иначе говоря, репрезентация определенного положения дел в мире может быть ложной. Например, испорченный спидометр может неверно репрезентировать скорость машины. Однако это не значит, что в репрезентациях объекты и положения дел в мире не представляются как имеющие определенные свойства. Понятые таким образом квалиа являются по сути интенциональными объектами. На этот момент указывает, например, Лайкан:

¹⁹³ Crane T. Op. cit. P. 188.

квале является репрезентируемым свойством, интенциональным объектом; визуальное восприятие субъекта S репрезентирует томат (не важно, корректно или ошибочно) как имеющий красный цвет¹⁹⁴.

По мнению философов-репрезентационистов, квалиа не являются угрозой для функционализма. Представляя ментальные состояния как репрезентирующие состояния, мы допускаем возможность их функционального описания. С этим взглядом не согласен ряд философов, полагающих, что при таком подходе мы все же утрачиваем какие-то качественные, феноменальные аспекты ментальных состояний. С точки зрения этих философов, квалиа должны рассматриваться как особые неинтенциональные свойства ментальных состояний, которые не могут быть объяснены с позиций репрезентационизма и функционализма. Именно в силу наличия этих свойств у ментальных состояний мы можем говорить о том, что эти состояния являются феноменальными, или, корректнее будет сказать, квалитативными состояниями. Наиболее последовательно этот взгляд развивает Нед Блок. Среди других философов, придерживающихся подобных взглядов, можно назвать Т. Нагеля, Дж. Левина, К. МакГинна, Ф. Джексона, Д. Чалмерса.

Как должны характеризоваться эти свойства? Деннет представляет эти свойства таким образом:

Предполагается, что квалиа являются свойствами ментальных состояний субъекта, которые

(1) невыразимы (ineffable)

¹⁹⁴ Lycan W. *Consciousness and Experience*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996. P. 99.

- (2) внутренне присущи этим состояниям (intrinsic)
- (3) приватны (private)
- (4) схватываются сознание прямым (directly) и непосредственным (immediately) образом¹⁹⁵.

Как я полагаю, невыразимость не является необходимой характеристикой квалиа. Хотя некоторые философы приходят к выводу о том, что, говоря, например, о цветовых квалиа, мы лишь условно обозначаем их как красные, зеленые и так далее. У нас просто нет другого способа передать в речи внутренние эпизоды нашего восприятия. В целом мы не можем передать другому человеку наши ощущения, чувства. Такого взгляда на природу квалиа придерживался еще К.И. Льюис. Очевидно, что с этой характеристикой тесно связано такое свойство квалиа, как приватность. Только мы можем знать, каково испытывать то или иное ощущение. Другому человеку может быть известно о наших квалиа только из косвенных источников. Например, мы можем попытаться рассказать ему о наших ощущениях. Знание другого человека о свойствах нашего сознательного опыта опосредовано, мы же знакомы со своим опытом непосредственно, получая прямой доступ к данностям своего сознания в тот же момент, когда они появляются в нем. Здесь можно добавить еще два свойства, которыми характеризуется знание подобного рода ментальных сущностей. Знание этих состояний является непогрешимым и некорректируемым. Считается, что мы не можем ошибаться относительно того, что представлено в нашем сознании. Наиболее же важной характеристикой таким образом понятых квалиа является то, что они внутренне присущи нашим ментальным состояниям. Это

¹⁹⁵ Dennett D. Quining Qualia // The Nature of Consciousness / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997. P. 622.

значит, что в отличие от реляционных свойств, которыми могут обладать интенциональные состояния, квалиа не характеризуются отношением к каким-либо объектам. Как можно видеть, подобное представление о квалиа вполне может быть обозначено как картезианское представление о ментальных состояниях, которое отличалось как раз тем, что в нем ментальные феномены мыслились как приватные, феноменальные данности, доступные непосредственным образом их субъекту.

Как пишет Крейн:

Спор между интенционалистами, такими как Тай и Лайкан с одной стороны и нон-интенционалистами, подобными Блоку, с другой стороны походит в важном отношении на спор между теоретиками чувственных данных и адвербалистами¹⁹⁶.

Действительно, в каком-то смысле идея восприятия чувственных данных подобна идее интенциональности. И в том, и в другом случае говорится о неких данностях сознания: чувственных данных, интенциональных объектах. В случае же нон-интенционализма мы можем сказать, что подобно адвербалистам сторонники этого направления отрицают реляционный характер сознательного опыта и идею, что опыт характеризуется, прежде всего, тем, что в нем представлено. В наиболее существенных аспектах ментальные состояния характеризуются не данностями сознания, а способом проживания этого опыта. Испытывая боль или скуку, я не сталкиваюсь с некими объектом, данными мне в сознании, я нахожусь в этих состояниях, я их как-то переживаю.

¹⁹⁶ Crane T. Op. cit. P. 190.

Если рассмотреть спор интенционалистов и нон-интенционалистов из перспективы решения психофизической проблемы, то он предстанет как полемика между функционализмом и дуализмом свойств (нередуктивным физикализмом). Согласно дуалистам свойств, квалиа, понятые как неинтенциональные свойства, нередуцируемы к функциональным свойствам. Существование подобных свойств обосновывается дуалистами свойств с помощью аргумента от отсутствия квалиа, аргумента от инверсии спектра и аргумента знания. Если эти аргументы являются корректными, то следует признать правоту дуалистов свойств. Если же нам удастся опровергнуть их, то это означает, что либо верной является позиция функционалистов, либо же мы должны сместиться к какой-то третьей теории.

5.2. Дискуссия Блока и Шумейкера относительно аргумента от отсутствия квалиа

Обсуждение аргумента от отсутствия квалиа началось еще в философии Нового времени. Впервые в определенной форме его озвучил Лейбниц:

Вообще надобно признаться, что [восприятие] и все, что он него зависит, необъяснимо причинами механическими, т. е. с помощью фигур и движений. Если мы вообразим себе машину, устройство которой производит мысль, чувство и восприятия, то можно будет представить ее себе в увеличенном виде с сохранением тех же отношений, так что можно будет входить в нее, как в мельницу. Предположив это, мы при осмотре ее не найдем ничего внутри ее, кроме частей, толкающих одна другую, и никогда не найдем ничего такого, чем бы можно было объяснить восприятие¹⁹⁷.

Современные последователи Лейбница также считают, что сознание не может быть объяснено функционально, поскольку наиболее существенные аспекты сознательного опыта — квалиа — не являются функциональными свойствами. Обосновывая этот тезис, противники функционализма предлагают нам представить ситуацию отсутствия квалиа, то есть представить мельницу Лейбница — систему, функционально дублирующую работу нашего сознания, но лишенную феноменальных, качественных аспектов. Если можно представить подобную систему, то есть если можно войти в нее «как в мельницу» и

¹⁹⁷ Лейбниц Г.-В. Монадология // Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 415.

при этом не обнаружить «ничего такого, чем бы можно было объяснить восприятие», феноменальные аспекты восприятия, то это значит, что квалиа не мыслятся как функциональные свойства. Иначе говоря, представимость подобной ситуации будет означать ложность функционализма.

В двадцатом веке основной вклад в обсуждение аргумента от отсутствия квалиа (*absent qualia argument*) был сделан Недом Блоком и Сиднеем Шумейкером. Анализ дискуссии, состоявшейся между ними, позволит нам прояснить вопрос о возможности ситуации отсутствия квалиа. В статье 1972 года «Чем не являются психологические состояния», рассматривая сильные и слабые стороны функционализма, Нед Блок и Джерри Фодор отметили, что один из недостатков функционализма заключается в том, что тот способ, каким теория выделяет типы ментальных состояний, не позволяет ей «учесть характеристики, присущие, по крайней мере, некоторым таким состояниям, которые являются существенными для определения их типа, а именно их “квалитативные” характеристики»¹⁹⁸. Это происходит из-за того, что существенным свойством квалитативных состояний является то, как они ощущаются. Если функционализм утверждает, что психические состояния существенным образом характеризуются функциональными свойствами, то можно выдвинуть аргумент, который продемонстрирует ложность функционализма. Блок и Фодор пишут:

Аргумент этой формы способен привести к неудобным выводам.

В полном соответствии с нашим знанием может оказаться номологически возможным для двух психологических

¹⁹⁸ Block N., Fodor J. What Psychological States Are Not // N. Block Consciousness, Function, and Representation. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007. P. 54.

состояний быть функционально идентичными (то есть быть идентично связанными с входными, выходными данными и последующими состояниями) даже в том случае, если только одно из этих состояний имеет качественное содержание. В этом случае ТФТС (*теория функционально тождественных состояний* — Д. И.) потребовала бы от нас признать, что организм может находиться в болевом состоянии, даже если он ничего не чувствует. Этот вывод является совершенно неприемлемым¹⁹⁹.

Действительно, один из главных тезисов функционализма заключается в том, что функциональные состояния инвариантны по отношению к физическим состояниям. Это значит, что функциональные психические состояния могут быть реализованы с помощью таких физических носителей, которые не обладают качественными ментальными свойствами. Если все психические состояния являются существенно функциональными, то возможно такое существо, которое будет функционально представлено как находящееся в состоянии боли, но будет лишено качественных характеристик боли, то есть не будет испытывать боль.

В качестве примера такой ситуации Блок предлагает нам рассмотреть мысленный эксперимент «китайская нация»²⁰⁰. Суть его заключается в следующем. Предположим, что нам удалось собрать достаточно большую группу людей (пусть это будет самая большая нация на Земле), в которой каждый человек должен симулировать функционирование нейрона в составе мозга. Подобно тому как нейрон связан с другими нейронами, каждый человек связан посредством

¹⁹⁹ Ibid. P. 54.

²⁰⁰ Block N. Troubles with Functionalism // N. Block Consciousness, Function, and Representation. P. 63 — 101.

рации с другими людьми. Все вместе они симулируют работу мозга. Допустим, это возможно. Можно даже представить, что вся эта группа людей связана посредством передатчиков с живым телом, в котором удален мозг. Или можно пойти еще дальше и представить, что китайцам удалось найти способ уменьшиться до невероятных размеров. Уменьшенные таким образом люди — гомункулулы — могут симулировать работу мозга, находясь непосредственно в теле, внешне неотличимом от человека. Представленные таким образом китайская нация и гомункулярноголовой (*homunculi-headed*) робот функционально неотличимы от нормального субъекта. Например, обе эти системы могут симулировать болевое поведение. Однако из этого не следует, что эти системы или какой-нибудь элемент системы будут испытывать боль.

Можно попытаться выдвинуть возражение против этого мысленного эксперимента, допустив, что каким бы ни был организм, если в нем действительно реализуется функциональное состояние боли, то этот организм должен испытывать боль. Например, такой способ аргументации выбирает Лайкан²⁰¹. Однако, как полагает Блок, такой ответ является скорее априорным заявлением истинности функционализма, а не реальным возражением. Как кажется, в этом ответе не учитывается, что, несмотря на то что гомункулулы способны функционально копировать работу нейронов, они не являются нейронами, то есть гомункулярноголовой робот не является существом полностью идентичным нормальному организму, и, следовательно, нет оснований априори считать, что его функциональные психические состояния должны быть качественными состояниями.

²⁰¹ Lycan W. *Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

Таким образом, если ситуация отсутствия квалиа *prima facie* мыслима, то это позволяет сформулировать аргумент против функционализма. Аргумент от отсутствия квалиа можно представить в следующем виде.

- (1) Ситуация отсутствия квалиа мыслима.
- (2) Если ситуация отсутствия квалиа мыслима, то она возможна.
- (3) Следовательно, ситуация отсутствия квалиа возможна.
- (4) Если ситуация отсутствия квалиа возможна, то функционализм ложен.
- (5) Следовательно, функционализм ложен.

Ответом на работу Блока и Фодора была статья Шумейкера «Функционализм и квалиа» 1975 года, в которой тот попытался защитить функционализм. В этой работе Шумейкер представил аргумент против возможности ситуации отсутствия квалиа. Этот аргумент призван продемонстрировать, что допущение такой ситуации приводит к неприемлемому скептицизму относительно возможности знания собственных ментальных состояний.

Наши ментальные состояния, помимо качественных состояний, включают в себя также различного рода убеждения, например убеждение «мне больно». Мое убеждение или, иначе говоря, знание, что мне больно, вызвано тем, что я непосредственно интроспективно знаком со своим состоянием боли. Здесь Шумейкер принимает каузальную теорию знания — чтобы что-то знать, не достаточно иметь верное мнение, необходимо, чтобы это мнение было каузально связано с той ситуацией, которую данное мнение представляет.

Однако если ситуация отсутствия квалиа возможна, то это значит, что квалиа лишены какой-либо каузальной силы, поскольку их присутствие или отсутствие не сказывается на функциональных состояниях организма, например, на наличии убеждения «мне больно», которое имеется и у меня, и у моего функционального двойника. В свою очередь, это означает, что квалиа непознаваемы, то есть даже относительно самих себя мы не можем знать, испытываем ли мы боль или нет. Шумейкер пишет:

Предположим, что случаи “отсутствия квалиа” возможны. Как мы могли бы тогда определить, действительно ли подобная ситуация имеет место? И по какому праву каждый из нас отвергает предположение, что, возможно, его собственный случай является подобным примером, и что он сам лишен состояний, имеющих квалитативные свойства?²⁰².

Как кажется, подобный скептицизм сталкивается с убеждением, от которого вряд ли можно отказаться, что в отношении себя мы все же обладаем знанием квалитативных состояний. Следовательно, неверным было допускать возможность отсутствия квалиа.

В своем критическом ответе Шумейкеру («Невозможна ли ситуация отсутствия квалиа?», 1980) Блок следующим образом представил аргумент оппонента²⁰³:

(1) Если ситуация отсутствия квалиа возможна, то квалитативная характеристика боли полностью независима от

²⁰² Shoemaker S. Functionalism and Qualia // Readings in Philosophy of Psychology / Ed. by N. Block. Cambridge: Harvard University Press, 1980. P. 254.

²⁰³ Block N. Are Absent Qualia Impossible? // N. Block Consciousness, Function, and Representation. P. 384.

каузальной силы боли. (Другой вариант: «присутствие или отсутствие квалитативной характеристики боли неразлично относительно каузальных следствий боли»²⁰⁴.)

(2) Если F является свойством ментального состояния S , и F полностью независимо от каузальной силы S , то F непознаваемо (согласно каузальной теории знания).

(3) Квалитативная характеристика боли познаваема.

(4) Следовательно, ситуация отсутствия квалиа невозможна.

С точки зрения Блока, в этом рассуждении является неверной первая посылка. В том виде, в каком Шумейкер представил рассуждение, Шумейкер критикует только эпифеноналистский вариант отсутствия квалиа. Однако необязательно представлять квалиа в качестве эпифеноменов, номологических бездельников. Как полагает Блок, квалиа вполне способны играть определенную каузальную роль, и этот факт не отменяет возможности ситуации отсутствия квалиа. Чтобы представить, каким образом это возможно, Блок прибегает к следующей аналогии.

Представим, что мы создали гидравлический компьютер или какое-нибудь более примитивное устройство для вычислений, которое позволяло бы осуществлять те же операции, что осуществляет электрическое устройство. В таком случае относительно электрического устройства было бы справедливо утверждать, что оно является случаем отсутствия текучести. Однако это не означало бы, что текучесть не играет каузальной роли в функционировании гидравлического компьютера. Подобным образом рассуждая о квалиа, мы можем сказать, например, что квалитативные характеристики боли, обладая определенной каузальной силой, приводят организм в

²⁰⁴ Ibid. P. 380.

соответствующее функциональное состояние, но это не отменяет того, что в такое же функциональное состояние организм может быть приведен эрзац-болью, то есть психическим состоянием, лишенным квалитативных характеристик.

Отвечая на критику Блока в статье 1981 года «Ситуация отсутствия квалиа невозможна — ответ Блоку», Шумейкер признает справедливость этого замечания. Действительно, боль и эрзац-боль отличаются друг от друга своей совокупной каузальной ролью (*total causal role*), которую они играют в организме своего субъекта. Однако, как полагает Шумейкер, это не означает, что те каузальные следствия относительно убеждений, которые способны производить данные состояния, позволяют нам отличить одно состояние от другого. Отмечая этот момент, Шумейкер следующим образом видоизменяет свой аргумент²⁰⁵.

(1) Если ситуация отсутствия квалиа возможна, то присутствие или отсутствие квалитативной характеристики боли неразлично относительно каузальных следствий боли, *которые могли бы помочь кому-либо отличить случаи подлинной боли от случаев эрзац-боли.*

(2) Если присутствие или отсутствие квалитативной характеристики боли неразлично относительно каузальных следствий боли, которые могли бы помочь кому-либо отличить случаи подлинной боли от случаев эрзац-боли, то подлинная боль непознаваема.

(3) Но мы знаем, что испытываем подлинную боль.

(4) Следовательно, ситуация отсутствия квалиа невозможна.

²⁰⁵ Shoemaker S. Absent Qualia Are Impossible — A Reply to Block // *Philosophical Review*. 1981. № 90. P. 588.

Как полагает Шумейкер, представить ситуацию отсутствия квалиа можно, только представив имитатора — существо, которое функционально подобно нам, то есть обладает *такими же* подлинными ментальными состояниями, которыми обладаем мы. Например, у него есть убеждение о наличии боли, желание избежать боли и так далее. Однако у имитатора отсутствуют подлинные квалитативные состояния, например боль, и он физически отличается от нас.

Очевидно, представив таким образом ситуацию отсутствия квалиа, мы должны признать, что наличие или отсутствие подлинной боли должно быть неразличимо с точки зрения каузальных следствий, которые способна вызывать боль. Действительно, если имитаторы и нормальные люди функционально идентичны, то у них, по мнению Шумейкера, должны быть *одинаковые* убеждения. Это, в свою очередь, значит, что наличие или отсутствие подлинной боли никак не влияет на содержание убеждения о наличии боли и, соответственно, не способствует формированию достоверного знания о боли. В такой ситуации невозможно знание того, наличествует ли подлинная боль или эрзац-боль.

Казалось бы, единственная возможность отличить имитатора от обычного человека в таком случае могла бы заключаться в исследовании физических отличий. Однако, как показывает Шумейкер, апелляция к различию физических состояний не позволяет выявить, кто является имитатором, а кто — нет.

Для демонстрации того, что допущение имитатора приводит к таким же скептическим следствиям, к которым нас привел первый вариант аргумента, Шумейкер предлагает представить марсиан — расу существ, являющихся примерами имитаторов. Представим, что

нам удалось встретиться с этими существами. Как мы могли бы узнать, испытывают ли они боль? Кажется, для этого достаточно обследовать их с точки зрения того, как они устроены физически. Если марсиане отличаются от нас физически, то мы могли бы предположить, что они лишены качественных состояний. А могли бы марсиане узнать, в каком они находятся состоянии: испытывают ли они боль или эрзац-боль? Они могли бы предпринять исследования, подобные тем, что провели мы, но должны ли они прийти к выводу, что именно они находятся в состоянии эрзац-боли? Но каким образом они могут прийти к этому выводу? В конце концов, они ведь убеждены, что испытывают боль. Все, что они смогут констатировать, это то, что мы и они отличаемся друг от друга физически. Возможно, они могли бы даже заключить, что земляне не испытывают боль, хотя и утверждают обратное. Как пишет Шумейкер,

если наши философы уполномочены заявить, что марсианская боль лишена квалиа и что их боль — это эрзац-боль, ясно, что марсианские философы будут также уполномочены использовать те же слова (с их марсианскими смыслами и референциями, конечно) для того, чтобы заявить то же самое о нас²⁰⁶.

Таким образом, видно, что мы и марсиане находимся в одинаковой эпистемологической ситуации. Допуская возможность отсутствия квалиа, мы должны прийти к выводу, что

мои основания полагать, что мои собственные состояния боли реальные, а не эрзац, могут быть не лучше, чем основания,

²⁰⁶ Ibid. P. 594 — 595.

которые имел бы имитатор для того, чтобы полагать то же самое о своей боли²⁰⁷.

И если у имитатора нет каких-либо веских свидетельств в пользу того, что он находится в состоянии подлинной, а не эрзац-боли, то есть если он не знает этого, то в таком же положении находимся и мы. Однако все же о самих себе мы знаем, что испытываем подлинную боль. Следовательно, поскольку допущение возможности ситуации отсутствия квалиа и имитатора привело нас к противоречию, постольку это допущение было неверным. Подобная ситуация и имитатор невозможны.

Несомненно, Шумейкер преуспел в опровержении определенного варианта отсутствия квалиа, однако окончательно опровергнуть возможность такой ситуации ему не удалось. В рассуждении Шумейкера имеется следующий недостаток. Как полагает Майкл Тай, несправедливо считать, что марсиане не знают о своем состоянии боли. Если мы принимаем каузальную теорию знания, то мы должны заключить не только, что наши убеждения (их Тай обозначает как феноменальные) каузально обусловлены нашими качественными состояниями боли, но и то, что нефеноменальные убеждения марсиан о наличии у них боли каузально обусловлены их состояниями эрзац-боли²⁰⁸. Соответственно, мы обладаем знанием о своей боли, а марсиане обладают *своим* знанием о *своих* состояниях эрзац-боли. Иначе говоря, хотя марсиане функционально тождественны людям, их убеждения о наличии боли отличаются от наших убеждений. Допуская такую возможность, мы избегаем скептических следствий относительно знания боли, к которым, по

²⁰⁷ Ibid. P. 588.

²⁰⁸ Tye M. Absent Qualia and the Mind-Body Problem // Philosophical Review. 2006. № 115 (2). P. 139-168.

мнению Шумейкера, должно привести признание возможности ситуации отсутствия квалиа.

Скептические следствия, на которые указывает Шумейкер, возникают, только если мы полагаем, что марсиане и люди обладают *одинаковыми* убеждениями о наличии боли. В этом случае содержание убеждений никак не связано с качественными аспектами боли, и знание о боли невозможно. Однако допущение того, что марсиане и люди обладают разными убеждениями, позволяет сохранить связь между убеждениями и ментальными состояниями, которые их вызывают, и избежать неудобных выводов о невозможности знания о боли.

По-видимому, тот факт, что Шумейкер не рассмотрел вариант отсутствия квалиа, когда имитатор и человек обладают разными убеждениями о наличии боли, связан с теми предпосылками, которые он принял. С точки зрения Шумейкера, единственный возможный вариант имитатора реализуется, если имитатор обладает *такими же* убеждениями, какими обладаем мы. В противном случае, если его убеждения не *такие же*, как наши убеждения, он не является нашим функциональным двойником, то есть не является имитатором. Однако подобный вывод не следует из допущения, что наш двойник может обладать убеждениями о наличии боли, не тождественными нашим убеждениям.

Чтобы продемонстрировать это, достаточно обратиться к простому примеру. Подобный пример можно встретить у Патнэма, когда тот обсуждает мысленный эксперимент «двойник Земли»²⁰⁹. Представим, что у вас есть двойник, который является вашей функциональной и даже физической копией. Предположим дальше,

²⁰⁹ Патнэм Х. Значение и референция // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Радуга, 1982. С. 377 — 390; Патнэм Х. Значение “значения” // Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 164 — 234.

что в один и тот же момент времени у вас и у него заболела голова, и каждый при этом произносит: «У меня болит голова» — и принимает таблетку аспирина. Функционально и физически вы тождественны друг другу, однако это не значит, что убеждения, которые вы высказываете, также являются тождественными. В случае двойника убеждение, которое он выражает, касается *его* головы, и этим оно отличается от вашего убеждения относительно боли в *вашей* голове. Это разные убеждения, поскольку они представляют фактически разные положения дел.

Таким образом, оценивая в целом аргумент Шумейкера, следует отметить, что этот аргумент направлен против такого варианта отсутствия квалиа, когда имитатор обладает *такими же* убеждениями, какими обладаем мы, когда испытываем боль. Однако вариант, когда имитатор обладает иными убеждениями, вызванными эрзац-болью, но при этом функционально тождественен нам, остался без рассмотрения. Подобный вариант отсутствия квалиа не приводит к тем эпистемологическим трудностям, о которых писал Шумейкер. Чтобы опровергнуть этот вариант, необходим дополнительный аргумент.

5.3. Возражение Тая против аргумента от отсутствия квалиа

Шумейкер лишь частично преуспел в своих атаках на противников функционализма. Однако, как пишет Майкл Тай, «может, Шумейкер и проиграл битву, но, на мой взгляд, он был на стороне победителей в этой войне»²¹⁰. Чтобы продемонстрировать невозможность ситуации отсутствия квалиа, Тай предлагает свой контр-аргумент.

Прежде всего, Тай принимает следующую посылку, которая, по его мнению, является априорной истиной:

Необходимо, что если семейство F ментальных состояний существа S имеет элементы, которые одно-однозначным образом функционально изоморфны элементам семейства F' ментальных состояний существа S' , где S и S' сами являются психофункциональными двойниками, то замена этих семейств друг на друга сохраняет психофункциональную дубликацию²¹¹.

Делая пояснительные замечания к этой посылке, Тай, в частности, отмечает следующие важные моменты. Прежде всего, посылка сохранит свою истинность, даже если мы будем говорить о замене отдельных элементов семейств F и F' . Далее, замена ментальных элементов в существах S и S' может привести к функциональным изменениям этих субъектов, но они по-прежнему останутся функциональными двойниками. В качестве примера Тай приводит случай инвертированного спектра. После взаимного обмена цветовыми квалиа оба субъекта функционально изменятся.

²¹⁰ Tye M. Op. cit. P. 141.

²¹¹ Ibid. P. 153.

Проснувшись утром, оба отметят, что произошло что-то странное. Однако в целом субъекты останутся функционально идентичными. Например, глядя на голубое небо, оба произнесут одну и ту же фразу: «Странно, сегодня небо выглядит желтым».

Следующим шагом Тай предлагает нам провести такой мысленный эксперимент. Представим, что ученые с помощью хитроумных приспособлений смогли бы поменять местами функционально тождественные психические состояния, принадлежащие мне и моему имитатору, таким образом, что, проснувшись утром, я заметил бы, что лишился своих квалиа, а мой двойник, наоборот, отметил бы, что его ментальные состояния приобрели качественную окраску. Важным условием этого эксперимента является то, что операция по замене психических состояний не затронет наши воспоминания. Именно благодаря воспоминаниям о том, какими были наши психические состояния, мы сможем заметить произошедшие изменения.

Далее, чтобы убедиться в невозможности ситуации отсутствия квалиа, Тай предлагает обратиться к интуиции и ответить на вопрос: согласимся ли мы на подобную операцию, зная, что в целом никакого вреда для организма она не принесет? Правда, после операции мы лишимся качественных составляющих опыта. Если мы будем склонны отказаться от такого обмена психическими состояниями, то, по мнению Тая, это произойдет именно потому, что качественные состояния являются чем-то ценным для нас. Мы понимаем, что лишимся чего-то очень важного, значительного, и что, напротив, человек, у которого отсутствуют квалиа, приобретет что-то ценное. Кстати, этот взгляд может измениться в случае, если мы страдаем от сильных болей. Однако если мы являемся человеколюбивыми субъектами, готовыми пострадать за других людей, то, по-видимому,

мы всячески постараемся отговорить нашего двойника от этой операции.

В конце рассуждения, отметив тесную связь между наличием квалиа и ценностными суждениями о них, Тай указывает на следующий важный момент, который, по его мнению, приводит к опровержению аргумента от отсутствия квалиа. Если предположить, что операция все-таки произошла, то я не просто теряю нечто очень ценное, у меня также возникает убеждение, что я утратил нечто ценное. Напротив, не составит труда представить, что у моего двойника может появиться убеждение в том, что его опыт обогатился чем-то очень важным. Принимая эти выводы, мы приходим к следствию, что после операции мы должны перестать быть функциональными двойниками, т. к. у нас появятся разные убеждения. Однако это противоречит посылке, выдвинутой Таем в самом начале, которая должна быть истинной, если отсутствие квалиа возможно. Следовательно, это допущение было неверным и ситуация отсутствия квалиа невозможна.

Тай полагает, что ему удалось показать невозможность ситуации отсутствия квалиа. Однако, как кажется, его рассуждение не лишено недостатков. Прежде всего, вызывает сомнение шаг в рассуждении, связанный с обращением к интуиции относительно природы ценностных суждений о квалитативном опыте. Чтобы понять, что подобная интуиция является ненадежным основанием в подобных рассуждениях, достаточно, на мой взгляд, обратиться к реальным случаям изменения видения. Например, как отмечает Р.Л. Грегори, после восстановления зрения пациенты, бывшие слепыми от рождения, проходят через долгий период «тяжелых эмоциональных переживаний». Анализируя случай С. Б., Грегори пишет:

Депрессия, наступавшая у людей при восстановлении зрения после многих лет слепоты, по-видимому, характерная черта всех случаев. ... Некоторые из них довольно быстро возвращались к прежнему образу жизни, не пытаясь больше видеть. С. Б. часто вечером не прилагал усилий, чтобы зажечь свет, и оставался в темноте²¹².

Очевидно, что в таких случаях утверждение о том, что приобретение качественных состояний является ценностью, может быть поставлено под сомнение. Можно также обратиться к такому примеру анозогнозии, когда пациент теряет зрение, но продолжает утверждать, что видит. В этой ситуации ценностные суждения также, по-видимому, не претерпевают изменений. Таким образом, обращаясь к подобным случаям, мы могли бы противопоставить интуиции Тая другую интуицию, согласно которой мы будем склонны утверждать, что изменение качественного опыта у меня и у моего имитатора приведет в обоих случаях к одновременному появлению либо положительной оценки, либо, напротив, отрицательной оценки произошедших изменений.

Однако допустим, что Тай прав в своем рассуждении относительно связи ценностных суждений и качественного опыта. Означает ли это, что он преуспел в демонстрации невозможности ситуации отсутствия квалиа? Я полагаю, что мы должны ответить отрицательно на этот вопрос. Рассуждение Тая существенным образом зависит от его первой посылки. Напомню, суть этой посылки заключается в том, что если две физически отличные друг от друга системы, например марсианин и человек, являются психофункциональными двойниками, то после замены элементов

²¹² Грегори Р.Л. Глаз и мозг. М.: Прогресс, 1970. С. 213-214.

психики, выполняющих одинаковую функцию в структуре психического опыта каждого организма, существа должны остаться психофункциональными двойниками. Тай полагал, что эта истина является априорной. Однако это не так.

Поскольку ментальное существенно связано с физическим, хотя и не редуцируемо к нему, как настаивают сторонники нередуктивного физикализма, постольку обмен психическими состояниями возможен только как обмен физическими элементами, на которых эти состояния реализуются. Однако подлежащие обмену физические элементы не являются тождественными друг другу физически. Соответственно, они не идентичны друг другу функционально с точки зрения *всех* каузальных отношений, в которые они вовлечены. Каждый элемент выполняет каузальную роль в структуре своего организма, не тождественную каузальной роли другого элемента. Все это значит, что после обмена психическими состояниями системы вполне могут измениться функционально в целом, но при этом психические элементы, которые мы заменили, по-прежнему могут функционировать идентичным образом. Можно проиллюстрировать сказанное с помощью следующей аналогии. Представим, что у нас есть две машины разных марок, и мы решили переставить двигатели у этих машин, поменять один на другой. Двигатели являются функционально идентичными друг другу, однако различаются своими физическими характеристиками, например весом. Каждая из машин устроена таким образом, что физические различия двигателей нивелируются, и машины ведут себя функционально одинаково, например разгоняются до 100 километров в час за одинаковое время. Очевидно, что после замены двигателей машины больше не будут функционально тождественны друг другу, хотя двигатели по-прежнему будут выполнять ту же функцию.

Таким образом, если сказанное справедливо, то сторонникам возможности ситуации отсутствия квалиа нет необходимости принимать посылку, на которой Тай строит свое рассуждение. Иначе говоря, они могут следующим образом ответить на аргумент Тая: тот факт, что после операции имитатор и нормальный человек не являются полностью функционально тождественными друг другу, не означает, что они не могут находиться в одинаковых функциональных состояниях, которые могут сопровождаться, а могут не сопровождаться качественным опытом. Если это возражение справедливо, то следует сказать, что Таю не удалось показать невозможность ситуации отсутствия квалиа.

Стратегия критики подобной ситуации, которой придерживается Тай, схематично может быть представлена следующим образом. На первом шаге мы предполагаем, что у нас есть две функционально идентичные системы с различным качественным опытом. Вторым шагом мы пытаемся представить, что произойдет, если мы поменяем местами два функционально идентичных элемента этих систем. Если мы полагаем, что замена этих элементов не изменит функционирование систем в целом, то мы сталкиваемся с угрозой эпифеноменализма. Наличие или отсутствие квалиа в таком случае будет неразличимо. Чтобы избежать эпифеноменализма, нам придется признать, что изменение качественных аспектов опыта влечет изменение функциональных состояний систем. На третьем шаге мы приходим к противоречию. Замена функционально идентичных состояний друг на друга должна сохранить функциональное тождество систем. Однако отрицание эпифеноменализма заставляет нас признать, что изменение качественных аспектов опыта должно повлечь изменение функциональных состояний, то есть после замены системы не будут функционально тождественными. На четвертом

шаге мы делаем, следовательно, вывод о том, что первоначальное допущение было неверным. Две системы с различным квалитативным опытом не могут быть функционально идентичными.

Подобная стратегия рассуждения, как кажется, должна лежать в основе большинства рассуждений, нацеленных на демонстрацию невозможности ситуации отсутствия квалиа. Например, выдвигая свою версию аргумента против возможности этой ситуации, Дэвид Чалмерс придерживается подобной стратегии рассуждения.

По сути, Чалмерс сформулировал два аргумента: аргумент от затухающих квалиа и аргумент от пляшущих квалиа²¹³. Эти аргументы используются, соответственно, против аргумента от отсутствия квалиа и аргумента от инверсии спектра. Однако, я полагаю, их можно рассмотреть и как один аргумент. Суть аргумента заключается в следующем. Представим, что ситуация отсутствия (инверсии) квалиа возможна, то есть возможны две функционально идентичные системы с различным квалитативным опытом. Далее, Чалмерс предлагает провести такой мысленный эксперимент. Допустим, что организм, у которого отсутствуют (инвертированы) квалиа, реализован с помощью сложной системы микрочипов, которые функционально дублируют работу наших нейронов. Предположим теперь, что субъекту с нормальным квалитативным опытом начали осуществлять постепенную замену нейронов на микрочипы, которая приводит к тому, что субъект проходит через серию трансформаций квалитативного опыта. Например, можно представить, что его цветовые квалиа начинают затухать, выцветать, вплоть до такого момента, когда нам остается произвести всего одну операцию по замене единственного элемента, которая превратит субъекта в

²¹³ Chalmers D. *The Conscious Mind*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.

физическую копию его функционального двойника. После того как мы произведем окончательную замену, нормальный субъект потеряет весь свой качественный опыт. Однако на всем протяжении превращений функционально субъект будет оставаться тем же. Например, он по-прежнему будет уверять, что видит голубое небо. Если же функциональный двойник был примером субъекта с инвертированными качествами, то нормальный субъект, пройдя все стадии трансформации, подойдет к такому моменту, когда замена одного элемента приведет к переключению его качественного опыта на опыт, тождественный опыту двойника.

По мысли Чалмерса, этот аргумент должен привести нас к абсурдному выводу о природе качественного опыта, который заключается в том, что качественные характеристики могут постоянно меняться в нашем сознании без того, чтобы мы это заметили. Например, мы могли бы сделать так, чтобы последний микрочип не заменял последний элемент нейронного устройства, а работал бы в качестве его дублера таким образом, что можно было бы переключаться то на него, то на нейрон. В таком случае качества «плясали» бы перед нашим внутренним взором, то есть наш качественный опыт менялся бы каждую секунду, однако мы бы этого не замечали, функционально мы оставались бы прежними. У нас даже не возникло бы мысли о том, что происходит нечто странное. Принимая такие абсурдные следствия, мы должны были бы признать, что, возможно, в нашем нормальном состоянии качества также постоянно меняются, но мы этого не замечаем. Таким образом, если изначальное допущение возможности отсутствия (инверсии) качества приводит нас к абсурдным тезисам относительно природы качественного опыта, то это допущение является неверным и ситуации отсутствия и инверсии качества невозможны.

В этом аргументе Чалмерс эксплицитным образом атакует эпифеноменистский вариант аргумента от отсутствия квалиа. Имплицитно же, как кажется, в аргументе подразумевается, что если мы, стремясь уйти от абсурдных выводов о природе квалиа, признаем, что изменение квалитативного опыта влечет изменение функциональных состояний, то мы должны прийти к противоречию. Замена функционально идентичных элементов (нейронов и микрочипов) должна сохранить функциональное тождество систем, однако изменение квалитативного опыта указывает, что функциональное тождество не может быть сохранено. Следовательно, нам остается лишь признать, что допущение того, что одно и то же функциональное состояние может и сопровождаться квалитативным опытом, и не сопровождаться им, является ложным.

Однако, как мы видели на примере рассуждения Тая, подобная стратегия рассуждения не способна показать невозможность ситуации отсутствия квалиа. Если бы речь шла о замене местами *полностью* функционально тождественных элементов систем, то мы, действительно, пришли бы к противоречию на третьем шаге наших рассуждений. Однако элементы, подлежащие обмену, не являются *полностью* функционально тождественными. Они функционально тождественны только с точки зрения описания психических процессов. Признавая это, мы не приходим к противоречию на третьем шаге. Мы просто должны признать, что возможная замена этих элементов с *необходимостью* повлечет изменение функционирования наших систем в целом. При этом элементы, которые мы заменяли, на психофункциональном уровне могут продолжать функционировать идентичным образом. В таком случае у нас есть несколько сценариев развития мысленного эксперимента

Чалмерса, и ни один из этих сценариев не является угрозой для сторонников аргумента от отсутствия квалиа.

Например, мы можем предположить, что после каждой замены нейрона на микрочип субъект будет изменяться функционально, но это будет выражаться только в том, что субъект будет жаловаться на какие-то изменения, ухудшения в его качественном опыте, но при этом он не сможет сказать, что же именно произошло. Функциональные же состояния восприятия цветов у него не изменятся. Он по-прежнему будет утверждать, что небо видится ему голубым.

Можно также предположить, что субъект заметит, что его качественный опыт начал выцветать. Однако опять же это не значит, что функционально он не сможет себя вести таким же образом, как если бы он нормально видел цвета. Можно даже предположить, что, дойдя до последней стадии трансформации, субъект скажет, что ослеп, однако, подобно пациентам со слепым зрением, он будет в состоянии пройти тест, демонстрирующий, что он находится в таком же функциональном состоянии, как если бы он действительно видел.

Основной недостаток обсуждаемой стратегии критики аргумента от отсутствия квалиа, пожалуй, заключается в том, что, будучи нацеленной на выявление каузальных следствий замены качественных состояний, данная стратегия не позволяет нам провести мысленный эксперимент «в чистоте» и отделить каузальные следствия качественных состояний от каузальных следствий физических элементов, с которыми связаны качественные состояния. Заменяя в психофункционально тождественных системах элементы психического опыта, мы также заменяем физические элементы. Очевидно, что после этой замены системы перестают быть психофункциональными двойниками, но мы не можем знать наверняка, что это изменение является результатом именно замены

квалитативной составляющей опыта, а не физической составляющей. Для того чтобы провести мысленный эксперимент «в чистоте», мы должны быть способны рассмотреть квалитативные состояния отдельно от их физических аспектов. Однако в этом случае мы уже перестанем работать с позицией нередуктивного физикализма, которая настаивает на наличии необходимой связи квалитативных и физических состояний. Таким образом, если мы не можем отличить каузальные следствия квалитативных состояний от каузальных следствий физических состояний, то следует признать, что с помощью представленной стратегии также невозможно опровергнуть аргумент от отсутствия квалиа и защитить функционализм.

ГЛАВА 6. АРГУМЕНТ ОТ ИНВЕРСИИ СПЕКТРА

6.1. Интерсубъективный вариант инверсии спектра

В философии гипотеза инвертированного спектра впервые была сформулирована Джоном Локком. В «Опыте о человеческом разумении» в главе «Об идеях истинных и ложных» он пишет следующее:

Впрочем, идея голубого, имеющаяся у одного человека, может отличаться от этой идеи у другого. В наших простых идеях не было бы ничего от ложности и в том случае, если бы вследствие различного строения наших органов было бы так определено, что один и тот же предмет в одно и то же время производил бы в умах нескольких людей различные идеи; например, если бы идея, вызванная фиалкой в уме одного человека при помощи его глаз, была тождественна с идеей, вызванной в уме другого ноготками, и наоборот. Ведь этого никогда нельзя было бы узнать, потому что ум одного человека не может перейти в тело другого, чтобы воспринять, какие представления вызываются с помощью органов последнего; и потому не перепутались бы ни идеи, ни имена и ни в тех, ни в других не было бы никакой ложности. В самом деле, если все вещи, имеющие строение фиалки, будут постоянно вызывать в ком-нибудь идею, которую он назовет «голубое», а все вещи, имеющие строение ноготков, будут постоянно вызывать идею, которую он также постоянно будет называть «желтое», то, каковы бы ни были эти представления в его уме, он будет в

состоянии так же правильно различать по ним вещи для своих надобностей и понимать и обозначать эти различия, отмеченные именами «голубое» и «желтое», как если бы эти представления или идеи в его уме, полученные от этих двух цветков, были совершенно тождественны с идеями в умах других людей²¹⁴.

Если ситуация, представленная в гипотезе, может быть помыслена, то это позволяет нам сформулировать аргумент против функционалистской теории сознания в поддержку нередуктивного физикализма. В этом аргументе нам предлагается представить ситуацию, когда два человека, тождественные друг другу с точки зрения наилучшего функционального описания их психических процессов, тем не менее имеют различный качественный опыт при восприятии одних и тех же объектов — можно сказать, что квалиа одного человека систематическим образом инвертированы относительно квалиа другого человека. Поскольку подобную инверсию трудно сделать наглядной, проще рассматривать инверсию квалиа на примере инверсии цветовых квалиа. Например, мы можем представить, что цветовые квалиа одного человека, назовем его Инвертом, инвертированы относительно цветовых квалиа другого человека, скажем, Нормы. Предположим, что Норма является примером человека с нормальным восприятием цветового спектра. Поскольку функционально Норма и Инверт идентичны, то, когда оба восхищаются цветом неба, оба восклицают: «Какое сегодня голубое небо!». Однако при этом качественный опыт Инверта такой же, какой у Нормы, когда она воспринимает лимон.

²¹⁴ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3-х т.: Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 444.

Если ситуация, представленная сценарием инвертированного спектра, возможна, то функционализм ложен. Так как с точки зрения наилучшего функционального описания сравниваемые субъекты идентичны в своих психических состояниях, однако квалитативный опыт субъектов различается, то это означает, что функционализм не способен учесть это различие и упускает в своих объяснениях квалитативные аспекты опыта. Иначе говоря, он не является лучшей теорией, претендующей на объяснение природы ментальных состояний. Это также значит, что различие в опыте субъектов зависит не от функциональной организации, а от различия физических состояний, с которыми квалиа связаны необходимым образом (при условии, что мы исключили дуализм субстанций). А это именно то, что утверждает нередуктивный физикализм, отстаивая тезис о том, что квалитативные состояния не являются функциональными состояниями.

Подобно направленному против функционализма аргументу отсутствующих квалиа, в строгом виде аргумент инвертированного спектра можно представить следующим образом.

- (1) Ситуация инверсии спектра мыслима.
- (2) Если ситуация инверсии спектра мыслима, то она возможна.
- (3) Следовательно, инверсия спектра возможна.
- (4) Если инверсия спектра возможна, то функционализм ложен.
- (5) Следовательно, функционализм ложен.

Данный аргумент является разновидностью картезианских аргументов от мыслимости. Принимая этот аргумент, мы становимся на позицию нередуктивного физикализма. Демонстрируя

неправомерность подобного вывода, мы сохраняем функционалистскую позицию.

Оспаривая правомерность подобного вывода, многие философы атакуют третью посылку. В отличие от ситуации с отсутствием квалиа, в случае с инвертированным спектром мы можем показать, что эмпирически такая ситуация невозможна. Если бы цветовое пространство было действительно симметричным, то ситуация инверсии спектра была бы возможна. Однако симметрия цветового пространства возможна, если мы рассматриваем только цвета и их оттенки. Если же ввести еще два параметра, связанные с восприятием цвета, а именно насыщенность и яркость, то цветовое пространство станет асимметричным, как это можно видеть на модели цветового пространства Манселла. Соответственно, инверсия цветового спектра некоего субъекта проявит себя в изменении поведения этого субъекта. Например, поскольку голубой цвет является более темным, чем желтый, инверсия этих цветов могла бы быть заметна, скажем, в поведении субъекта, когда он сравнивал бы цвет неба и солнца. Он мог бы, подобно его нормальному двойнику, воскликнуть: «Какое небо голубое!», но если при этом он добавит, что небо выглядит ярче, чем солнце, то мы увидим, что его восприятие отличается от нашего. Иначе говоря, он не будет нашим бихевиоральным и функциональным двойником.

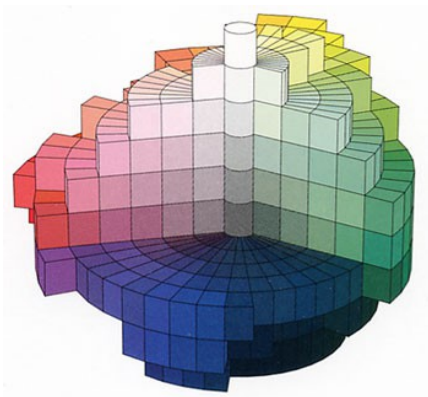
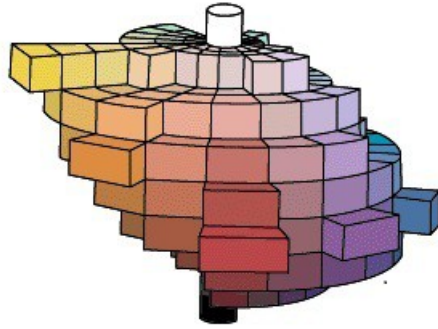


Рис. 2. Цветовое пространство Манселла.

Демонстрация асимметрии цветового пространства позволяет показать, что ситуация инверсии спектра эмпирически, или номологически, невозможна. Невозможно, чтобы два субъекта были тождественны друг другу бихевиорально и функционально, но при этом по-разному воспринимали бы цвета. Однако, к сожалению, демонстрация номологической невозможности инверсии спектра не позволяет нам ответить на вопрос, чем же по сути являются качественные состояния. Допустим, нам удастся эмпирически показать, что всякий раз, когда имеется определенное функциональное состояние, оно сопровождается соответствующим качественным опытом. Означает ли это, что качественные состояния с

необходимостью являются функциональными состояниями? Иначе говоря, означает ли это, что с помощью эмпирических исследований нам удалось показать, что, о каком бы существе ни шла речь, если это существо демонстрирует наличие определенных функциональных состояний, то оно обязательно должно обладать соответствующим качественным опытом? Очевидно, что, основываясь только на эмпирических аргументах, мы не способны продемонстрировать наличие необходимой связи между функциональными состояниями и качественным опытом. Соответственно, если мы хотим показать, что качественные состояния тождественны функциональным состояниям, мы должны исключить не только номологическую возможность инвертированного спектра, но и любую другую возможность: и метафизическую, и концептуальную.

Напротив, те, кто хотел бы показать ложность функционализма, признавая номологическую невозможность инвертированного спектра, указывают на его потенциальную возможность, на то, что метафизически или по крайней мере концептуально такая ситуация возможна. Например, такой позиции придерживаются Блок и Шумейкер. Как пишет Шумейкер,

даже если наш цветовой опыт нельзя инвертировать, то кажется очевидно возможным наличие таких существ, которые во всех отношениях подобны нам, но чей опыт имеет такую структуру, которая позволяет подобное отображение, — существ, чей цветовой опыт инвертируем. А простой возможности таких существ достаточно, чтобы поставить философские проблемы,

которые, как предполагалось, ставит возможность инвертированного спектра²¹⁵.

Иначе говоря, Шумейкер пытается показать, что если в принципе возможна такая ситуация, когда структурированный определенным образом качественный опыт какого-нибудь существа — не обязательно человека — не связан с его функциональной организацией, то из этого следует, что и в нашем случае связь качественных аспектов психики с ее функциональными составляющими является случайной, а не необходимой, то есть сущность качественного опыта не заключается в его функциональной организации.

Несмотря на то, что факт номологической невозможности инвертированного спектра не демонстрирует, что такая ситуация в принципе невозможна, он позволяет нам переложить бремя доказательства подобной возможности на оппонентов. Для того чтобы доказать хотя бы концептуальную возможность этой ситуации, любителям квалиа необходимо прежде всего продемонстрировать, что эта ситуация может быть помыслена.

Я полагаю, что вполне возможно вообразить себе ситуацию, предложенную сценарием инвертированного спектра. Помочь в этом может обращение к реальным примерам различия в восприятии субъектов, по-видимому, тождественных друг другу, по крайней мере относительно поведенческих реакций. Например, можно вспомнить какие-нибудь случаи, связанные с цветовой слепотой, скажем, случаи дальтонизма. Джон Дальтон, будучи дейтеранопом, то есть человеком, страдавшим таким дефицитом восприятия цвета, который не позволял

²¹⁵ Shoemaker S. The Inverted Spectrum // The Nature of Consciousness / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997. P. 648.

ему различать красный и зеленый цвета, только в зрелом возрасте обнаружил свое отличие от людей с нормальным восприятием цвета. Это значит, что его поведение в обычной жизни не позволяло ему или кому-нибудь другому выявить это отличие в восприятии.

Однако вообразить некоторую ситуацию — не значит ее помыслить, то есть представить ее концептуально непротиворечиво. В качестве воображаемой ситуации инверсия спектра не представляет угрозы для функционализма. Если же мы способны именно помыслить ситуацию инвертированного спектра, то из этого действительно следует возможность такой ситуации, по крайней мере концептуальная возможность. Несомненно, именно факт мыслимости инвертированного спектра представляет опасность для функционализма, но задача продемонстрировать, что это мыслимо, может оказаться очень непростой для любителей квалиа, а может быть, даже невыполнимой.

6.2. Критика аргумента от инверсии спектра

Для того чтобы помыслить ситуацию инвертированного спектра, мы, по-видимому, должны показать, каким образом мы могли бы сравнивать наши качественные состояния. Мы должны понимать, в каких случаях имеет смысл говорить о том, что два человека обладают одними и теми же качествами, а в каких случаях — что их качества различаются. Если же окажется, что мы не способны сравнивать непосредственно качественные состояния двух субъектов, то это может быть расценено как свидетельство немыслимости инвертированного спектра.

В двадцатом веке факт немыслимости ситуации инверсии спектра впервые пытались продемонстрировать позитивисты. В их работах мы находим активное обсуждение этой гипотезы. К этой гипотезе позитивисты обращались, прежде всего, в контексте обсуждения верификационистской теории значения. С точки зрения позитивистов, высказывания, не поддающиеся проверке, являются бессмысленными. Поскольку любые утверждения о тождестве или различии ментальных состояний двух субъектов, которые мы пытаемся сделать, формулируя гипотезу инвертированного спектра, не могут быть верифицированы, то эти утверждения и вся гипотеза в целом должны быть признаны бессмысленными. Подобного рода рассуждения мы находим, например, у Морица Шлика:

Я рассматриваю два кусочка зеленой бумаги и устанавливаю, что они имеют одинаковую окраску. Предложение, утверждающее одинаковость их окраски, верифицируется тем, что за равное время я дважды переживаю одинаковую окраску... Затем я показываю эти два кусочка бумаги другому

наблюдателю и спрашиваю: видит ли он зеленое так же, как и я? *Тождественно* ли его восприятие цвета моему восприятию? Этот случай *принципиально* отличен от только что рассмотренного. В то время как в первом случае высказывание было верифицировано переживанием тождества, небольшое размышление показывает, что здесь верификация невозможна. Конечно, второй наблюдатель (если он не страдает цветовой слепотой) также называет бумагу *зеленой*, и если я эту зелень попробую описать ему более подробно, скажу, например: она более желтоватая, чем вот эти обои; более голубоватая, чем сукно на бильярдном столе; темнее, чем это растение, и т. д., то каждый раз он будет соглашаться с моими высказываниями. Однако даже если все его суждения о цвете согласуются с моими суждениями, то отсюда я еще никак не могу заключить, что он переживает «то же самое качество». Может случиться так, что при рассмотрении зеленых кусочков бумаги он переживает ощущение цвета, которое я назвал бы «красным»; напротив, в тех случаях, когда я вижу красное, у него ощущение зеленого, которое он называет «красным» и т. д. ... верифицируемый смысл утверждения, что разные индивиды испытывают одно и то же ощущение, состоит только в том, что все их высказывания (и, естественно, поведение в целом) обнаруживают согласованность. Данное утверждение *означает* только это и ничего, кроме этого. ... Высказывание о том, что два ощущения, принадлежащие двум разным субъектам, не только занимают одно и то же место в их системах, но *сверх того* еще и качественно тождественны, не имеет для нас никакого смысла.

Такое высказывание не ложно, оно просто лишено смысла: мы не знаем, что оно значит²¹⁶.

Важно отметить, что подобные идеи до Шлика уже высказывал Готлоб Фреге в работе «Мысль: логическое исследование»:

Мой спутник и я убеждены в том, что мы видим один и тот же луг; но у каждого из нас свое особое чувственное впечатление зеленого. Среди зеленых листьев земляники я вижу ягоду. Мой спутник ее не замечает; он — дальтоник. Цветовое ощущение, которое он получает от ягоды, практически не отличается от того, которое он получает от листьев. Видит ли мой спутник зеленый лист красным, видит ли он красную ягоду зеленой? Или он и то, и другое видит как один цвет, который вовсе мне не известен? Это вопросы, на которые нет ответа; это, собственно, бессмысленные вопросы. Когда слово «красный» не обозначает свойство вещей, а предназначено для характеристики чувственных впечатлений, принадлежащих моему сознанию, оно применимо только в области моего сознания; в этом случае сравнение моих впечатлений с впечатлениями другого человека невозможно²¹⁷.

Тот факт, что Фреге высказывал идеи, подобные идеям позитивистов, на мой взгляд, демонстрирует, что немислимость инвертированного спектра не зависит от верификационистской теории значения. Действительно, нам не обязательно придерживаться взгляда,

²¹⁶ Шлик М. Позитивизм и реализм // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М.: ИД Территория будущего, Идея-Пресс, 2006. С. 294-295.

²¹⁷ Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Фреге Г. Логические исследования. Томск: Водолей, 1997. С. 35.

что осмысленными являются только те высказывания, которые мы можем проверить, чтобы убедиться в том, что эта ситуация немыслима.

Однако, отказываясь от верификационистской теории значения, мы должны признать, что в каком-то смысле, говоря о верификации, позитивисты были правы. Если мы хотим помыслить некую ситуацию, мы должны понимать, при каких условиях наши высказывания о наличии или отсутствии этой ситуации будут истинными. Таким образом, если ситуация инверсии спектра мыслима, то у нас должно иметься понимание того, когда мы будем правы, утверждая ее наличие, а когда — нет. Если некто утверждает, что два субъекта, идентичные друг другу в отношении своих поведенческих и функциональных реакций, тем не менее обладают разным качественным опытом, то у него должны быть основания, которые позволили бы убедить нас в том, что это действительно так, и что он не ошибается в описании этой ситуации. Однако каким образом мы могли бы убедиться, что мы не ошибаемся? Для этого у нас должна была бы иметься возможность непосредственно сравнивать качественные состояния этих субъектов. Но у нас нет такого доступа к сознанию субъектов, который позволил бы сделать подобное сравнение. Различие в физической организации также не является примером непосредственного знакомства с содержанием сознания субъектов. В отношении же своего поведения и функциональной организации субъекты неразличимы. Таким образом, у нас вообще нет возможности хоть как-то сравнить субъектов, чтобы судить о тождестве или различии их качественного опыта. Это значит, что, пытаясь утверждать наличие или отсутствие инверсии спектра, мы никогда не поймем, в каких случаях это правомерно делать, а в каких — нет. Иначе говоря, подобного рода высказывания об опыте других

субъектов будут совершенно произвольны, и их бессмысленно использовать для того, чтобы представить некую ситуацию как реальную возможность.

Высказывания о наличии или отсутствии инверсии спектра неверифицируемы. Однако это связано не с тем, что нашему наблюдению не доступна какая-то часть реальности, как это может показаться, а, скорее, с прагматикой языковых выражений, включающих в себя ментальные термины, например, наименования ощущений. Этот момент был хорошо продемонстрирован в «Философских исследованиях» Людвиг Витгенштейна.

В этой работе, критикуя концепцию индивидуального языка и картезианское представление о сознании, Витгенштейн затрагивает гипотезу инвертированного спектра: «Выходит, можно было бы предположить, хотя это и нельзя проверить, что одна часть человечества имеет *одно* ощущение красного, другая же часть — другое»²¹⁸. Подобно своим коллегам он демонстрирует, что ментальные термины, например, «красный», «боль» и так далее, просто не функционируют таким образом, как это предполагается данной гипотезой. Позиция сторонников этой гипотезы предполагает, что ментальные термины отсылают к особым внутренним психическим состояниям, скажем, квалиа, с которыми может быть знаком только их носитель. Правильное или неправильное употребление этих понятий определяется всецело наличием или отсутствием этих состояний. Однако такое понимание ментальных терминов оставляет не проясненным вопрос о критерии тождества употребления ментальных понятий.

²¹⁸ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 178.

С позиции картезианского представления о сознании и ментальных терминах мы должны были бы сказать, что у другого человека не может быть, например, моей боли, и то, что обозначается словом «боль», определяется тем, что каждый из нас чувствует как боль. Можно сказать, что тождество употребления понятия «боль» определяется возможностью указывать на свою боль. Однако с такой позиции невозможно говорить о том, что два человека способны переживать одинаковую боль. И тем не менее, как подчеркивает Витгенштейн, это не бессмысленно — утверждать, что другой человек может испытывать такую же боль, какую испытываю я: «Поскольку высказывание о том, что у меня такая же боль, как у него, имеет *смысл*, то и возможно, что мы оба испытываем одинаковую боль»²¹⁹. Очевидно, что такое функционирование ментальных терминов предполагает совершенно иные критерии тождества употребления ментальных понятий, которые не зависят от апелляции к внутренним психическим состояниям субъекта. Витгенштейн пишет по этому поводу:

Я видел, как один из участников дискуссии по этому вопросу, ударяя себя в грудь, говорил: «Но ведь другой не может испытывать вот ЭТОЙ боли!» Ответ на это состоит в том, что критерий тождества определяется не путем выразительного акцентирования слова «этой». Более того, этим акцентированием мы лишь затемняем то, что такой критерий нам известен, но о нем нужно напоминать²²⁰.

²¹⁹ Там же. С. 173.

²²⁰ Там же. С. 173.

Пытаясь представить тождество употребления того или иного ментального понятия посредством только указания на собственные ментальные состояния, мы сталкиваемся с аргументом Витгенштейна против индивидуального языка. Предположим, что картезианское представление о функционировании языка является верным. В этом случае должен быть мыслим такой язык, в котором слова функционировали бы таким образом, что только человек, использующий этот язык, мог знать, что они означают. Ведь значением слов такого языка являются только внутренние переживания этого человека. Такой язык Витгенштейн называет индивидуальным языком. В этом языке критерием тождества употребления языкового выражения, например наименования некоего ощущения, является то, что человек не только способен установить самостоятельно связь между некоторым ощущением и ментальным термином, но всякий раз, когда возникает это ощущение, правильно воспроизводить эту связь — продолжать именовать тем же термином то же самое ощущение. Однако, что будет критерием того, что я всякий раз правильно воспроизвожу эту связь? В случае индивидуального языка таким критерием может быть только то, что я правильно вспоминаю установленную мной ранее связь. Однако, как отмечает Витгенштейн, это означает, что я не обладаю критериями правильности употребления языковых выражений:

“Я закрепляю для себя связь” может означать только одно: этот процесс обеспечивает то, что впоследствии я *правильно* вспоминаю эту связь. Но ведь в данном случае я не располагаю никаким критерием правильности. Так и тянет сказать: правильно то, что мне всегда представляется правильным. А это

означает лишь, что здесь не может идти речь о “правильности”²²¹.

Если память является единственным критерием правильности употребления ментального термина, то это значит, что я всякий раз использую его произвольно и что его употребление может не зависеть от наличия или отсутствия того ощущения, с которым этот термин был изначально ассоциирован. Ведь память меня постоянно может подводить. Например, я могу переживать то же самое ощущение, но если память меня подводит, и я полагаю, что первоначально закрепил употребление нужного ментального термина за другим ощущением, то я буду не в состоянии правильно воспроизвести нужную связь и применить термин, который я сам первоначально связал с этим ощущением. Напротив, если я переживаю другое ощущение, отличное от первоначального, но память ошибочно подсказывает, что я закрепил свой термин именно за этим ощущением, то я ошибочно буду использовать термин, полагая при этом, что я правильно воспроизвожу связь. Важно, что в любом случае мне будет казаться, что я правильно употребляю термин. Но, в таком случае, как верно заметил Витгенштейн, о правильности говорить некорректно. Правильное употребление подразумевает возможность ошибки, неправильного употребления, и главное, оно предполагает, что я могу заметить эту ошибку. Полагая, что я правильно употребляю некоторое выражение, я могу столкнуться с каким-то фактом, который заставит меня изменить свое мнение, убедит меня, что я ошибался. Но для этого такой факт должен не зависеть от того, что я считаю правильным. Очевидно, что концепция индивидуального языка не предполагает существования такой независимой от меня инстанции,

²²¹ Там же. С. 175.

относительно которой я мог бы выверить собственное употребление языковых выражений. По сути, это означает, что индивидуальный язык вообще не является языком, то есть правилосообразной деятельностью, которая предполагает возможность ошибочного употребления языковых выражений, а главное, возможность корректировки подобного употребления.

Если индивидуальный язык невозможен, то мы должны признать, что критерии тождества употребления ментальных терминов не могут заключаться в нашей способности отсылать к собственным ментальным феноменам. Более того, значением ментальных терминов вообще не являются скрытые ментальные феномены, о которых только я могу знать, какие они. Можно было бы даже предположить, что сторонники инвертированного спектра в каком-то смысле правы, что, например, каждый из нас, называя нечто «красным», испытывает какое-то уникальное, характерное только для него, ощущение, а кто-то вообще лишен каких-либо ощущений. Однако если при этом мы одинаково используем слово «красное» и в нашем сообществе не возникает систематического недопонимания относительно того, что обозначается этим словом, то все это означает, что употребление данного слова не предполагает обращения к скрытым внутренним фактам чьей-то психической жизни. Витгенштейн иллюстрирует эту мысль с помощью мысленного эксперимента «жук в коробке»:

Предположим, что у каждого была бы коробка, в которой находилось бы что-то, что мы называем «жуком». Никто не мог бы заглянуть в коробку другого; и каждый говорил бы, что он только по внешнему виду своего жука знает, что такое жук. — При этом, конечно, могло бы оказаться, что в коробке у каждого

находилось бы что-то другое. Можно даже представить себе, что эта вещь непрерывно изменялась бы. — Ну, а если при всем том слово «жук» употреблялось бы этими людьми? — В таком случае оно не было бы обозначением вещи. Вещь в коробке вообще не принадлежала бы к языковой игре даже в качестве некоего *нечто*: ведь коробка могла бы быть и пустой. — Верно, тем самым вещь в этой коробке могла бы быть «сокращена», снята независимо от того, чем бы она ни оказалась²²².

В определенном смысле качественные состояния, представленные сторонниками возможности инвертированных квалиа как особые приватные события внутренней жизни субъекта, о которых может знать только субъект этих состояний, оказываются исключены из контекстов, в которых мы способны обсуждать и сравнивать психические феномены. Как отмечает Витгенштейн: «Они не нечто, но и не ничто! Вывод состоял бы лишь в том, что ничто выполняло бы такую же функцию, как и нечто, о котором ничего нельзя сказать»²²³. Но, как отмечалось выше, если мы не можем сравнивать непосредственно качественный опыт двух субъектов, то это означает, что гипотеза инвертированного спектра немыслима.

²²² Там же. С. 183.

²²³ Там же. С. 185.

6.3. Интрасубъективный вариант инверсии спектра

Классический вариант гипотезы инвертированного спектра часто называют интрасубъективным вариантом инвертированного спектра, поскольку в нем идет речь о сравнении ментальных состояний двух субъектов. Как было показано, подобный вариант инверсии немыслим в силу невозможности сравнивать непосредственно качественные состояния двух отдельных индивидуумов. Однако существует еще один вариант аргумента от инверсии спектра — аргумент от интрасубъективной инверсии спектра. В этом варианте речь идет об изменении качественного состояния одного субъекта. Причем изменение происходит таким образом, что один и тот же психологический опыт, сопровождаемый определенным качественным состоянием, вдруг начинает связываться с иным качественным состоянием. На возможность подобной инверсии указывал Витгенштейн. Он следующим образом представлял подобную ситуацию:

Рассмотрим следующий случай. Кто-то говорит: "Не могу понять, сегодня все красное я вижу голубым, и наоборот". Мы отвечаем: "Это должно выглядеть странно!" Он говорит, что это так, и, например, продолжает говорить, каким холодным выглядит пылающий уголь и каким раскаленным - ясное (голубое) небо. Я думаю, что при этих или сходных обстоятельствах мы склонны сказать, что он видел красным то, что мы видели голубым. Опять же мы сказали бы, что знаем, что он подразумевает под словами "голубой" и "красный" то, что

подразумеваем мы, что он все время употреблял их так, как употребляли их мы²²⁴.

В отличие от интерсубъективной инверсии спектра, неподдающейся верификации, интрасубъективная инверсия может быть верифицирована непосредственно самим субъектом. Однако сама по себе данная инверсия не является угрозой для функционализма и не обязывает нас полагать существование особых частных ментальных свойств, квалиа, недоступных для функционалистского описания. Глядя на голубое небо, человек может констатировать, что его качественные состояния изменились, что небо теперь для него выглядит так же, как раньше выглядели красные вещи, однако это не означает, что его качественные состояния не являются функциональными состояниями, доступными для описания из перспективы третьего лица. Более того, мы можем понять, о чем говорит этот человек, именно потому, что то, что он обозначает словами «голубой» и «красный», является не скрытыми, частными феноменами, а чем-то, предполагающим интерсубъективное обсуждение и проверку. Например, проведя серию тестов, мы можем согласиться, что качественный опыт субъекта претерпел те изменения, о которых он говорит. Скажем, можно попросить субъекта быстро, спонтанно, не задумываясь выбрать все красные предметы из множества предметов иных расцветок, разложенных на столе. Если субъект выберет вместо этого все голубые предметы, то у нас будет основание согласиться с тем, что он сообщает нам о своем опыте.

Однако, несмотря на то, что интрасубъективный вариант инверсии спектра сам по себе не опровергает функционализм, он, по

²²⁴ Витгенштейн Л. Заметки к лекциям об «индивидуальном переживании» и «чувственных данных» // Язык, истина, существование. Томск: Издательство Томского университета, 2002. С. 72.

мнению некоторых философов, позволяет сформулировать аргумент, демонстрирующий возможность интерсубъективной инверсии спектра. Такой аргумент попытался сформулировать Шумейкер²²⁵. Суть этого аргумента заключается в следующем. Представим серию трансформаций, которые происходят с нашим субъектом. На первой стадии субъект воспринимает цвета и объекты, как любой нормальный человек, ни он сам, ни другие не фиксируют никаких отклонений в его восприятии. На второй стадии в результате какого-нибудь события восприятие субъекта изменяется таким образом, как это представил, например, Витгенштейн. Можно вообразить, что эти изменения произошли в результате какого-нибудь эксперимента, в котором субъект участвовал в качестве добровольца. Например, этому человеку вживили особые линзы, изменяющие восприятие цветов, или имплантировали микрочипы, трансформирующие функционирование оптических каналов, по которым информация от глаза идет в мозг. Скажем, сведения, которые поступали по каналу, ответственному за передачу информации о восприятии красного цвета, начали передаваться в результате операции по каналу, отвечающему за трансляцию данных в мозг о другом цвете. На третьей стадии после многих лет адаптации человек начинает вести себя так же, как остальные люди. Например, он так же называет небо голубым, и на просьбу передать красную книгу реагирует должным образом, передавая книгу соответствующего цвета. Однако, хотя внешне этот человек не отличается от других людей, его качественный опыт остается инвертированным, и, главное, он помнит о том, каким образом воспринимал цвета до операции. Например, на вопрос, каким он видит цвет неба, субъект может ответить: «Хотя я и говорю, что небо выглядит голубым, я его воспринимаю сейчас так же, как раньше

²²⁵ Shoemaker S. Op. cit.

воспринимал помидор». На четвертой стадии в результате какого-нибудь события субъект переживает амнезию и больше не помнит предшествующий операции опыт восприятия цветов. Он больше не находит ничего странного в том, как воспринимает цвета. Внешне же он продолжает себя вести, как обычные люди. Таким образом, по мысли Шумейкера, если мы способны представить себе подобные трансформации субъекта, то это означает, что мы вообразили ситуацию интерсубъективной инверсии спектра — на последней стадии субъект функционирует подобно нормальным людям, но его качественный опыт инвертирован, хотя об этом не знает ни он, ни окружающие.

На четвертой стадии субъект воспринимает мир так же, как его воспринимают обычные люди. Объясняя, каким образом это возможно, Шумейкер предлагает различать интенциональное содержание акта восприятия и качественное содержание. Субъект воспринимает мир так же, как и другие люди, в том смысле, что он обладает такими же интенциональными содержаниями, при этом качественное содержание его актов восприятия, или квалиа, отличаются от квалиа нормальных людей. Рассуждение Шумейкера можно представить следующим образом. На первой стадии интенциональные содержания и квалиа обсуждаемого субъекта такие же, как у обычных людей. На второй стадии изменяются и интенциональные содержания, и квалиа. На третьей стадии интенциональные содержания опять оказываются такими же, какими были раньше, но квалиа остаются инвертированными. На четвертой стадии сохраняется та же ситуация, только человек вдобавок переживает амнезию.

Рассуждение, представленное подобным образом, сразу обнаруживает изъян. Дело в том, что в нем уже в начале допускается

существование квалиа — ментальных свойств, отличных от функциональных, интенциональных свойств. Тогда как цель — продемонстрировать существование подобных неинтенциональных свойств. Возражая Шумейкеру, можно сказать, что на второй стадии не происходит никаких изменений ментальной жизни испытуемого, помимо трансформаций интенциональных состояний.

Однако рассуждение Шумейкера можно усовершенствовать. Так, например, Блок представил свой вариант рассуждения²²⁶, в котором постарался избежать ситуации, когда мы могли бы сказать, что на первой стадии испытуемый видит красный помидор как красный, то есть обладает качественным состоянием красного, а на второй стадии он видит красное как зеленое. Блок попытался представить первую и вторую стадии трансформации таким образом, чтобы в них не указывалось на наличие определенных качественных состояний. Все, что мы отмечаем, согласно Блоку, на этих этапах, — это то, что субъект заявляет, что теперь он видит по-другому, что в нем произошли какие-то психологические изменения. Кроме этого, в своем рассуждении Блок стремился соблюсти принцип, который он обозначил как «принцип нормальности».

По мнению Блока, угрозу для функционализма представляет не просто факт, что в ситуации интерсубъективной инверсии спектра субъекты с различными качественными состояниями поведенчески и функционально не отличаются друг от друга, а, скорее, то, что все они являются нормальными субъектами. Когда Витгенштейн представляет ситуацию интрасубъективной инверсии спектра, он отмечает, что поведение человека, качественный опыт которого изменился, отклоняется от нормы, что может быть зафиксировано. Эта ситуация

²²⁶ Block N. Wittgenstein and Qualia // *Philosophical Perspectives*. 2007. № 21 (1). P. 73—115.

не является опасной для объективистской методологии. Действительную угрозу представляла бы ситуация, когда подобная инверсия *всегда* имела бы место, то есть когда поведение людей с инвертированным спектром было бы нормальным. Согласно Витгенштейну, такая ситуация невозможна, поскольку она просто разрушила бы язык:

Мы говорили, что есть случаи, при которых мы сказали бы, что человек видит зеленым то, что я вижу красным. Теперь сам собой предполагается вопрос: если это вообще может быть, почему бы этому не всегда иметь место? Кажется, что если мы однажды допустили, что это может произойти при определенных обстоятельствах, то это может случаться всегда. Но тогда ясно, что утрачивает свое употребление сама идея видения красного, если мы никогда не можем знать, видит ли другой нечто совершенно иное²²⁷.

По мнению Блока, мы можем представить подобную ситуацию без того, чтобы она предполагала разрушение языка. Каким образом это возможно?

Если мы допустим, что гипотеза Витгенштейна верна («Выходит, можно было бы предположить, хотя это и нельзя проверить, что одна часть человечества имеет *одно* ощущение красного, другая же часть — другое»²²⁸), то как мы могли бы узнать, сравнивая двух субъектов, кто из них видит красное как красное, а кто — как, скажем, зеленое? Вообразим, что один субъект утверждает, что именно он видит красное как красное, но ведь то же самое может

²²⁷ Витгенштейн Л. Заметки к лекциям об «индивидуальном переживании» и «чувственных данных» С. 104.

²²⁸ Витгенштейн Л. Философские исследования С. 178.

утверждать человек, представляющий другую группу людей. Если эти субъекты совершенно нормальны в своих реакциях, то, очевидно, невозможно установить, кто из них видит красное именно в качестве красного. В таком случае мы должны признать, что оба субъекта нормальны в своем восприятии красного. По сути, эта ситуация предполагает, что мы вообще не можем охарактеризовать качественный опыт этих субъектов. Подобные рассуждения подводят Блока к мысли, что квалиа, если они существуют, являются чем-то невыразимым. Их вообще невозможно зафиксировать с помощью каких-либо понятий, например, используя обозначения цветов: квалиа красного, зеленого и так далее. Блок соглашается с тем, что квалиа оказываются чем-то, что подобно жуку в коробке, о котором писал Витгенштейн. Однако, по мнению Блока, это не означает, что такая ситуация невозможна. Соответственно, допуская ее, мы должны признать, что если два человека, воспринимая определенные цвета в нормальной ситуации, не отличаются в своих реакциях, то они представляют собой примеры нормальных субъектов. Конечно, это не означает, что их качественный опыт является идентичным. Соглашаясь с Шумейкером в том, что возможно провести различие между интенциональными и качественными содержаниями акта восприятия, Блок предлагает считать субъектов нормальными в их восприятиях, если в тождественных условиях они обладают одинаковым интенциональным содержанием. О квалиа же возможно говорить, по мнению Блока, как о способах видения объекта, или как о модусах представления объекта, которые могут различаться у субъектов, нормально воспринимающих, например, красный цвет.

Таким образом, вот как выглядит история Блока о трансформации субъекта. На первой стадии молодой человек

воспринимает цвета так же, как и другие люди. В восемнадцать лет необходимость заработать денег заставляет этого юношу принять участие в эксперименте, в результате которого его восприятие цветов изменяется. В рассуждении Блока на первой и второй стадии ни о каких квалиа речь не идет. Все, что мы здесь фиксируем, — это изменение восприятия цветов в целом. К пятидесяти годам этот человек адаптируется к нормальной жизни и внешне уже ничем не отличается от других людей. Однако он помнит о своем предшествующем опыте восприятия и может о нем рассказать психологам, продолжающим следить за его судьбой. К шестидесяти годам субъект теряет воспоминания о своем прошлом опыте восприятия цветов, и уже ни он, ни психологи, наблюдающие за его реакциями, не могут сказать, как он воспринимает цвета. Если при этом его реакции не отличаются от реакций других людей, то согласно принципу нормальности мы должны сказать, что данный субъект воспринимает цвета, как нормальный человек, то есть красные объекты он видит именно как красные.

Таким образом, и на первой стадии, и на четвертой наш субъект является человеком, нормально воспринимающим цвета. Однако мы знаем, что в его восприятии произошли изменения. Каким образом в таком случае мы можем объяснить, что на четвертой стадии он по-прежнему является нормальным? По мнению Блока, единственный способ дать объяснение — это ввести на последнем этапе понятие «квалиа», которые понимаются как способы восприятия. Интенциональное содержание акта восприятия у субъекта на четвертой стадии такое же, как других людей, именно поэтому он является примером нормально воспринимающего человека. Однако качественное содержание, или квалиа, этого субъекта, понятое как

нечто невыразимое, о чем мы можем говорить только как о способах восприятия, отличаются от качественных содержаний других людей, то есть от их способов восприятия объектов. Таким образом, квалиа появляются в рассуждении Блока не в посылках, а лишь в заключительной части.

Однако если аргумент Блока подвергнуть анализу, то необходимо указать на следующие неудовлетворительные моменты. Прежде всего, если квалиа являются чем-то невыразимым, то почему мы вообще должны принимать тезис об их существовании? Блок пытается подкрепить свои рассуждения ссылкой на вполне реальный феномен смещенных квалиа. Как сообщает Хардин в книге «Цвет для философов»²²⁹, группой ученых был проведен эксперимент, который выявил, что разброс цветов, на которые указывали участники эксперимента в ответ на просьбу выделить уникально зеленый цвет, колеблется от 490 до 530 нм. Если представить этот разброс с помощью цветов, выделенных Манселлом, то получится следующая картина.



Как можно видеть, разброс цветов таков, что когда два разных участника называют один и тот же объект зеленым, то вполне вероятно, что один из них воспринимает этот зеленый цвет как желтовато-зеленый, а другой как голубовато-зеленый. Такое различие в видении может зависеть от строения глаза, возраста и других факторов. По мнению Блока, этот эксперимент подтверждает его гипотезу о том, что помимо интенционального содержания, которое одинаково у испытуемых — все они говорят о зеленом цвете одного и

²²⁹ Hardin C.L. Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow. Indianapolis: Hackett, 1988. P. 79-80.

того же объекта, следует также выделять качественное содержание, то есть способы видения этого зеленого, которые отличаются у испытуемых.

Однако очевидно, что мы способны выявить и концептуализировать то, каким образом испытуемые воспринимают зеленый цвет. Сам по себе этот эксперимент не демонстрирует того, что данные способы видения зеленого не являются интенциональными состояниями. Они вполне могут рассматриваться именно таким образом, то есть как особые уникальные формы репрезентации. Соответственно, эти состояния могут интерпретироваться как функциональные состояния, то есть этот эксперимент не опровергает функционализм.

Более того, мы можем воспользоваться подобной интерпретацией эксперимента для того, чтобы объяснить аргумент Блока, не прибегая к понятию «квалиа». Например, мы могли бы сказать, что на четвертой стадии испытуемый действительно репрезентирует цвета таким же образом, как это делают нормальные люди. Однако такое описание субъекта будет верным только относительно уровня обыденного языка, на котором фиксируются лишь, так сказать, поверхностные сходства и различия, связанные с поведенческими реакциями людей. Если же мы попытаемся провести более глубокий анализ функционирования субъекта, покинув область обыденного языка и перейдя на научный уровень описания (скажем, на уровень исследования психики с точки зрения нейропсихологии, что предполагает введение специальных методов и специфического языка), то мы должны будем констатировать, что цветовые репрезентации данного человека по-прежнему отличаются от того, что мы могли бы назвать нормальными репрезентациями. Иначе говоря, если рассматривать поведение субъекта, в том числе вербальное, то

можно сказать, что он обладает такими же интенциональными состояниями, какими обладают нормальные люди. Однако если говорить о функционировании его нейрофизиологических процессов, то очевидно, что испытуемый обладает иными интенциональными состояниями.

Мне кажется естественным принять такую интерпретацию. Представим себе практически слепого человека, который способен различать лишь какие-то цветовые пятна. Очевидно, что он может, подобно другим людям, говорить о цветных объектах. В гостях он может попросить друзей помочь ему найти его желтую куртку и синий зонт. Несомненно, что он употребляет эти слова с теми же значениями, с какими их используют его друзья. Именно поэтому они понимают, о каких вещах он говорит, и могут помочь ему их найти. Вместе с тем очевидно, что этот человек воспринимает данные объекты совершенно иным образом. Тем не менее это не значит, что его качественные состояния не являются функциональными, то есть что мы должны представлять их как квалиа, а не как, скажем, интенциональные состояния, репрезентирующие определенным образом положение дел.

По сути, аргумент Блока можно использовать для критики функционализма, если функционализм отождествляется с описанием внешнего, социального поведения субъекта. Однако если мы выбираем иной вариант функционализма, скажем, психофункционализм, то есть теорию, согласно которой функциональные состояния описываются на языке специфических научных дисциплин, то следует признать, что аргумент не достигает своей цели и не опровергает подобный вид функционализма.

Представленная интерпретация рассуждения Блока, конечно, не опровергает существование квалиа, но она демонстрирует, что из

аргумента не следует с необходимостью тезис об их существование. Допустим без доказательств, что Блок и Шумейкер правы, и квалиа существуют. Как мы могли бы убедиться, что речь в аргументе от интрасубъективной инверсии спектра действительно идет о квалиа, а не об интенциональных, репрезентативных состояниях? Заметим, что обращение философов к интрасубъективному варианту инверсии спектра было обусловлено тем, что верификация интерсубъективной инверсии спектра невозможна. Однако можно ли верифицировать из перспективы первого лица тот факт, что субъект переживает именно инверсию квалиа? Я полагаю, что на этот вопрос следует ответить отрицательно.

Рассмотрим третью стадию трансформации субъекта. Какие у испытуемого есть основания полагать, что на этом этапе вместе с реинверсией интенциональных состояний не произошла также реинверсия квалиа? Возможно, что уже на третьей стадии он не является примером человека с инвертированными квалиа. На это оппоненты могут ответить, что субъект, ссылаясь на свои воспоминания, может по-прежнему констатировать, что качественное содержание его актов восприятия отличается от того содержания, которым он обладал до операции. Однако, как демонстрирует Деннет, тот факт, что отчеты пациента зависят от памяти, делает невозможной верификацию тезиса об инверсии квалиа даже из перспективы первого лица²³⁰.

Как отмечает Деннет, мы можем добиться отчетов пациента об изменении качественного опыта двумя путями. Первой способ — это осуществить ту операцию, о которой пишет Блок, которая *ex hypothesi* влечет изменение квалиа. Второй способ добиться изменения отчетов о восприятии — это провести операцию, которая инвертирует

²³⁰ Dennett D. Quining Qualia // The Nature of Consciousness. P. 619 - 642.

воспоминания субъекта о предшествующем опыте. Подобная операция не затрагивает квалиа, а изменяет когнитивные, интенциональные состояния. После того, как воспоминания изменятся, пациент так же будет удивляться тому, что небо выглядит странно, что оно, например, красного цвета. Несмотря на то, что субъект по-прежнему будет видеть небо как голубое, он ошибочно будет полагать, что воспринимает его как красное. Соответственно, можно представить, что на третьей стадии эксперимента, описываемого Блоком, субъект пережил реинверсию квалиа, но инвертированными являются его воспоминания о предшествующем опыте, которые он ошибочно принимает за свидетельство инверсии квалиа.

Блок пытается возражать против подобного контраргумента, указывая на то, что научные методы в принципе позволяют установить, была ли инверсия памяти или нет. Однако, как мне кажется, суть возражения Деннета заключается в том, что из *перспективы первого лица* невозможно установить, изменились интенциональные или квалиативные содержания. А ведь именно на верификацию из перспективы первого лица делали ставку те, кто пытался продемонстрировать возможность инвертированного спектра. Кроме того, как я полагаю, совсем не обязательно задействовать именно память, чтобы показать невозможность определения из перспективы первого лица того факта, что поменялся именно квалиативный опыт. Важно лишь показать, что отчеты о квалиативном опыте могли бы быть результатами не только изменения этого опыта, которое вызывает появление соответствующих убеждений, но и результатами появления убеждения в том, что изменение квалиативного опыта якобы имело место. Например, мы можем представить, что на второй стадии

эксперимента, описанного Блоком, в результате операции у испытуемого изменились не квалиа, а убеждения, то есть интенциональные содержания актов восприятия, так, что он думает, что видит все инвертированным образом. Чтобы это представить, достаточно вспомнить, например, случаи анозогнозии, когда слепой человек полагает, что по-прежнему видит нормально, или случаи истерической слепоты, когда некто с неповрежденным зрением, напротив, считает, что ничего не видит. Во всех этих случаях можно предположить, что качественный опыт субъектов остается прежним, а изменяются лишь их убеждения относительно этого опыта, однако они не способны это определить.

Таким образом, если квалиа являются чем-то невыразимым, что не схватывается никакими понятиями, что не является ни когнитивным, ни функциональным, ни репрезентативным, то единственный способ зафиксировать их присутствие — это отчеты из перспективы первого лица об изменении качественного опыта. Иначе говоря, кроме того, что они невыразимы, квалиа также должны быть внутренними свойствами психического опыта, приватными и доступными для прямого, непосредственного наблюдения из перспективы первого лица. Однако, как демонстрируют приведенные выше размышления, у субъекта нет непосредственного доступа к данным своего сознания. Он вполне может ошибаться относительно того, что происходит с его психическим опытом. Он не способен из перспективы первого лица верифицировать наличие таких объектов, как квалиа. Все это означает, что рассмотренные выше варианты аргумента инвертированного спектра не способны продемонстрировать существование таких ментальных свойств, которые избегали бы функционалистских объяснений и представляли бы угрозу для функционализма.

6.4. Сравнительный анализ аргумента от инверсии спектра и аргумента от отсутствия квалиа

Аргумент от инверсии спектра и аргумент от отсутствия квалиа являются основными аргументами в поддержку существования квалиа. Как мне кажется, среди философов есть тенденция рассматривать их как два варианта одного и того же аргумента. Действительно, они подобны в том, что в них нам предлагается помыслить существо, тождественное нам функционально, но отличающееся от нас качественными свойствами своего сознания. Эти свойства могут быть отличны от наших, или они могут вообще не существовать. Если такая ситуация мыслима, то это значит, что эти свойства не связаны необходимым образом с функциональным устройством психики и, соответственно, не могут быть объяснены функционально.

Как было продемонстрировано, против этих аргументов сторонниками функционализма были выдвинуты различные возражения. Думаю, мы можем согласиться с возражениями, направленными против аргумента от инверсии спектра. Все они указывают на немыслимость сценария инверсии спектра. Таким образом, если невозможно помыслить данный аргумент, то из этого следует, что он не способен убедить нас в существовании квалиа. Означает ли это, что аргумент от отсутствия квалиа также немыслим? Я полагаю, что мы не можем сделать такой вывод.

Как уже отмечалось, многие философы склонны полагать, что аргумент от отсутствия квалиа можно опровергнуть тем же способом, что аргумент от инверсии спектра. Например, подобную линию критики различения Блоком феноменального сознания и сознания доступа выбирает Деннет. Как мы помним, пытаюсь обосновать

введение этих понятий, Блок предлагает помыслить ситуацию отсутствия квалиа, вводя такого персонажа, как супер-слепозрячий пациент, то есть субъект, лишенный феноменальных, качественных аспектов сознания, но обладающий всей информацией относительно окружающей среды, позволяющей действовать ему подобно зрячему человеку. На это Деннет возражает Блоку таким образом:

Я спрашиваю, к каким выводам мы должны были бы прийти, столкнувшись с кем-либо, кто заявлял бы, что страдает от странной разновидности слепого зрения, характеризующегося богатым содержанием, делающим возможным «угадывание», например, не только написанных на странице и попадающих в область предполагаемой скотомы слов, но и шрифта этих слов, и их цвета? Я утверждаю, что это подорвало бы наше доверие таким образом, что мы не могли бы и не должны были бы полагаться на чьи-либо слова о том, что он «просто угадывает» в состоянии отсутствия сознания. ... В противоположность этому, если наш воображаемый пациент может сказать нам о X в его зрительном поле только то, что это — X, а не O, то, я думаю, большинство людей будет озадачено тем, что же он имел в виду, настаивая, что тем не менее он обладает «Ф-сознанием» этого зрительного поля²³¹.

Как можно видеть, согласно Деннету, у нас просто отсутствуют основания доверять утверждениям субъекта, который ведет себя функционально как обычный человек, но заявляет, что у него отсутствуют феноменальные аспекты сознания. Точно так же у нас нет оснований принимать утверждение человека, который ведет себя как

²³¹ Dennett D. The Path Not Taken // The Nature of Consciousness. P. 418.

слепозрячий, но говорит, что обладает всей полнотой феноменального сознания. Как кажется, утверждения о феноменальных аспектах сознания просто оказываются бессмысленными, сбивающими нас с толку, если они расходятся с тем, как субъект функционирует, как он ведет себя. В таком случае есть ли у нас вообще основания принимать утверждение об отсутствии феноменальных аспектов сознания у субъекта, который функционально идентичен любому другому человеку?

Несмотря на такую критику аргумента от отсутствия квалиа, я полагаю, что эта ситуация все же мыслима. Действительно, как мы помним, данный аргумент поддерживает позицию нередуктивного физикализма. Согласно же этой позиции, качественные ментальные свойства, квалиа, не зависят от функционального устройства психики. Скорее, они связаны с биологическими, физическими особенностями организма. Кроме этого, в отличие от теории типового тождества данная позиция предполагает, что квалиа не редуцируемы к физическим свойствам. Однако это не означает, что квалиа не связаны с физическим носителем необходимым образом. Например, мы можем рассматривать их как находящиеся в отношении супервентности к биологическим и физическим основаниям. Соответственно, отстаивая мыслимость ситуации отсутствия квалиа, представитель нередуктивного физикализма мог бы следующим образом представить данную гипотезу: «Поскольку возможно, что квалиа связаны с биологическими и физическими особенностями организма, постольку возможно, что если у какой-либо материальной системы, которая функционирует подобно сознательному существу, отсутствуют соответствующие биологические и физические свойства, то у нее также отсутствуют феноменальные, качественные свойства». Действительно, чтобы допустить ситуацию отсутствия квалиа,

достаточно помыслить совершенного робота с искусственным интеллектом, который внешне будет выглядеть и вести себя как обычный человек и сможет ввести в заблуждение окружающих его людей относительно того, кем он является на самом деле. Представив такое существо, мы всегда можем предположить также, что, несмотря на его функциональное сходство с обычными людьми, оно все же лишено феноменальных аспектов психики просто потому, что у него нет соответствующих физических и биологических свойств. Как я полагаю, в качестве гипотезы такое предположение вполне приемлемо. Иначе говоря, ситуация отсутствия квалиа мыслима, если мы можем указать на различие в физической организации функционально идентичных организмов.

Как я постарался показать выше, ситуация отсутствия квалиа не только представима, но и возможна. Означает ли это, что аргумент от отсутствия квалиа достиг своей цели и доказал существование квалиа, продемонстрировав тем самым верность позиции нередуктивного физикализма и ложность функционализма?

Я полагаю, что аргумент от отсутствия квалиа действительно демонстрирует ложность функционализма. Он показывает, что существование феноменальных аспектов сознания может быть мыслимо без привязки к функциональным аспектам психики. Однако этот аргумент не демонстрирует существование квалиа, он не показывает, что феноменальные аспекты должны пониматься как квалиа. Иначе говоря, опровергая функционализм, этот аргумент не доказывает автоматически истинность нередуктивного физикализма.

Если бы квалиа действительно существовали, если бы мы были способны их четко помыслить, то мы могли бы представить также ситуацию инверсии квалиа. Но почему мы не способны помыслить инверсию квалиа? Разве для того, чтобы принять гипотезу инверсии

квалиа, мы не можем применить те же самые основания, которые мы использовали, чтобы выдвинуть гипотезу отсутствия квалиа? Действительно, аргумент от инверсии квалиа подобен аргументу от отсутствия квалиа, следовательно, мы можем допустить, что субъект, функционально тождественный обычному человеку, но отличающийся физическими или биологическими параметрами, может иметь иной феноменальный опыт.

Очевидно, что это предположение не доказывает существование квалиа. Оно лишь показывает, что изменение физических и биологических параметров может привести к *каким-то* трансформациям в феноменальных аспектах психики, которые, однако, не могут рассматриваться как изменения квалиа, если под квалиа мы мыслим вполне определенные свойства, которые можно было бы обозначить, скажем, такими терминами, как «красный», «зеленый» и так далее. Как отмечает Блок в своей работе, посвященной аргументу от инверсии спектра, те изменения, которые мы можем допустить, являются невыразимыми²³². Лишь условно они могут обозначаться, как, например, инверсия красного, зеленого и так далее. Здесь можно провести параллель между теми выводами, к которым пришел Блок, и тем, как понимал квалиа К.И. Льюис, который первым стал активно использовать этот термин, правда, в контексте теории чувственных данных²³³. Льюис полагал, что квалиа должны мыслиться как невыразимые свойства, которые мы условно обозначаем цветовыми терминами в случае, когда мы говорим о качественном опыте восприятия цветов. Поскольку в гипотезе инверсии спектра квалиа фигурируют как вполне определенные

²³² Block N. Wittgenstein and Qualia // *Philosophical Perspectives*. 2007. № 21 (1). P. 73—115.

²³³ Lewis C.I. *Mind and the World Order*. New York: Charles Scribner's Sons, 1929.

ментальные свойства, которые мы могли бы зафиксировать цветовыми терминами, и именно такое понимание квалиа позволяет построить аргумент от инверсии спектра, постольку допущение невыразимых отличий в феноменальном опыте двух субъектов, тождественных функционально, но различающихся физически, недостаточно, чтобы помыслить данную гипотезу.

В отличие от гипотезы инверсии спектра гипотеза отсутствия квалиа мыслима, поскольку в ней нам предлагается представить отсутствие любых феноменальных аспектов у наших функциональных двойников. Нам не требуется ограничивать себя представлением отсутствия ментальных свойств, которые мы должны были бы четко зафиксировать определенными ментальными терминами. Иначе говоря, мы можем помыслить эту ситуацию, поскольку феноменальный опыт может пониматься достаточно широко. Он вполне может мыслиться как нечто невыразимое. В этом заключается существенное отличие аргумента от отсутствия квалиа от аргумента от инверсии спектра. Но в этом же заключается и слабость первого аргумента. Опровергая функционализм, он не демонстрирует существование особых нефункциональных свойств, квалиа. Единственное, что он показывает, — это то, что феноменальные аспекты психики, как бы они ни понимались, не связаны необходимым образом с функционированием психики.

ГЛАВА 7. АРГУМЕНТ ЗНАНИЯ

7.1. Аргумент знания и его критика

Помимо аргумента от отсутствия квалиа и аргумента от инверсии спектра существует еще один аргумент, нацеленный на опровержение функционализма. Таковым является предложенный австралийским философом Фрэнком Джексоном в 1982 году аргумент знания (*the knowledge argument*)²³⁴. Задача этого аргумента — продемонстрировать существование квалиа, ментальных свойств, не редуцируемых ни к функциональным, ни к физическим свойствам. Статья Джексона спровоцировала волну публикаций, в которых философы пытались либо опровергнуть, либо подкрепить данный аргумент²³⁵.

В своих работах Джексон критикует не какую-то отдельную теорию, а всю физикалистскую парадигму. Любая теория, разрабатываемая в рамках этой парадигмы, базируется на допущении каузальной замкнутости нашего универсума, а единственными агентами каузальных взаимодействий являются физические объекты и события. Таковыми теориями следует признать не только различные теории тождества психического и физического, но и функционалистские теории, если они не предполагают, что функциональные процессы являются чем-то сверхъестественным и реализуются какими-либо нефизическими сущностями. Таким образом, несмотря на то, что в дальнейшем в этой главе будут в

²³⁴ Jackson F. Epiphenomenal Qualia // *Philosophical Quarterly*. 1982. № 32. P. 127-36.

²³⁵ *There's Something About Mary* / Ed. by P. Ludlow, Y. Nagasawa, D. Stoljar. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press, 2004.

основном использоваться термины «физикализм» и «физические факты», следует иметь в виду, что сформулированная в этих терминах критика физикализма затрагивает и функционалистские теории сознания.

В данной главе я попытаюсь установить, что именно в этом аргументе является угрозой для физикализма. По моему мнению, аргумент знания требует несколько иной интерпретации, чем та, которую нам предлагает Джексон. Стараясь показать это, я должен буду в первую очередь рассмотреть трудности, с которыми сталкивается Джексон при формулировке аргумента, и основные типы возражений, которые могут быть выдвинуты против аргумента.

В классической форме этот аргумент выглядит следующим образом.

Мэри — талантливый ученый, которая, неважно по каким причинам, вынуждена исследовать мир, находясь в черно-белой комнате, посредством черно-белого телевизора. Она специализируется в нейрофизиологии зрения и обладает, допустим, всей физической информацией, которую необходимо собрать о том, что происходит, когда мы видим красный помидор или небо и используем термины «красный», «голубой» и так далее. Например, она обнаруживает, какой длины волны, исходящие от неба, стимулируют сетчатку, и каким образом это посредством центральной нервной системы заставляет сокращаться голосовые связки и выпускать воздух из легких, что приводит к появлению высказывания «Небо голубое»... Что произойдет, когда Мэри будет выпущена из черно-белой комнаты или когда ей дадут цветной телевизор? Узнает ли она что-нибудь или нет? Кажется очевидным, что она узнает нечто о

мире и о том, как мы воспринимаем его. Но в таком случае необходимо, что ее предыдущее знание было неполным. Но она обладала *всей* возможной физической информацией. *Ergo* существует еще что-то, что мы должны знать, и физикализм ложен²³⁶.

Можно представить этот аргумент более четко.

1. Мэри знает все физические факты, касающиеся видения цветов.
2. Мэри не знала всего, что можно знать о видении цветов, так как, увидев красный помидор, она приобрела новое знание.
3. Следовательно, не все факты являются физическими фактами, и физикализм ложен.

Как полагает Джексон, этот аргумент открывает дорогу эпифеноменализму — позиции, согласно которой, сознание хотя и зависит от физических процессов, но само не является чем-то физическим. Однако против этого аргумента было выдвинуто множество возражений. Это значит, что мы можем принять точку зрения Джексона, только если сумеем отклонить эти возражения.

Проще всего отклонить упрек в том, что в аргументе содержится логическая ошибка. Такое возражение выдвигает Стивен Лоу. По его мнению, Джексон совершает ошибку замаскированного человека (*the masked man fallacy*):

²³⁶ Jackson, F. Op. cit. P. 128.

Допустим, я был свидетелем ограбления банка. Я считаю, что человек в маске ограбил банк. Затем детективы сообщают мне, что подозревают в ограблении моего отца. Ужаснувшись этому сообщению, я пытаюсь доказать, что мой отец не мог быть тем самым человеком в маске. Я ссылаюсь на то, что у человека в маске было свойство, отсутствующее у моего отца: я верю, что именно этот человек ограбил банк. Я рассуждаю следующим образом:

Человек в маске обладает свойством *быть тем, кто, как я считаю, ограбил банк*.

Мой отец не обладает свойством *быть тем, кто, как я считаю, ограбил банк*.

Следовательно, мой отец не тождествен человеку в маске²³⁷.

Как полагает Лоу, та же ошибка часто совершается «защитниками той точки зрения, что сознание и тело не тождественны»:

Имеется аргумент (часто приписываемый Декарту), называемый *аргументом от сомнения*.

У меня нет сомнений в том, что я существую. Если бы я попытался усомниться в собственном существовании, то тем самым я доказал бы, что существую, поэтому сама попытка усомниться в собственном существовании является внутренне противоречивой.

²³⁷ Лоу С. Философский тренинг. М.: АСТ, 2007. С. 189-190.

Я сомневаюсь в том, что мое тело существует. Мне кажется, я мог бы быть бестелесным сознанием, а все мои чувственные восприятия мог бы производить какой-то демон...

Но в таком случае у моего тела есть свойство, которое отсутствует у меня: мое тело есть *нечто такое, в существовании чего я сомневаюсь*. У меня самого этого свойства нет. Отсюда с несомненностью вытекает ... что я не тождествен своему телу.

Это рассуждение можно представить в более строгом виде.

Мое тело обладает свойством *быть чем-то таким, в существовании чего я сомневаюсь*.

Я не обладаю свойством *быть чем-то таким, в существовании чего я сомневаюсь*.

Следовательно, я не тождествен своему телу.

Такое рассуждение убеждает многих в том, что сознание и тело не тождественны²³⁸.

Следует согласиться с Лоу в том, что подобное рассуждение, предполагающее введение интенциональных контекстов, является неправильным с точки зрения классической логики. Оно было бы верным, если бы в нем речь шла о какой-нибудь объективной характеристике, которой могут обладать сравниваемые объекты независимо от того, являются ли они чьим-либо объектом познания. Например, некий объект x обладает свойством F , объект y не обладает этим свойством, следовательно, x не тождествен y . Однако поскольку в качестве характеристики, отличающей сознание от тела, берется не объективное свойство, а свойство, предполагающее наличие сознания,

²³⁸ Там же. С. 189-190.

которому каким-то образом даны сравниваемые объекты, постольку рассуждение данной формы является ошибочным.

Признавая правоту Лоу, тем не менее следует отметить, что модальный аргумент Декарта в поддержку тезиса о нетождественности сознания и тела отличается от аргумента от сомнения. То же самое следует сказать и об аргументе знания. На мой взгляд, этот аргумент избегает ошибки замаскированного человека.

Действительно, если бы я владел лишь какой-то частью информации об объекте, я не мог бы сделать вывод, что другой объект от него отличается потому, что я знаю о втором объекте нечто, что я не знаю о первом объекте. Например, я не могу сказать, что Цицерон и Туллий два разных человека только потому, что я знаю, что Цицерон был философом, написавшим трактат «О дивинации», но не знаю, что он имел второе имя Туллий и, будучи политиком, обличил другого политика по имени Катилина. Но если бы я действительно знал все факты о Цицероне, и среди них не было бы фактов, что Цицерон имел второе имя Туллий, и Туллий обличил Катилину, то я мог бы с уверенностью сказать, что Туллий не тождествен Цицерону. Именно на этом построен аргумент знания. *Ex hypothesi* предполагается, что Мэри знает все факты, которые можно знать в принципе, и эти факты — физические факты. Если, принимая эту посылку, мы все же найдем еще один факт, то это будет означать, что этот факт не является физическим.

Отвечая на критику, Джексон указывает, что аргумент знания не затрагивает проблему интенциональных контекстов. Вопрос, который задает аргумент знания, — это вопрос о том, является ли знание Мэри полным или нет до момента ее освобождения.

Таким образом, для того чтобы исключить возможность дуалистического решения проблемы сознания, физикалистам

требуется доказать, что, будучи выпущенной, Мэри не узнает никаких новых фактов. Только при таком условии сама возможность дуализма будет опровергнута. Поэтому большинство возражений против аргумента знания критикуют вторую посылку аргумента.

Можно выделить три типа возражений, выдвинутых против аргумента. Прежде всего некоторые философы настаивают, что Мэри не получила нового знания, увидев красный томат. Например, Деннет полагает, что нам трудно представить, как возможно владеть всем физическим знанием, но если бы мы это представили, то мы бы увидели, что еще до своего освобождения Мэри обладала знанием красного²³⁹. Выйдя из комнаты, она могла бы произнести примерно такую фразу: «А, это — красный помидор, я так и знала».

Оценивая это возражение, следует заметить, что оно не опровергает аргумент Джексона, а лишь предлагает как равный иной сценарий развития событий. Это не опровержение, поскольку, собственно, Джексон и оспаривает возможность такого развития событий. Конечно, критикуя тезис, согласно которому физическое знание, то есть знание физических фактов, — единственно возможное фактуальное знание, Джексон отталкивается от того, как мы сейчас можем себе представить физическое знание. Если бы мы могли себе представить ситуацию, предлагаемую Деннетом, возможно, мы бы согласились с Деннетом. Но ведь представимость подобной ситуации как раз под вопросом, и это происходит именно потому, что мы можем апеллировать к феноменологии восприятия, как она отражена в народной психологии (*folk psychology*). Таким образом, критика аргумента знания простым указанием на возможную правоту физикализма просто игнорирует подобную апелляцию, а не опровергает ее. Если же мы признаем правомерность обращения к

²³⁹ Dennett D. *Consciousness Explained*. London: Allen Lane, 1991. P. 399-400.

феноменологии видения, как она отражена в нашей народной психологии, то следует признать, что Мэри все-таки приобрела новое знание.

Второй тип возражений против аргумента знания базируется на предположении, что, хотя Мэри и приобрела новое знание, это знание не является знанием факта. Мэри приобрела новую способность узнавать старые, уже известные ей, физические факты. Иначе говоря, новое знание Мэри является *знанием как*, а не *знанием что*. Подобное возражение, известное как гипотеза способности (*the ability hypothesis*), было предложено Дэвидом Льюисом²⁴⁰.

Это возражение действительно очень серьезно, поскольку в принципе разрушает все рассуждение. Если мы его принимаем, то мы должны сказать, что в рассуждении присутствует ошибка эквивокации. Термин «знать» в таком случае употребляется в рассуждении в двух разных смыслах. В первой посылке «знать» отсылает к *знанию что*, во второй посылке «знать» означает *знание как*. При таких посылках ни о каком следовании говорить нельзя.

На подобное возражение Джексон отвечает следующим образом. Прежде всего он пытается более четко сформулировать аргумент, который теперь выглядит так.

1. Мэри (до своего освобождения) знала все физические факты, которые можно знать о других людях.
2. Мэри (до своего освобождения) не знала всего, что можно знать о других людях (поскольку она узнала что-то новое о них, когда ее освободили).

²⁴⁰ Lewis D. What Experience Teaches // Mind and Cognition / Ed. by W. Lycan. Oxford: Blackwell, 1990. P. 447-61.

3. Следовательно, существуют факты относительно других людей, которые ускользают от физикализма²⁴¹.

Иначе говоря, Джексон уточняет свой аргумент, указывая на то, что знание, которого была лишена Мэри, является знанием об опыте других людей, а не о ее собственном. Представив таким образом аргумент, Джексон задается вопросом: может ли Мэри сомневаться в том знании о других людях, которое она приобретет после освобождения? Узнав, как обычные люди видят красный цвет, она, конечно же, может засомневаться, видит ли она помидор так же как и другие люди. Но когда Мэри начинает задаваться вопросом о других сознаниях, то есть сталкивается с проблемой других сознаний, со скептицизмом относительно возможности познать их содержание, она, конечно же, сомневается в некотором факте, а не в своей способности видеть красный цвет. Если мы признаем это, то следует признать и то, что Мэри не просто освоила новый вид знания, а узнала именно новый факт.

По мнению Пола Черчленда, Джексону по-прежнему не удалось избежать эквивокации. Используя расселовскую терминологию, Черчленд указывает на то, что термин «знать» в первой посылке отсылает к знанию по описанию, тогда как во второй посылке речь идет о знании по знакомству. Если это замечание и является проблемой для аргумента Джексона, то гораздо менее серьезной, чем упрек в эквивокации, сделанный Льюисом. Мы можем принять его, и в таком случае аргумент теряет свою силу, но есть возможность проигнорировать это замечание.

²⁴¹ Jackson F. What Mary Didn't Know // Journal of Philosophy. 1986. № 83. P. 291-95.

Дело в том, что и в первой, и во второй посылке речь идет о пропозициональном знании, то есть знании, которое может быть выражено с помощью пропозиции, которая, в зависимости от того соответствует ли она описываемому факту или нет, оценивается как истинная или ложная. Очевидно, что в первой посылке имеется в виду именно такое знание. Во втором же случае Мэри также приобретает новое пропозициональное знание. Например, это знание может быть выражено с помощью пропозиции «Красное подобно *этому*». Несомненно, Мэри узнаёт нечто новое, и это знание выражается с помощью пропозиции, которая является истинной, если помидор, который увидела Мэри, действительно красный, или ложной, если шутники подложили ей поддельный помидор синего цвета. Мысль, заключенная в высказывании «Красное подобно *этому*», может входить в суждения формы «если Р, то Q», где Р и Q заменяют вхождения пропозиций, могущих быть истинными или ложными, и, соответственно, выражающих некое пропозициональное знание. Например, «если красное выглядит вот так, то оно выглядит вот так для моего соседа или нет»²⁴².

Конечно, знание, которое Мэри получает, выходя из черно-белой комнаты, несколько отличается от знания, приобретенного ей до этого. Это знание выражено индексальным предложением. Можно назвать его индексальным знанием. Оно предполагает, что выражающий это знание человек занимает определенное место в мире, говорит из определенной перспективы. Однако это не отменяет того, что знание является пропозициональным и может определенным образом представлять факты. Более того, даже когда мы говорим о физикалистском знании, мы не обязаны принимать положение, что

²⁴² См.: Crane T. *The Elements of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 96; Loar B. *Phenomenal States // The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997. P. 607.

обладающий этим знанием должен быть лишен всякого опыта, связанного с выражаемым знанием.

Таким образом, тот факт, что во второй посылке речь идет о знании, предполагающем некий опыт познающего субъекта, не должен мешать увидеть нам главное. Существенно для данного рассуждения, что и в первой, и во второй посылке имеется в виду, по сути, один тип знания — пропозициональное знание, способное репрезентировать различные факты. Если мы это признаем, то рассуждение в целом является правильным.

В направленных против аргумента Джексона возражениях, составляющих третью группу, отмечается, что Мэри не узнала новых фактов, а лишь освоила новые модусы знания старых фактов. Например, согласившись, что индексальное знание представляет некий факт, мы можем сказать, что никакого особого индексального факта вдобавок к тому, что делает индексальное предложение истинным или ложным, не существует. Скажем, человек потерялся в лесу. Он сверяется с компасом, с картой и после этого восклицает, указывая на карту: «Я — здесь». Несомненно, человек узнал нечто новое, однако вряд ли его индексальное высказывание репрезентирует какой-либо особый индексальный факт, помимо обычного факта, что этот человек находится в двухстах метрах от моста через реку, протекающую через этот лес²⁴³.

Сторонники такой интерпретации могли бы обвинить Джексона в совершении ошибки замаскированного человека. Действительно, по сути, здесь затрагивается старая проблема с интенциональными контекстами, уже обсуждавшаяся выше. Положим, что какой-либо древний грек знал, что Геспер светит вечером, но не знал, что Фосфор тоже светит вечером, полагая, что Фосфор светит только в утренние

²⁴³ См.: Crane T. Op. cit. P. 97.

часы. Очевидно, что из этого знания он не может заключить, что Фосфор отличается от Геспера. Обнаружив же, что Фосфор тождественен Гесперу и что он тоже светит вечером, наш грек не открывает новый факт. В конце концов, речь ведь идет все о том же объекте, о тех же условиях, в которых тот находится.

Если мы принимаем эти доводы, то надо сказать, что аргумент знания опровергнут. Однако мы совсем не обязаны придерживаться такой интерпретации аргумента. Анализируя эту ситуацию, Тим Крейн, например, указывает на то, что эта интерпретация зависит от того, как мы понимаем факт. Согласно Крейну, «“факт” означает просто *объект знания*»²⁴⁴. Ничто не мешает нам так понимать этот термин. Кажется даже, что это больше соответствует интуиции здравого смысла. Хочется сказать, например, что, конечно же, открыв, что Геспер — это Фосфор, люди узнали нечто новое, новый факт. Это открытие осуществилось благодаря эмпирическим исследованиям, люди узнали нечто новое о мире, что-то, чего могло и не быть. Если принять эти интуиции и то понимание факта, которое предлагает Крейн, то следует сказать, что аргумент знания опять выстоял.

Итак, выдержав три волны атак, аргумент знания претерпел небольшие изменения, но остался по-прежнему в силе. Однако представляет ли он серьезную угрозу, как предполагает Джексон, для физикализма? И в чем именно заключается, по его мысли, эта угроза?

²⁴⁴ Ibid. P. 97.

7.2. Альтернативная интерпретация аргумента знания

По мнению Джексона, физикализм неспособен ухватить качественные ментальные состояния, квалиа. Отстаивая этот тезис, Джексон полемизирует с Томасом Нагелем, полагающим, что трудностью для физикализма является наличие точки зрения другого существа, другого сознания, которую физикализм неспособен учесть в своих построениях. Согласно Нагелю, физикализму не доступна перспектива первого лица, или, более точно, сознательный опыт, увиденный из этой перспективы. Например, мы можем досконально изучить механизм эхолокации, с помощью которого летучая мышь ориентируется в окружающем пространстве, но мы никогда не узнаем, каково это — воспринимать мир таким образом²⁴⁵.

Джексон признает, что перспектива первого лица недоступна физикализму. Однако он справедливо полагает, что этот факт сам по себе не является угрозой для данной позиции, поскольку онтологически физикализм по-прежнему не опровергнут. Действительно, может, мы и не знаем, каково быть летучей мышью, но это не означает, что необходимо постулировать существование особых ментальных состояний. Ведь вполне может оказаться, что не существует особого опыта под названием «бытие летучей мышью». По мнению Джексона, только наличие качественного опыта, взятого независимо от перспективы первого лица, является настоящей угрозой для физикализма. Согласно Джексону, аргумент знания говорит о недоступности именно качественного опыта для физикалистских теорий сознания.

²⁴⁵ Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Однако анализ того, каким образом обосновывает этот тезис Джексон, а также с какими трудностями он сталкивается при формулировании аргумента, наводит на мысль, что именно наличие перспективы первого лица, а не качественное опыта, делает трудной проблему сознания для физикализма. Именно этот тезис я попытаюсь в дальнейшем обосновать в данной главе.

Первоначально, формулируя аргумент знания, Джексон использовал мысленный эксперимент, отличный от эксперимента с Мэри в черно-белой комнате. Джексон просил нас представить, что существует человек по имени Фред, который способен различать такие цвета, которые мы не видим. Например, там, где мы видим красный цвет, Фред способен различить два разных цвета: красное₁ и красное₂. Он может отсортировать на две группы помидоры, которые для нас выглядят одинаково красными. Если ему завязать глаза и перемешать помидоры, то он сможет вновь безошибочно восстановить эти группы.

Теперь предположим, что ученые знают все физические факты о том, как Фред видит. Если при этом оказывается, что они по-прежнему не знают, чем являются те цвета, которые Фред способен различать, то это говорит о том, что существуют какие-то факты, ускользающие от физикалистских теорий. Можно даже представить, что после смерти Фреда, найдя способ трансплантировать кому-нибудь его оптическую систему, ученым удалось узнать, как Фред видел эти цвета. Таким образом, если существуют факты, которые ускользали от физикализма, если ученые действительно выучили что-то новое после смерти Фреда, то это означает, что физикалистское знание было неполным, и физикализм ложен.

Кажется, что мысленный эксперимент с Фредом подобен мысленному эксперименту с Мэри. Тогда возникает вопрос, зачем Джексону понадобилось переформулировать этот аргумент?

Дело в том, что первый вариант аргумента не был столь очевиден, как второй. По сути, он являлся разновидностью тех аргументов, которые базируются на модальном аргументе Крипке. Пытаясь отличить свой аргумент от иных аргументов, Джексон сравнивает его не только с аргументом Нагеля, но и с модальным аргументом. Рассматривая модальный аргумент, он указывает на его слабость, которая заключается в том, что тот слишком зависит от интуиции и, соответственно, может быть оспорен. Джексон полагает, что в таком случае модальный аргумент не может быть тем основанием, которое убедит нас в ложности физикализма, однако мы можем принять этот аргумент, если примем аргумент знания. Иначе говоря, модальный аргумент может быть принят как следствие аргумента знания.

Конечно, мысленный эксперимент с Фредом в одной детали отличается от модального аргумента. Джексон не утверждает, что Фред тождественен нам физически. Вполне возможно, что он существенно отличается от нас физически. Но знание всей его телесной конституции все равно не позволит нам понять, как он различает цвета.

Однако, несмотря на эту оговорку, мысленный эксперимент с Фредом подобен модальному аргументу в том, что здесь мы также должны отталкиваться от интуиции, что знание о сознании не выводимо логически из знания о физических фактах. Здесь нас также просят представить некие необычные факты о сознании и сделать из них вывод. Если мы признаем правоту этих замечаний, то следует сказать, что мысленный эксперимент с Фредом не может быть тем

основанием, которое должно убедить нас в ложности физикализма. Возможность ситуации, описанной в этом эксперименте, — то, что мы должны доказать, а не основание доказательства. Как и модальный аргумент, мы можем принять рассуждения, касающиеся Фреда, только как следствие какого-нибудь иного более очевидного аргумента.

Как ни странно, но, несмотря на недостатки этого мысленного эксперимента, Джексон апеллирует именно к нему для того, чтобы отличить аргумент знания от аргумента Нагеля. С помощью именно этого эксперимента он пытается убедить нас, что трудностью для физикализма являются квалиа, а не перспектива первого лица. После смерти Фреда ученые узнали новые факты о его качественном опыте, а не о том, как ему даны эти факты, отмечает Джексон. Он признает, что знание из перспективы первого лица по-прежнему осталось недоступным для физикалистов. Единственное новое знание, имеющееся здесь, — это знание качественного опыта, который не является чем-то физическим.

Однако если предыдущие рассуждения о статусе мысленного эксперимента с Фредом верны, то следует признать, что рассуждение Джексона не является безупречным. Как я уже отмечал, мы не можем принять как само собой разумеющееся то, что Фред обладал особым опытом, недоступным нам. Возможность представить, что ученые после смерти Фреда действительно познакомились с некими новыми нефизическими фактами, не может быть основанием, убеждающим нас в том, что действительно имеются подобного рода факты. Мы должны обосновать такую возможность. Апелляция к интуиции в данном случае помочь не может, ведь, обращаясь к ней, мы можем настаивать и на том, что никакого особого качественного опыта вообще не существует, или же, что качественный опыт в принципе неотделим от перспективы первого лица, и именно поэтому он

ускользает от физикалистских объяснений. Иначе говоря, если речь заходит о том, что мы можем представить, то мы должны будем допустить возможность того, что после смерти Фреда ученые не узнали новых фактов относительно его ментальной жизни.

Что делает мысленный аргумент с Фредом не столь очевидным, как мысленный эксперимент с Мэри? Почему его представить труднее, чем случай с Мэри? Если сделанные мною выше замечания верны, то мы должны признать, что в случае с Фредом очевидным является только одно, — и на этот факт указывает сам Джексон, — мы не владем знанием из перспективы первого лица. Нам не знакома та перспектива, из которой он видит мир. Именно поэтому пример с Фредом не обладает очевидностью, к которой стремился Джексон.

В случае с Мэри все обстоит по-другому. Нам гораздо легче представить то знание, которым она не обладает потому, что это именно то знание, которым обладаем мы. Мы знаем, чего не знает Мэри. То знание, которое отсутствует у Мэри, — это знание из перспективы первого лица. В определенном смысле можно сказать, что мы находимся в той перспективе, которая недоступна Мэри и которую она еще только должна достичь.

Новый вариант аргумента знания, где акцент делается на знании, которым обладают другие люди, а не на знании Мэри, скорее говорит в пользу предложенной мной интерпретации. Ведь для того чтобы Мэри могла узнать, что знают другие люди, ей надо достичь той перспективы, изнутри которой возможно приобрести это знание. Кроме того, можно вспомнить, что знание, которое приобретает Мэри, является индексальным знанием, то есть предполагающим занятие определенной позиции, места в мире. Опыт видения красного, знание факта, выраженного в высказывании «Красное подобно *этому*»,

возможно получить только из определенной перспективы, недоступной Мэри, пока она находится в своей комнате.

Конечно, приведенные выше рассуждения не могут рассматриваться как аргумент в пользу того, что не квалитативный опыт сам по себе, а именно наличие перспективы первого лица является проблемой для физикализма. Скорее, это размышления, подкрепляющие интуицию, противоположную той, которую предложил Джексон, размышления, показывающие, что недоступность перспективы первого лица для физикализма является очевидным фактом, а недоступность квалитативного опыта самого по себе еще необходимо продемонстрировать.

Для того чтобы предложить более строгий аргумент в пользу отстаиваемого мной тезиса, необходимо рассмотреть следующее возражение Черчленда против аргумента знания²⁴⁶. Согласно Черчленду, если аргумент Джексона верен, то он в равной степени направлен как против физикализма, так и против дуализма. Черчленд предлагает нам представить следующую ситуацию. Допустим, что дуализм — верная теория. Предположим далее, что, будучи запертой в черно-белой комнате, Мэри узнала все возможные факты о ментальных сущностях, все возможные законы, управляющие ими. Однако, когда она впервые увидела красный помидор, она узнала что-то новое о том, что значит видеть красное. Следовательно, дуализм — теория, вместо физикализма претендующая на полное знание всех ментальных фактов, — ложен.

Джексон пытается возражать против этого тезиса. Он указывает на то, что знание, которое Мэри получила в черно-белой комнате о квалитативном опыте, не является полным, поэтому возражение

²⁴⁶ Churchland P. Knowing Qualia: A Reply to Jackson // Churchland P. A Neurocomputational Perspective. Cambridge: MIT, 1989. P. 67-76.

Черчленда не может быть принято. Но почему лекции о квалиа, полученные Мэри через черно-белый телевизор, не могут претендовать на полноту знания о ментальных фактах? На мой взгляд, ответ простой — Мэри не находится в том положении, которое позволило бы ей получить полное знание о квалиа. Иначе говоря, она не занимает ту перспективу, из которой возможно получить новое знание о видении красного.

Однако если мы не считаем перспективу первого лица чем-то важным, что делает трудной для физикализма проблему сознания, то у нас нет оснований полагать, что какая-нибудь дуалистическая теория, построенная по модели физикалистской теории, не учитывающая перспективу первого лица, не может претендовать на полноту знания о ментальных фактах. Полемизируя с Нагелем, Джексон тщательно пытался дистиллировать кваликативный опыт и отделить его от перспективы сознающего существа. Если полагать, что он преуспел в этом, то логично полагать, что могла бы найтись такая дуалистическая теория, которая имела бы дело только с этим кваликативным опытом. Такой теорией мог бы быть тот дуализм, о котором пишет Черчленд, и тогда против такого дуализма действовал бы аргумент знания, также как и против физикализма.

На роль такой дуалистической теории мог бы подойти натуралистический дуализм Чалмерса²⁴⁷. Согласно Чалмерсу, мы должны рассматривать сознание, сознательный опыт, как фундаментальный элемент нашего универсума. Знание об этом элементе может быть включено как дополнение, не нарушающее уже известных нам физических законов, в существующую научную картину мира. Более того, мы можем открыть психофизические законы, регулирующие положение сознательного опыта в универсуме.

²⁴⁷ Chalmers D. *Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Функционалистский подход к изучению сознания может быть положен в основу новой науки о сознании.

Я думаю, как раз против такого вида дуализма аргумент знания и может быть применен. Ведь данная дуалистическая теория строится по модели иных научных теорий, а особенностью научного познания является то, что оно стремится быть познанием из перспективы третьего лица. Главным для всех научных теорий оказывается игнорирование перспективы первого лица, а иногда и просто невозможность ухватить ее.

Все вышесказанное можно систематизировать следующим образом. Пытаясь отличить свой аргумент от аргумента Нагеля, Джексон не смог показать, что основная проблема для физикализма — это проблема квалиа, которая отличается от проблемы перспективы первого лица, о которой писал Нагель. Факт, что именно качественный опыт является основной угрозой для физикализма, надо обосновать, а не апеллировать к нему для того, чтобы опровергнуть физикализм. Если Джексон считает возможным просто апеллировать к интуиции, то можно обратиться и к противоположной интуиции, которая говорит, что качественный опыт вообще не существует или что он не мыслим без перспективы первого лица, наличие которой является единственной угрозой для физикализма.

Далее, можно попытаться допустить, что Джексон прав, и проблемой для физикализма является только качественный опыт сам по себе, а не перспектива первого лица. В таком случае мыслима такая дуалистическая теория, которая будет претендовать на всю полноту знания этого качественного опыта, игнорируя перспективу первого лица. В свою очередь, это значит, что против нее может быть применен аргумент знания, так как Мэри, освоившая эту теорию сидя в черно-белой комнате, по-прежнему не знает чего-то о качественном

опыте. Иначе говоря, дуалистическая теория, делающая акцент только на качественном опыте, оказывается принципиально неполным знанием о качественном опыте.

Итак, если вышеприведенные рассуждения правильны, то мы должны признать, что качественный опыт не может быть отделен от перспективы первого лица. Он существенным образом связан с точкой зрения субъекта, которому дан этот опыт. В таком случае мы не можем говорить о том, что именно наличие качественного опыта является проблемой для физикализма. Скорее, такой проблемой является качественный опыт плюс перспектива первого лица, либо просто сам факт наличия перспективы первого лица. Если мы приходим к таким выводам, то надо признать, что Джексону не удалось привести дополнительные аргументы против физикализма помимо тех, которые уже сформулировал Нагель.

Иначе говоря, если одним из следствий аргумента знания является вывод о возможности дуализма квалиа, то мы сталкиваемся с противоречием, потому что этот же аргумент может быть использован и против дуализма квалиа. Для того чтобы избежать этого противоречия, мы должны интерпретировать этот аргумент иначе, чем это делал Джексон. Мы должны признать, что сложность аргумента для физикализма заключается не в том, что аргумент апеллирует к знанию особого качественного сознательного опыта, природа которого не может быть ухвачена физикализмом. Скорее, проблема для физикализма возникает из-за того, что знание, о котором говорит аргумент, — знание из перспективы первого лица. Именно наличие перспективы первого лица, а не особого качественного опыта, является проблемой для физикализма. Если мы признаем этот факт, то аргумент знания, скорее, интерпретируется как разновидность аргумента Нагеля.

Конечно, такая интерпретация не может удовлетворить Джексона, прежде всего потому, что в такой интерпретации аргумент перестает быть существенной угрозой для физикализма. Разумеется, будучи физикалистами, мы должны будем признать, что никогда не сможем представить себе, что значит быть летучей мышью. Знание об этом опыте для нас всегда будет закрыто. Но этот факт не является угрозой для физикализма. Это признает и сам Джексон. Действительно, физикализм никогда не претендовал на то, что он поможет нам представить или реконструировать сознательный опыт других существ из перспективы первого лица. Отмечая этот факт, мы можем сказать, что физикализм не является теорией, претендующей на эпистемологическую полноту. Иначе говоря, тезис о том, что физикалистское знание является единственным видом знания, не существенен для физикализма. Главный тезис физикализма — это онтологический тезис о том, что наш каузально замкнутый универсум населяют только физические события и объекты. Как мы видели, именно этот тезис Джексону не удалось опровергнуть.

ГЛАВА 8. ИНТЕНЦИОНАЛИЗАЦИЯ КВАЛИА

8.1. Понятия интенциональности и интенционального объекта

Для того чтобы понять сознание, нам необходимо объяснить природу феноменальных свойств, т.е. квалиа. Иначе говоря, объектом объяснения выступают свойства. Прежде чем приступить к объяснению природы какого-либо объекта, мы должны специфицировать свойства, которые позволяют нам индивидуировать этот объект. В случае с объяснением свойств нам необходимо выявить свойства второго порядка. Описывая квалиа, многие философы, помимо указания на то, что эти свойства являются феноменальной данностью, часто выделяли такие их качества, как невыразимость, приватность, некорректируемость, доступность для схватывания прямым и непосредственным образом, внутренняя присущность. Относительно того, корректно ли характеризовать феноменальные качества с помощью этих свойств, ведутся дискуссии. По моему мнению, решение этого вопроса зависит от того, принимаем ли мы положение о том, что феноменальные качества являются внутренними (*intrinsic*) качествами физических объектов.

Как я полагаю, вместо того чтобы решать, являются ли феноменальные качества чем-то физическим или нет, редуцируемы ли они к физическим качествам, нам следует ответить на вопрос, являются ли они внутренне присущими нам как физическим существам. Что имеется в виду под понятием «внутренняя присущность»? На этот вопрос можно ответить следующим образом. Все свойства могут быть дихотомически поделены на два класса. Некоторые свойства не принадлежат объектам самим по себе. Эти

свойства являются результатом того, что объекты, которым они приписываются, находятся в определенных отношениях к другим объектам. Например, какой-либо человек может обладать свойством «быть мужем», только если он находится в определенных отношениях к другому человеку. Вне контекста таких отношений не имеет смысла спрашивать о том, присуще ли ему это свойство. Эти свойства могут быть обозначены как реляционные свойства. В отличие от этого класса свойств существуют свойства, о которых мы можем говорить как о принадлежащих объектам самим по себе. Их существование не зависит от того, взаимодействует ли их носитель каким-либо образом с другими объектами. Именно эти свойства можно обозначить как внутренне присущие объектам. Понимая внутреннюю присущность подобным образом, я полагаю, что мы должны ответить отрицательно на вопрос о том, являются ли феноменальные качества свойствами, которые внутренне присущи нам как физическим существам. К такому выводу нас подводят следующие соображения.

Если мы рассматриваем феноменальные качества как внутренние качества, которые не только не зависят от каких-либо отношений, в которых мы как физические существа находимся к внешним объектам, но и от нашей физической организации, то в таком случае разобранные аргументы от представимости должны обосновывать существование квалиа.

Если же ни аргумент от отсутствия квалиа, ни аргумент от инверсии спектра, ни аргумент знания не доказывают существование особых ментальных свойств, не редуцируемых к физическим или функциональным свойствам, то каким образом следует понимать качественные феноменальные аспекты сознания? Как указывалось в пятой главе, в современной философии сознания понятие «квалиа» используется для обозначения особых свойств сознательных

состояний. Однако эти свойства могут пониматься по-разному. В своих работах Блок отстаивал нон-интенционалистскую позицию, согласно которой квалиа являются неинтенциональными свойствами ментальных состояний. Как мы видели, аргументы, используемые им, не демонстрируют существование подобных свойств. Возможно, это свидетельствует о правоте философов, придерживающихся интенционалистского (репрезентационистского) понимания природы квалиа. Как пишет Крейн, «квалиа с интенционалистской точки зрения являются репрезентируемыми свойствами»²⁴⁸. Они являются интенциональными объектами. По моему мнению, это означает, что существование качественных аспектов нашего опыта неразрывно связано с перспективой первого лица. Квалиа существуют только в перспективе первого лица. Анализ аргумента знания, проведенный в предыдущей главе, на мой взгляд, должен убедить нас в верности интенционалистской интерпретации квалиа.

Понятие интенциональности имеет долгую историю. Хотя сам термин «интенциональность» является латинским, обсуждение феномена, обозначаемого этим термином, можно обнаружить уже у Аристотеля. В различных смыслах этот термин активно использовался в средневековой философии, находившейся под влиянием Аристотеля. Однако в Новое время понятие интенциональности вместе с рядом других понятий схоластической философии было предано забвению. Лишь в конце девятнадцатого века Франц Brentano вновь вводит его в философию. Он обращается к этому понятию прежде всего для того, чтобы различить физические и ментальные феномены. По мысли этого философа, ментальные феномены отличаются от физических тем, что обладают интенциональностью. Brentano пишет:

²⁴⁸ Crane T. The origins of qualia // The History of the Mind-Body Problem / Ed. by T. Crane, S. Patterson. London: Routledge, 2000. P. 188.

Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любитя, в ненависти — ненавидится и т.д.²⁴⁹.

Существенной чертой интенциональных состояний является их аспектуальность. Она объясняет перспективный характер нашего опыта, то есть тот факт, что субъективные феномены всегда даны нам определенным образом. Как пишет Сёрл,

обращать внимание на перспективный характер сознательного опыта — это хороший способ напомнить себе о том, что *всякая интенциональность аспектуальна...* Каждое интенциональное состояние имеет то, что я называю *аспектуальной формой*²⁵⁰.

Сказать, что интенциональное состояние обладает аспектуальной формой, фактически означает указать на то, что это состояние обладает определенным содержанием, фиксирующим объект, на который оно направлено, в определенных аспектах.

²⁴⁹ Brentano Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 33.

²⁵⁰ Серл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 131.

Для иллюстрации того, каким образом содержание интенционального состояния соотносится с его объектом, можно воспользоваться теорией смысла и референции, предложенной Фреге. Как известно, согласно Фреге, любой знак указывает на определенный объект — осуществляет к нему референцию. Помимо того, что знак отсылает к объекту, он также обладает смыслом. Именно смысл определяет референцию, то есть то, каким образом, в каких аспектах фиксируется объект. Скажем, знаки «утренняя звезда» и «вечерняя звезда» осуществляют референцию к одному и тому же объекту — планете Венера. Однако каждый из этих знаков по-разному представляет этот объект. Например, мы можем мыслить объект как появляющийся на небе только утром и при этом не знать, что этот же объект можно наблюдать и вечером.

Другой существенной характеристикой интенциональных состояний является их направленность на объект. Иначе говоря, в структуру любого интенционального состояния помимо содержания входит также интенциональный объект. Интенциональным объектом является все, что фиксируется содержанием того или иного интенционального состояния. В класс подобных объектов включаются как абстрактные, так и конкретные объекты, кроме того, интенциональные состояния могут быть направлены как на отдельные предметы, так и на положения дел. Объектом интенциональных состояний могут быть также иные ментальные состояния.

Еще один важный аспект заключается в том, что содержание этих состояний не обязательно схватывает то, что действительно существует. Скажем, испанский конкистадор Понсе де Леон прибыл во Флориду в поисках фонтана вечной молодости. Он пытался найти конкретный объект, наделенный соответствующими свойствами. Об этом объекте можно говорить как об интенциональном объекте,

поскольку как реальный объект он не существовал в действительности. Харман сравнивает эту ситуацию с картиной, изображающей единорога, которая, несомненно, обладает определенным содержанием. Можно сказать, что она фиксирует определенный интенциональный объект. Однако, как и фонтан вечной молодости, этот объект не существует в действительности.

Проводя параллели между изображением единорога и ментальными репрезентациями несуществующих объектов, например, тех же единорогов, Харман подчеркивает, что «это не значит предположить, что ментальное воспроизведение единорога включает в себя осведомленность о свойствах самого этого ментального воспроизведения единорога». Он пишет: «Я сравниваю ментальное изображение чего-либо с картиной, но не с восприятием картины. ... Представление единорога отличается от представления изображения единорога. ... Очень важно проводить различие между свойствами репрезентируемого объекта и свойствами репрезентации этого объекта»²⁵¹.

Игнорирование подобного различия приводит к представлению о существовании особых внутренних качеств сознательного опыта. Часто это представление подкрепляется аргументом от иллюзии. Харман описывает его следующим образом:

Этот аргумент начинается с непротиворечивой посылки о том, что вещи, как они представлены в восприятии, не всегда таковы, какие они в действительности. Элоиза видит нечто коричневое и зеленое. Но перед ней нет ничего коричневого и зеленого; все это иллюзия или галлюцинация. Из этого аргумент ошибочно

²⁵¹ Harman G. The Intrinsic Quality of Experience // The Nature of Consciousness / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997. P. 665.

выводит, что коричневое и зеленое, которые видит Элоиза, не являются чем-то внешним по отношению к ней, и, соответственно должны быть чем-то внутренним или ментальным. Поскольку верное, не иллюзорное, не галлюцинаторное восприятие может быть качественно неотлично от иллюзорного или галлюцинаторного восприятия, в аргументе делается вывод о том, что во всех случаях восприятия Элоиза непосредственным образом осознает что-то внутреннее и ментальное и только опосредовано осознает внешние объекты такие, как деревья и листья²⁵².

Аргумент от иллюзии можно представить следующим образом.

1. Галлюцинируя, некто воспринимает определенные объекты.
2. Однако эти объекты не существуют.
3. Следовательно, субъект воспринимает нефизические объекты.
4. Восприятие иллюзорных объектов не отличается от восприятия реальных объектов.
5. Следовательно, любое восприятие является прежде всего непосредственным восприятием чего-то нефизического.

Если применить этот рассуждение к картине, изображающей единорога, или к поискам фонтана вечной молодости, то следовало бы сказать, что картина не может изображать единорога, поскольку он не существует, и что она, скорее, изображает что-то иное, скажем, идею единорога, имеющуюся в сознании художника. Понсе де Леон также не мог искать фонтан вечной молодости, поскольку тот не существует, а, скорее, он искал какую-то идею этого фонтана. Однако, очевидно,

²⁵² Ibid.

это не так. Поиски Понсе де Леона были именно поисками определенного объекта, а не его идеи, и художник, если только он не художник-концептуалист, нацеленный на передачу на полотне идей, так же стремился изобразить самого единорога.

Ошибочность данного аргумента может заключаться в необоснованном предположении о том, что восприятие в случае отсутствия в действительности объекта восприятия должно быть направлено на какой-то иной внутренний, ментальный объект. Однако если мы можем говорить о поисках, нацеленных на объект, который не существует в действительности, то мы можем точно так же представлять и восприятие, и другие интенциональные состояния.

Как отмечает Гилберт Харман, этот аргумент базируется на двусмысленности термина «восприятие» (Харман в качестве примера анализирует глагол «видеть» («*see*»))²⁵³. Одна из интерпретаций этого термина предполагает, что любое восприятие должно рассматриваться как восприятие реальных объектов. Однако такой взгляд является необоснованным. Если же мы считаем, что восприятие всегда понимается нами как восприятие особых ментальных сущностей, то такое мнение является ложным. Когда некто — допустим, что он галлюцинирует — утверждает, что видит в пустыне оазис, он не стремится нам сказать, что сейчас он воспринимает какую-нибудь идею или иной ментальный объект. Скорее, этот субъект хочет сказать нам нечто о самом объекте. Если человек обезвожен, то он попытается добраться до этого объекта. Конечно, он не будет предпринимать попыток достичь оазиса, если полагает, что воспринимает ментальный объект.

Рассматривая интенциональные состояния, не являющиеся восприятием, мы можем также отметить невозможность

²⁵³ Ibid.

отождествления интенционального объекта с какими-либо ментальными объектами, например идеями, в случае отсутствия реального объекта, на который направлено интенциональное состояние. Скажем, когда мы думаем о флогистоне или о Боге и ведем споры о том, существуют ли эти объекты, мы, очевидно, не ставим под сомнение существование идеи флогистона или идеи Бога. Мы рассуждаем о самих этих объектах, пытаюсь выяснить их онтологический статус. Таким образом, если мы полагаем, что природу интенциональных объектов нельзя объяснить, отождествляя их с какими-либо идеями или чувственными данными, то нам необходимо найти иное решение проблемы несуществующих интенциональных объектов.

Согласно Brentano, интенциональные объекты не являются реальными объектами — это не физические сущности, которые, скажем, обладают пространственными характеристиками. Их существование является ментальным внутренним существованием (*mental inexistence*), то есть они существуют только в сфере сознания. Иначе говоря, нам не стоит надеяться объяснить природу интенциональных объектов как внешних сознанию физических объектов. Подобный взгляд на природу интенциональных объектов можно обозначить как интернализм.

Один из недостатков подобного взгляда, заключается в том, что мы решаем проблему направленности интенциональных состояний на несуществующие объекты путем неоправданного раздувания онтологии. Если мы рассматриваем несуществующие объекты в качестве интенциональных объектов и при этом не считаем, что данные объекты являются просто ментальными образами, то это значит, что мы наделяем данные объекты особым видом существования — внутренним существованием. По сути мы

принимая особую, мейнонгианскую по духу, онтологию несуществующих объектов. Согласно такой онтологии, во множестве реальных объектов мы можем выделить подмножество существующих и подмножество несуществующих объектов. Принимая подобную онтологию, мы фактически допускаем квантификацию на множестве существующих и несуществующих объектов, и при этом мы должны ввести особый предикат «существовать». Например, Теренс Парсонс предлагает выделять помимо обычных предикатов, обозначающих ядерные (*nuclear*) свойства объектов, таких, как быть золотым, быть горой и так далее, дополнительные, экстраядерные, предикаты, одним из которых является предикат «существовать»²⁵⁴. Согласно Парсонсу, высказывание «не существует крылатых лошадей (Пегасов)» может быть записано следующим образом: $\sim(\exists x)(E^e x \& W^n x \& H^n x)$, где E^e — обозначает экстраядерный предикат «существовать», W^n — ядерный предикат «быть крылатым», а H^n — ядерный предикат «быть лошастью». Многим философам, особенно тем, которые, следуя за Куайном, полагают, что « Fx существует» равноценно «имеется такой x , что Fx », подобное раздувание онтологии кажется неприемлемым.

Если мы стремимся избежать мейнонгианских джунглей, то единственный способ сделать это и остаться на позиции интернализма заключается в принятии какой-либо анти-субстанциалистской концепции интенциональных объектов. Такую концепцию выдвигает Крейн. Занимая интерналистскую позицию, он предлагает рассматривать интенциональные объекты не в субстанциальном ключе как обладающие какой-то особой природой, общей для всех этих объектов, а, скорее, в грамматическом ключе. Противопоставляя

²⁵⁴ Parsons T. Referring to Nonexistent Objects // *Metaphysics* / Ed. by J. Kim, E. Sosa. Oxford: Blackwell, 1999. P. 36 – 44.

субстанциальной концепции объекта схематическое понимание объекта, Крейн пишет следующее:

Примером схематического понимания объекта является грамматическое понимание. Переходные глаголы являются глаголами, которые предполагают наличие объекта. Это утверждение, которое достаточно легко понимается нами при изучении грамматики. Однако для того чтоб понять его, мы не нуждаемся в субстанциальной концепции того, чем является понятый таким образом объект. Все, что нам нужно знать, — это то, что объект является чем-то, что играет определенную роль в предложении. ... Грамматическим объектом является все, что стоит в определенном отношении к переходному глаголу. Объект какого-либо предложения — это объект, взятый, скорее, в схематическом, чем в субстанциальном смысле²⁵⁵.

Однако та интерпретация интенциональных состояний, которую предложил Крейн, не лишена недостатков. Следуя за учеником Brentano, К. Твардовским, который в отличие от учителя разводил понятия содержания и объекта, Крейн предлагает рассматривать интенциональные состояния как состояния, направленные на содержание, которое в свою очередь фиксирует объект, понятый в обозначенном выше смысле. Однако, как кажется, при подобной интерпретации интенциональных состояний мы можем потерять такую их важную характеристику, как аспектуальность. Интенциональное содержание определяет направленность интенционального состояния, однако если интенциональное состояние

²⁵⁵ Crane T. *The Elements of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 15 – 16.

нацелено на содержание, то направление интенции должно зависеть уже от чего-то иного, а не от содержания, которое лишь фиксирует определенный объект.

К тезису о том, что интенциональные состояния направлены на определенное содержание, Крейн приходит, анализируя проблему интенциональности следующим образом:

Проблема интенциональности может быть представлена как конфликт между тремя пропозициями:

- (1) Все мысли являются отношениями между тем, кто мыслит, и теми объектами, о которых эти мысли.
- (2) Отношение предполагает существование того, что соотносится друг с другом.
- (3) Некоторые мысли являются мыслями об объектах, которые не существуют.

Очевидно, что (1) — (3) не могут быть одновременно истинными. Таким образом, одну из посылок следует отрицать²⁵⁶.

Согласно Крейну, мы должны признать истинность (2) и (3) и отрицать (1). Можно согласиться с ним в том, что мы не можем отрицать третье положение. По-видимому, если мы в обычном смысле понимаем термин «отношение», мы должны также признать истинность второго утверждения. Отрицание (2) при признании истинности (1) и (3) может привести нас к принятию мейнонгианской онтологии. Следовательно, нам ничего не остается, как отрицать (1). Но в каком смысле мы должны отрицать это положение? Крейн отрицает, что мысли являются отношениями между субъектом и интенциональным объектом. Это приводит его к выводу, что мысли

²⁵⁶ Crane T. Op. cit. P. 23.

направлены на интенциональное содержание. Однако, как мне кажется, мы можем сделать из этого другой вывод. В ситуации отсутствия объекта наши интенциональные состояния находятся в определенных отношении ко всему миру.

Ситуацию восприятия объектов можно описать иным образом. Воспринимая объекты окружающей его действительности, субъект находится в определенном отношении (состоянии) к миру. Именно этот факт особого отношения к миру схватывается нами, когда мы говорим о наличии содержания у данного конкретного состояния. Содержание объясняет наличие у него перспективы, т.е. аспектуальности, которая позволяет нам говорить о данном состоянии как феноменальном. Несомненно, мы можем говорить о факте особого отношения субъекта к миру, а значит и о наличии определенного содержания у соответствующего репрезентационного состояния, даже когда в действительности не существует объекта, на который нацелен акт восприятия этого субъекта. Подобно книге, содержание которой представляет вымышленного героя в реальном мире, скажем, Шерлока Холмса, в содержании сознательного состояния может репрезентироваться несуществующий объект. Если вымышленный герой может обладать свойствами (например, курить трубку), то и несуществующий объект, представленный в определенном состоянии сознания, также может обладать какими-нибудь качествами. Обсуждение онтологического статуса интенциональных объектов и их свойств должно вестись, на мой взгляд, только с точки зрения того, каким содержанием обладает интенциональное состояние.

Исходя из сказанного об интенциональности и внутренних свойствах опыта, каким образом следует мыслить феноменальные качества? Когда мы созерцаем внешний объект, скажем, дерево, то зеленый и коричневый цвета воспринимаются нами как качества этого

дерева, а не как внутренние качества нашего опыта. Как отмечает Харман: «Посмотрите на дерево и попытайтесь направить ваше внимание на внутренние свойства вашего визуального опыта. Я предсказываю, что вы обнаружите, что единственные свойства, на которые вы направили внимание, будут свойства дерева, включая реляционные свойства дерева, как оно видится “отсюда”»²⁵⁷. Иначе говоря, феноменальные качества, или квалиа, являются реляционными свойствами репрезентируемых объектов. Важно подчеркнуть, что это не просто свойства объекта, а свойства объекта, наблюдаемого из определенной перспективы, или, можно сказать, свойства интенционального объекта. Именно в таком качестве они принадлежат нашему сознательному опыту. Интерпретируя феноменальные качества как реляционные свойства репрезентируемого объекта, мы вполне способны выработать натуралистическое объяснение природы интенциональных состояний (ментальных репрезентаций).

²⁵⁷ Harman G. Op. cit. P. 667.

8.2. *Экстерналистская интерпретация ментальных репрезентаций*

Обсуждая феномен интенциональности, многие философы склоняются к мысли, что интенциональные объекты должны пониматься как обычные объекты. Сёрл, например, характеризует их следующим образом:

Интенциональный объект есть такой же объект, как и любой, он не имеет особого онтологического статуса. Назвать что-то Интенциональным объектом — значит сказать, что это — тот объект, к которому относится некоторое Интенциональное состояние. Так, например, если Билл восхищается президентом Картером, то президент Картер — реальный человек, а не некая призрачная промежуточная сущность между Биллом и человеком²⁵⁸.

Подобная позиция в философии сознания обозначается как экстернализм. Экстерналистский подход к объяснению природы интенциональных объектов обладает определенной привлекательностью, поскольку согласуется с нашими повседневными реалистскими интуициями — когда мы говорим, что любим кого-то, мы, конечно, имеем в виду наше чувство к определенному человеку, а не к его образу.

В поддержку данного подхода в двадцатом веке высказывалось множество аргументов. Наиболее убедительными следует признать

²⁵⁸ Сёрл Дж. Природа интенциональных состояний // Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987. С. 113.

доводы Патнэма. Отстаивая экстерналистскую позицию в философии сознания, Патнэм пытается обосновать следующий тезис:

Даже обширная и сложная система репрезентаций, как словесных, так и визуальных, не имеет *внутренней*, встроенной, волшебной связи с тем, что она представляет — связи, независимой от того, как она причинно обусловлена, и от того, что каковы диспозиции говорящего или думающего. И это справедливо и в том случае, когда система репрезентаций (слов и образов, в случае наших примеров) воплощена физически — слова написаны или произнесены, а картинки являются физическими изображениями, — и в том, когда она воплощена лишь в сознании. Помысленные слова и ментальные картины не представляют *внутренне* то, на что они указывают²⁵⁹.

Подкрепляя примером этот тезис, Патнэм пишет следующее:

Предположим, что где-то есть планета, населенная человеческими существами — появившимися там в результате эволюции, или высадки инопланетян, или как бы то ни было. Предположим, что эти люди — во всем остальном полностью похожие на нас — никогда не видели *деревьев*. Предположим, что они никогда не представляли деревьев (возможно, растительность существует на их планете лишь в виде плесени). Предположим, что однажды на их планету случайно попала картинка, изображающая дерево; ее обронил пролетающий мимо космический корабль, никак не вступивший с ними в контакт. Представьте себе, как они ломают голову над этой

²⁵⁹ Патнэм Х. Разум, истина и история. М.: Праксис, 2002. С. 19.

картинкой. Что бы это могло быть? Им приходят на ум всевозможные предположения: может быть, это какое-то строение? Балдахин? Или какое-то животное? Но они, как мы продолжаем предполагать, не приближаются к истине.

Для *нас* картинка является репрезентацией дерева. Для этих же людей картинка представляет лишь некоторый странный объект, чья природа и назначение неизвестны. Предположим, что в результате взгляда на картинку у одного из них возник ментальный образ, в точности подобный одному из моих ментальных образов дерева. Однако его ментальный образ не является *репрезентацией дерева*. Это лишь репрезентация странного предмета (чем бы он ни был), который представляет таинственная картинка²⁶⁰.

С помощью этого и ряда других примеров, а также формулируя мысленный эксперимент «Мозги в бочке», Патнэм демонстрирует, что ментальные репрезентации не являются чем-то «в моей голове». Мысленный эксперимент «Мозги в бочке» является современной версией истории Декарта про злого демона, который обманывает нас, внушая существование окружающего мира, которого на самом деле нет. По мысли Декарта и его последователей, к которым нужно отнести и представителей интерналистских теорий интенциональности, допущение такой ситуации предполагает, что мы можем быть уверены только в существовании ментальных феноменов. Только они даны нам с непосредственной очевидностью. В мысленном эксперименте, разработанном Патнэмом, нам предлагается представить, что мы являемся мозгами в чане с физраствором, подключёнными к компьютеру, который вызывает в нас

²⁶⁰ Там же. С. 16—17.

ощущение, что мы находимся в реальном мире. Опровергая интернализм, Патнэм демонстрирует, что ситуация «Мозги в бочке» не может быть непротиворечиво помыслена. Патнэм пишет:

Я утверждаю, что мы можем дать аргумент, показывающий, что мы — не мозги в бочке. Как возможен такой аргумент? ... Ответ будет (вкратце) таков: хотя люди в этом возможном мире могут мыслить и "произносить" все слова, которые мы мыслим и произносим, они не могут (как я утверждаю) *указывать* на то же, на что и мы. В частности, они не могут помыслить или сказать, что они — мозги в бочке (*даже думая "мы — мозги в бочке"*)²⁶¹.

Почему жители виртуального мира бочки не могут помыслить, что они мозги в бочке? Дело в том, что их слова «мозги» и «бочки» не указывают на мозги и бочки в том смысле, в каком подразумевается гипотезой «Мозги в бочке». Их мысли не о мозгах и не о бочках. Они не репрезентируют ситуацию мозгов в бочке. Наличия самих по себе внутренних ментальных образов у какого-либо субъекта недостаточно для того, чтобы мы могли сказать, что он обладает ментальными репрезентациями чего-либо. Содержание ментальных репрезентаций зависит не от внутренних ментальных феноменов, а от внешних объектов и той связи (каузальной), в которой по отношению к ним находится субъект данных репрезентаций. Отсутствие такой связи делает жителя этого виртуального мира похожим на обитателей планеты, где не растут деревья, увидевших картину с деревом. Патнэм так пишет об этом:

²⁶¹ Там же. С. 22.

Нет связи между словом "дерево", употребляемым этими мозгами, и настоящими деревьями. Они будут употреблять слово "дерево" тем же способом, будут иметь те же мысли и образы, даже если деревьев не будет существовать. Их образы, слова и т. д. количественно идентичны с образами, словами и т. д., которые представляют деревья в *нашем* мире; но мы уже видели, что качественное подобие чему-либо, что представляет объект, само по себе не дает репрезентации. Коротко говоря, мозги в бочке не думают о реальных деревьях, когда они думают "передо мной дерево", потому что нет ничего такого, в силу чего их мысль "дерево" представляла бы реальное дерево²⁶².

Экстерналистская позиция Патнэма находит также подкрепление со стороны мысленного эксперимента «Двойник Земли». Пытаясь доказать ложность положений, что «знание значения имени связано с пребыванием в определенном психологическом состоянии», и что «из тождества интенционалов следует тождество экстенционалов»²⁶³, Патнэм предлагает проделать мысленный эксперимент. Представим, что существует двойник Земли, планета, где-нибудь далеко в космосе, которая во всем подобна нашей. На ней те же языки, вещи, люди, что и на нашей планете. На ней даже есть наши двойники. Единственная разница между этими мирами заключается в том, что вода на двойнике Земли имеет иную химическую структуру, определяемую какой-нибудь сложной формулой XYZ, а не формулой H₂O. Однако это отличие видно только после внимательного химического анализа, никак иначе почувствовать то, что жидкости разные, нельзя. На обеих планетах жидкости

²⁶² Там же. С. 27.

²⁶³ Патнэм Х. Значение и референция // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Радуга, 1982. Вып. 13. С. 378.

обозначаются словом «вода». Далее, предположим, что в 1750 году, когда еще не выявили химическую структуру воды, на Земле жил некий Оскар₁, а на двойнике Земли жил Оскар₂. И тот и другой одинаково употребляли слово «вода», то есть находились в одном и том же психологическом состоянии, однако экстенсионалы у этих слов были разные. Этот мысленный эксперимент позволяет Патнэму сделать вывод, что «экстенсионал имени “вода” не является сам по себе функцией от психологического состояния говорящего»²⁶⁴. С помощью этого эксперимента Патнэм прежде всего демонстрирует, что языковая референция и значение — это внешние, социальные, а не внутренние, ментальные феномены. Подобную позицию в философии языка также обозначают как экстернализм.

Выводы Патнэма из мысленного эксперимента «Двойник Земли» относились первоначально к области философии языка, однако их вполне можно адаптировать и к философии сознания. Данный мысленный эксперимент следующим образом подкрепляет экстерналистский тезис о том, что содержание ментальных репрезентаций зависит от внешних объектов. Несмотря на то, что у Оскара₁ и Оскара₂ «в головах» могут быть одинаковые ментальные образы воды, каждый из них думает о совершенно разных вещах, произнося, например, фразу «эта вода холодная», и это отличие мыслей, ментальных репрезентаций, двойников обусловлено внешними, случайными обстоятельствами. Если у обоих внезапно заболит голова и в один и тот же момент времени на одном и том же языке оба сформулируют мысль «У меня болит голова», мы также получим две разные мысли. Как и в случае с водой разность этих мыслей будет обусловлена наличием разных репрезентируемых объектов.

²⁶⁴ Там же. С. 380.

Представленная позиция является сильной версией репрезентационизма. С ней полемизирует Блок, пытаясь продемонстрировать, что, представляя квалиа как интенциональные свойства ментальных состояний, мы совершаем ошибку интенционализации квалиа (*the fallacy of intentionalizing qualia*). Аргумент, выдвигаемый им против интенционализма, можно обозначить как аргумент «Инвертированная Земля»²⁶⁵. В каком-то смысле он базируется на мысленном эксперименте Патнэма «Двойник Земли». Суть аргумента «Инвертированная Земля» заключается в демонстрации того, что квалиа не тождественны свойствам интенциональных состояний. Для того чтобы это обосновать, необходимо продемонстрировать, что мыслима такая ситуация, когда интенциональные состояния у какого-либо субъекта изменяются, а квалиа остаются прежними.

Инвертированная Земля — это воображаемая планета, на которой все цвета инвертированы относительно тех цветов, которые имеются на нашей планете. Например, на этой планете небо желтого цвета, трава — красного и так далее. Когда житель этой планеты смотрит на небо, содержание его сознания может быть представлено с помощью пропозиции «Небо желтое». Однако на этой планете инвертированы не только цвета, но и цветовые термины. Термин «голубой» на этой планете обозначает желтый цвет, а термин «зеленый» — красный и так далее. Во всех остальных аспектах эта планета является полным двойником Земли.

Нарисовав такую картину, Блок просит затем представить следующую ситуацию. Однажды ночью, когда вы спите, злые ученые похищают вас. Втайне от вас они делают вам операцию, вживляя

²⁶⁵ Block N. *Inverted Earth* // Block N. *Consciousness, Function, and Representation*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

линзы, которые инвертируют цветовое восприятие тем же образом, каким инвертированы цвета на двойнике Земли. Затем они переправляют вас в бессознательном состоянии на эту планету. Когда вы просыпаетесь на ней, вы не видите никаких отличий в том, что вас окружает, от того, что было. Благодаря линзам, вы вообще не осознаете, что оказались в другом месте.

Предположим теперь, что вы живете годами на этой планете и ваше поведение, в том числе вербальное, ничем не отличается от поведения окружающих вас людей. Это означает, что, когда вы смотрите на небо и произносите «небо голубое», вы, как и эти люди, осуществляете референцию к тому небу, которое над вами, и к тому цвету, которым оно обладает. Соответственно, содержание вашего интенционального состояния, вашего убеждения, как и содержание сознания жителя этой планеты, представляется пропозицией «небо желтое», то есть ваши интенциональные состояния изменены относительно тех состояний, в которых вы пребывали бы на Земле, произнося фразу «небо голубое». Однако, несмотря на это, благодаря линзам, ваше качественное восприятие неба осталось таким же, каким оно было на Земле. Следовательно, качественные аспекты не связаны с интенциональными состояниями и интенционализм (репрезентационизм) ложен.

Оценивая аргумент «Инвертированная Земля», следует признать, что Блок справедливо критикует данную версию интенционализма. Однако, как указывают сторонники интенционализма, аргумент Блока не доказывает существование неинтенциональных свойств, квалиа. Скорее, он говорит о том, что ментальные репрезентации, или интенциональные состояния, не обязаны пониматься в соответствии с сильной версией репрезентационизма.

Оставаясь на позициях экстернализма, мы можем мыслить репрезентативные состояния как характеризующиеся прежде всего своей телеологической ролью, то есть закрепленной эволюционно способностью отслеживать соответствующие объекты окружающей среды. Согласно телеологическому репрезентационизму, интенциональным объектом является не тот объект, который оказывает каузальное воздействие на нас и вызывает в нас определенное интенциональное состояние. Это тот объект, который данное состояние призвано отслеживать, будучи отобранным эволюционно. Очевидно, что состояние, призванное фиксировать данный объект, может быть вызвано разными причинами. Оно может возникнуть и в ситуации отсутствия данного объекта. Выдвигая свои возражения против репрезентационизма, Блок не демонстрирует, что связанные с восприятием окружающего мира биологические способности субъекта, перемещенного на Инвертированную Землю, изменяются. Следовательно, его аргумент не опровергает эту версию репрезентационизма.

8.3. Интенциональность как естественный феномен

Я полагаю, что телеологический подход к пониманию ментальных репрезентаций действительно обладает хорошим объяснительным потенциалом. Прежде всего, он позволяет нам остаться на позициях экстернализма. Понимая интенциональные объекты как объекты окружающей среды, мы избегаем трудностей, связанных с объяснением их природы. Принятие экстерналистской интерпретации интенциональности позволяет нам, интерпретируя качественные аспекты сознательных состояний, остаться в рамках физикалистской парадигмы и одновременно избежать нежелательных онтологических позиций, таких, как онтологический релятивизм и анти-реализм. Кроме того, подобный подход позволяет нам понять интенциональные состояния в целом как сложные биологические или даже физические свойства, которыми способны обладать любые материальные системы, а не только те, которым мы готовы приписать сознание. Иначе говоря, при таком подходе интенциональность больше не рассматривается как критерий, позволяющий отделить ментальные феномены от физических.

Джон Сёрл, критикуя подобный подход к проблеме интенциональности, указывает на то, что мы должны различать внутреннюю интенциональность и интенциональность «как бы»²⁶⁶. Изначальной, внутренней интенциональностью является та, которой обладают люди и, может быть, другие живые существа. Обо всех остальных объектах мы можем только метафорически говорить, что они полагают нечто, желают чего-то и так далее. Было бы ошибкой говорить в каком-либо психологическом смысле о том, что здесь действительно имеются желания и намерения.

²⁶⁶ Серл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002.

Подобный подход к проблеме интенциональности направлен против Деннета. Дело в том, что Деннет подчеркивает, что человек является интенциональной системой в таком же смысле, в каком интенциональной системой является термостат или компьютер. При этом, говоря об интенциональности термостата, Деннет вовсе не утверждает, что здесь термин «интенциональность» употребляется метафорически. Деннет вообще отказывается признавать различие изначальной, или внутренней, интенциональности и производной «как бы» интенциональности. Более того, фундаментальной интенциональностью, по мнению Деннета, является именно та интенциональность, которую Сёрл назвал «как бы» интенциональностью.

Аргументацию Деннета можно представить следующим образом. Интенциональность — это прежде всего направленность одного объекта на другой. Примером направленности является ситуация «замок и ключ». Замок открывается только в том случае, если ожидаемая им ситуация происходит, т. е. если ключ подходит. Как пишет Деннет,

Эта простейшая, в форме «замка и ключа», разновидность направленности является базовым конструктивным элементом, на основе которого природа сформировала более причудливые виды подсистем²⁶⁷.

Конечно, в рассмотренной ситуации замок не обладает представлением о ключе. Но мы и не должны наделять представлениями описываемые объекты. Нам важно дать такое

²⁶⁷ Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004. С. 42.

описание объекта, которое предсказывало бы его поведение, указывало бы, на какую ситуацию он направлен. У амебы нет представления о пище, но тем не менее ее движения не хаотичны. Она стремится туда, где находится пища, и всегда избегает токсичной среды.

По мнению Деннета, умение распознавать интенцию того или иного живого существа и приспособливаться в соответствии с этим к определенным обстоятельствам играет важнейшую роль в эволюции животного мира. Эволюцию можно представить как гонку вооружений, в которой одни существа пытаются обмануть других, а те, в свою очередь, пытаются разгадать уловки первых. На начальную ступень эволюционной лестницы Деннет помещает самореплицирующиеся макромолекулы, единственная функция которых — это дожидаться соответствующих условий и «включить» процесс саморепликации. Наступление этих условий оказывается чем-то вроде кода, пароля, активизирующего систему. Поведение этих макромолекул является примером ситуации «замок — ключ». Их можно представить в виде датчиков, которые включаются при благоприятных условиях и выключаются при неблагоприятных. Фактически перед нами простейшие роботы, которые являются предками всех живых существ. Как пишет Деннет,

Эти безличные, не способные мыслить, роботоподобные, действующие автоматически крошечные машины-молекулы образуют первооснову всей деятельности, а, следовательно, всех значений и сознаний в мире. <...> *Мы — прямые потомки этих самореплицирующихся роботов*²⁶⁸.

²⁶⁸ Там же. С. 29.

Факт, что все существа, в том числе и люди, представляют собой сложные системы, составленные из простейших элементов, действующих как переключатели, позволяет говорить, что, в принципе, все мы подобны роботам, и нет оснований проводить различие между интенциональностью «как бы» и подлинной интенциональностью. Так же, как и робот, человек состоит из сложнейшей сети датчиков и эффекторов.

Опровергая теорию о существовании изначальной интенциональности, Деннет подобно Райлу, Витгенштейну, Куайну, Патнэму критикует распространенное представление о том, что ментальные содержания — это какие-то особые сущности, находящиеся «в голове» и придающие смысл, интенциональность, нашим словам, знакам и артефактам. Тот, кто полагает, что знаки «оживляются» ментальными образами, оказывается в ситуации бесконечного регресса, так как его могут спросить, что «оживляет» и придает смысл самим ментальным образам? Нельзя, отвечая на вопрос о том, утка ли это, сказать: «Я знаю, что это утка, так как у меня есть образ утки». В этом случае можно продолжить спрашивать: как вы узнали, что созерцаете образ утки?

Конечно, знаки, предложения, различные артефакты без интерпретирующего их субъекта не обладают никаким значением. Но этот факт не означает, что значением обладают скрытые ментальные образы. Если ментальные образы подобны знакам и артефактам, направляющим, например, наше поведение, и если эти знаки сами по себе не обладают интенциональностью, то не обладают такой интенциональностью и ментальные образы.

По мнению Деннета, наши артефакты, знаки, слова обладают производной интенциональностью «в силу той роли, которую они

играют в деятельности их создателя»²⁶⁹. Но также производной интенциональностью обладают наши ментальные состояния. Деннет пишет:

Список покупок, записанный на листе бумаги, обладает только производной интенциональностью, которую он получает благодаря соответствующим намерениям создавшего его человека. Но то же самое верно и для списка покупок, который тот же самый человек держит в памяти. Интенциональность этого второго списка будет такой же производной, как и интенциональность внешнего списка, и в силу тех же причин. ... Он является внутренним, а не внешним, но все же он артефакт, созданный вашим мозгом, и означает то, что означает, благодаря своему определенному положению в том, как организована внутренняя активность вашего мозга и какую роль она играет в управлении сложной деятельностью вашего тела в окружающем вас реальном мире.

В свою очередь,

мозг тоже является артефактом и интенциональностью, которой обладают его части, он получает благодаря их роли в «хозяйстве» более крупной системы, частью которой он (мозг) является, - или, другими словами, благодаря интенции создавшей его матери-природы (иначе известной как процесс эволюции путем естественного отбора)²⁷⁰.

²⁶⁹ Там же. С. 59.

²⁷⁰ Там же.

Фактически для демонстрации того, что сознание не обладает особой внутренней интенциональностью, Деннет использует ту же аргументацию, которую используют люди, доказывающие, что робот не обладает изначальной интенциональностью. Тот факт, что робот способен объяснить какие-либо сделанные им самим пометки, которым он следует, не означает, что робот ссылается на какие-либо особые «ментальные содержания», находящиеся у него «в голове». Робот наделяет производной интенциональностью какие-либо знаки, регулирующие его поведение, поскольку он сам, изначально, был наделен производной интенциональностью своими творцами. В случае же с человеком можно выстроить то же рассуждение, только место творца, наделяющего человека производной интенциональностью, займет мать-природа.

Рассуждая подобным образом, Деннет, по сути, занимает функционалистскую позицию. Подобно Деннету, большинство философов, полагающих, что сознание является совокупностью интенциональных, репрезентативных состояний, считает также, что эти состояния являются функциональными состояниями, то есть характеризуются определенными каузальными ролями. Скажем, если вы хотите пить и видите стакан воды, то наличие интенционального состояния с содержанием «передо мной стакан воды», обусловленного в свою очередь другими интенциональными состояниями и восприятием стоящего перед вами стакана воды, может каузально вызвать определенное действие (например, вы потянетесь за этим стаканом) или иные интенциональные состояния.

Понимая интенциональные состояния как функциональные и вместе с тем опираясь на выводы о неудовлетворительности функционализма, полученные из аргумента от отсутствия квалиа, каким образом мы должны мыслить связь функционализма и

интенционализма? Я полагаю, мы должны признать верным следующее решение. Любое конкретное интенциональное состояние относится к определенному типу функциональных состояний, но не каждое единичное функциональное состояние этого типа тождественно данному интенциональному состоянию. Иначе говоря, присутствие функционального состояния определенного вида является необходимым, но не достаточным условием наличия интенционального состояния соответствующего типа. Существа, лишенные феноменального сознания и обладающие им, могут быть тождественны функционально, но это не означает, что они обладают одинаковыми репрезентативными состояниями. Для того чтобы некое существо, находящееся в определенном функциональном состоянии, пребывало также в соответствующем интенциональном состоянии, необходимо, чтобы оно именно представляло определенный объект, а не вело себя так, как будто оно репрезентирует его.

Если бы репрезентации можно было свести полностью к каузальным взаимодействиям, тогда, пожалуй, мы могли бы признать верным каузальный функционализм. Однако, как мы видели, репрезентируемый в интенциональных состояниях объект не является просто тем объектом, который каузально вызывает данное состояние. Интенциональный объект именно представляется определенным образом. Это означает, что объект дан репрезентирующей его системе определенным образом, в уникальной перспективе. Как уже отмечалось, то, каким образом объект репрезентируется интенциональной системой в этой уникальной перспективе, не может быть ухвачено никаким объективистским анализом. Это, конечно, не означает, что нам необходимо отказываться от физикалистской онтологии и признавать существование каких-либо сверхъестественных ментальных субстанций или свойств. Однако это

делает понятным то, почему мы испытывали такие трудности, пытаюсь
объяснить сознание.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В одной из лекций Витгенштейн отмечал, что у его слушателей могут возникнуть некоторые трудности с восприятием излагаемого материала. Один из моментов, препятствующих пониманию обсуждаемых им идей, он охарактеризовал следующим образом:

Моя третья и последняя трудность относится к типичным для большинства продолжительных философских лекций, когда слушатель становится неспособным увидеть одновременно и ту дорогу, по которой его веди, и ту цель, к которой эта дорога ведет. То есть, либо думают: “Я понимаю все, что он говорит, но для чего это делается?”, либо: “Я понимаю, к чему он клонит, но как же он собирается этого достичь?”²⁷¹.

Чтобы избежать аналогичной трудности с восприятием всего того, о чем говорилось в этой книге, рассмотрим еще раз тот путь, который был пройден, и то, куда он нас привел.

В первой главе анализируется дуалистический вариант психофизической проблемы и демонстрируется, что проблема ментальной каузации, с которой сталкивается дуализм, не является угрозой для данного подхода. Скорее, неудовлетворительность дуализма обнаруживается при столкновении с проблемой объяснения природы ощущений. Рассмотренные из феноменологической перспективы ощущения не мыслятся в отрыве от телесных феноменов, что подрывает модальный аргумент, на котором основывается дуализм. В конце главы анализируется аргумент зомби – вариант модального аргумента – и демонстрируется его

²⁷¹ Витгенштейн Л. Лекция об этике // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1989. С. 239.

несостоятельность. Из этой главы делается следующий вывод: если мы отвергаем дуализм субстанций, то нам следует объяснить сознание с монистической позиции.

Во второй главе анализируются монистические решения психофизической проблемы. В ней указывается, что в настоящий момент функционализм является наиболее влиятельным подходом к пониманию природы сознания. Однако он сталкивается с критикой со стороны нередуктивного физикализма. Согласно представителям этого течения, функционализм не способен объяснить природу феноменальных аспектов сознательного опыта.

В третьей главе исследуется феномен субъективности. В этой главе отмечается, что понимание феноменальной природы сознания не зависит от эпистемологических исследований того, каким образом нам даны субъективные феномены. Поскольку теории репрезентаций высшего порядка предполагают, что наличие сознательных состояний зависит от присутствия в какой-то форме знания об этих состояниях, постольку в этой главе осуществляется анализ данных теорий и приводятся аргументы, демонстрирующие их неудовлетворительность.

В четвертой главе рассматривается концепция феноменального сознания, предложенная Недом Блоком, и делается вывод о том, что объяснение феноменального сознания оказывается трудной проблемой, только если мы понимаем его как совокупность качественных феноменальных свойств, нередуцируемых к функциональным характеристикам.

В пятой главе рассматривается понятие квалиа, понятие качественных феноменальных свойств сознательных состояний, нередуцируемых к естественным характеристикам, и анализируется аргумент от отсутствия квалиа, демонстрирующий

неудовлетворительность функционализма. Кроме того, в этой главе оцениваются возражения, выдвинутые против этого аргумента, и делается вывод о том, что хотя из аргумента от отсутствия квалиа не следует существование квалиа, тем не менее он выявляет ограниченность функционализма в объяснении феноменальных аспектов сознательного опыта.

В шестой главе исследуется аргумент от инверсии спектра, призванный опровергнуть функционализм. Существуют две версии этого аргумента. В их основании может лежать либо intersубъективный вариант инверсии спектра, либо интрасубъективный вариант такой инверсии. В главе демонстрируется немыслимость аргумента, основанного на intersубъективном варианте цветовой инверсии. Мысленный эксперимент с интрасубъективной инверсией спектра хотя и оказывается мыслимым, однако не позволяет сформулировать аргумент, опровергающий функционализм. В конце главы приводится сравнительный анализ аргумента от отсутствия квалиа и аргумента от инверсии спектра.

Седьмая глава посвящена критическому анализу аргумента знания. Как и аргументы от отсутствия квалиа и от инверсии спектра аргумент знания нацелен на опровержение функционализма. Более того, задача этого аргумента — продемонстрировать существование квалиа, ментальных свойств, не редуцируемых ни к функциональным, ни к физическим свойствам. Анализ аргумента знания, проведенный в этой главе, приводит к выводам о том, что квалиа не мыслимы в отрыве от того факта, что они всегда представлены в перспективе первого лица.

В восьмой главе предлагается подход, демонстрирующий необходимость интерпретации сознательных состояний как репрезентативных состояний, а квалиа — как реляционных свойств

репрезентируемого объекта. Оригинальность подхода заключается в указании на то, что нам прежде всего следует ответить на вопрос о том, являются ли квалиа свойствами, внутренне присущими сознательным состояниям, а не пытаться редуцировать их к физическим или функциональным характеристикам организма. Кроме того, отстаивается положение о том, что интерпретация сознательных состояний как интенциональных (репрезентационных) состояний должна вестись с позиции экстерналистского варианта репрезентационизма.

Согласно репрезентационизму, феноменальное сознание должно представляться как совокупность репрезентативных, интенциональных состояний. Нельзя сказать, что такой взгляд является окончательным решением проблемы сознания. Мы по-прежнему сталкиваемся с ней. Правда, теперь она выглядит иным образом. Воспользовавшись словами Сёрла, мы можем сказать, что «проблема заключается в том, как могут “атомы и пустота” обладать интенциональностью. Как они могут быть о *чем-то?*»²⁷². Однако, признавая наличие проблемы сознания, следует отметить, что задача выработки натуралистического объяснения природы репрезентативных состояний не является принципиально нерешаемой. Если это так, то объяснение сознания больше не должно рассматриваться нами как трудная проблема сознания.

²⁷² Сёрль Дж. Сознание, мозг и наука // Путь. 1993, № 4. С. 14.

ЛИТЕРАТУРА

Александров Ю.И., Александрова Н.Л. Субъективный опыт и культура // Психология. М., 2007, № 1

Алексеев А.Ю. Комплексный тест Тьюринга: философско-методологические и социо-культурные аспекты. М., 2013.

Алексеев А.Ю. Понятие «Зомби» и проблема сознания // Проблема сознания в философии и науке / Под ред. Д.И. Дубровского. М.: Канон+, 2009.

Аналитическая философия: становление и развитие / Под ред. А.Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.

Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1976. Том 1.

Барышников П.Н. Семантические процессы сознания: от вычислительных моделей к языковому опыту // Эпистемология и философия науки. 2014. № 3. С. 96 -114.

Батаева Л.А., Олейник О.А. "Трудные проблемы" аналитической философии сознания // Вопросы философии. 2011. №12. 129 – 138.

Беляев М.А. Что мы в действительности объясняем, когда пытаемся объяснить сознание? // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 47 – 51;

Бескова И.А. Логика телесно-ориентированного подхода в эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 60 – 63.

Блохина Н.А. Двухаспектный аргумент в отстаивании дуализма свойств Дэвида Чалмерса // Вопросы философии. 2013. №2. С. 148 – 157.

Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Брентано Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996.

Васильев В.В. Сознание и вещи: Очерк феноменологической онтологии. М., 2014.

Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009.

Винник Д.В. Качественные и интенциональные ментальные состояния. Проблема редукции. // Вестник Томского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Политология. 2010. № 4. С. 15-30;

Винник Д.В. Методология контроля сознания. История, перспективы, теоретические пределы. // Философия науки. 2011. №1. С.21-46;

Винник Д.В. Неоднородность ментальных феноменов и проблема редукции. // Философия науки. 2010. №4. С.134-149;

Винник Д.В. Основные проблемы современной философии сознания. // Философия науки. 2010, № 1. С. 102-122;

Винник Д.В. Религиозный опыт как объект психофизического исследования. *Философия науки*. 2015. №1. С.58-77;

Винник Д.В. Сознание в физической реальности. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011.

Винник Д.В. Сознание за пределами мозга. Истоки аргументации радикального экстернализма. // *Вестник Томского государственного университета*. Серия: Философия. Социология. Политология. 2010. № 2. С. 125-136;

Винник Д.В. Физические, функциональные и ментальные состояния. Проблема соотношения // *Философия науки*. 2010. № 2. С. 92-104;

Винник Д.В. Эпистемическая ложь как онтологическое понятие. // *Философия науки*. 2015. №2. С. 42-61.

Витгенштейн Л. Заметки к лекциям об «индивидуальном переживании» и «чувственных данных» // *Язык, истина, существование*. Томск: Издательство Томского университета, 2002.

Витгенштейн Л. Лекция об этике // *Историко-философский ежегодник*. М.: Наука, 1989.

Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. *Философские работы*. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1.

Волков Д.Б. Опровергает ли аргумент каузальных траекторий локальную супервентность ментального над физическим? // *Эпистемология и философия науки*. 2015. № 2. С. 166 – 182.

Волков Д.В. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания. М., 2012.

Гаспаров И.Г. Квалиа, Витгенштейн и «перевернутый спектра» // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 31 – 35.

Гаспаров И.Г., Левин С.М. Современная аналитическая философия сознания: вызовы и решения // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 5 – 19.

Гаспарян Д.Э. Искусственный интеллект и (пост)структурная семантика // Эпистемология и философия науки. 2014. № 3. С. 115 -131.

Гаспарян Д.Э. Что значит быть трансценденталистом в современной аналитической философии сознания? // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 146 – 165.

Гемпель К. Логика объяснения // Гемпель К. Логика объяснения. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.

Герасимова И.А. Проблема целостности // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 64 – 66.

Геттиер Э. Является ли знанием истинное и обоснованное мнение? // Аналитическая философия: становление и развитие / Под ред. А.Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.

Грегори Р.Л. Глаз и мозг. М.: Прогресс, 1970.

Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного // Декарт Р. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1989. Том 1.

Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Том 2. М.: Мысль, 1994.

Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004.

Дубровский Д.И. Гносеология субъективной реальности (к постановке проблемы) // Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М.: ИД Стратегия-Центр, 2007.

Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность, или «почему информационные процессы не идут в темноте?» // Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М.: ИД Стратегия-Центр, 2007.

Дубровский Д.И. Новое открытие сознания? // Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М.: ИД Стратегия-Центр, 2007.

Дубровский Д.И. Психические явления и мозг: философский анализ проблемы в связи с актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. М., 1971.

Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М.: ИД Стратегия-Центр, 2007.

Загидуллин Ж.К. Психология в оптиках философского анализа // Вопросы философии. 2013. №4. С. 59 – 69.

Иваницкий А.М. Наука о мозге на пути к решению проблемы сознания. // Вестник РАН, 2010, т. 80.

Иванов Д.В. Аргумент от отсутствия квалиа // Вопросы философии. 2011. №12. 139 – 149.

Иванов Д.В. На пути к объяснению сознания // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 20 – 30;

Иванов Д.В. Простого решения проблемы сознания не существует. Ответ на критику // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 52 – 60.

Иванов Д.В. Функционализм и инверсия спектра // Эпистемология и философия науки. 2011. № 3. С. 82 – 98;

Иванов Д.В. Функционализм. Метафизика без онтологии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 2. С. 95 – 111.

Ильенков Э.В. Проблема идеального. «Вопросы философии». 1979. №№ 6-7.

Казаков М.А. Узнает ли Мэри что-нибудь новое? // Эпистемология и философия науки. 2015. № 1. С. 98 – 111.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.

Касавин И.Т. Сознание: между Хиггинсом и Франкенштейном // Эпистемология и философия науки. 2012. № 1. С. 1 -17.

Касавин И.Т. Человек или тело? к вопросу о природе носителя сознания // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 53 – 56.

Касавин И.Т. Что значит быть лондонской цветочницей? О Прометее, Пигмалионе и прочих специалистах по сознанию // Вопросы философии. 2012. №7. С. 87 – 100.

Князева Е.Н. Понятие "Umwelt" Якоба фон Икскюля и его значимость для современной эпистемологии // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 30 – 44;

Князева Е.Н. Телесно ориентированный подход в эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 42 – 49;

Князева Е.Н. Энактивизм: концептуальный поворот в эпистемологии // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 91 -104.

Коплстон Ф.Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный: Вестком, 1999.

Коршунов А.М. Отражение, деятельность и познание. М., 1979.

Крипке С. Тождество и необходимость // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Радуга, 1982. Вып. 13.

Кузнецов А.В. Когнитивные исследования и проблема ментальной каузальности // Вопросы философии. 2014. №3. С. 133 – 143.

Кузнецов В.Г. (соавт. А.Ю. Алексеев, Ю.Ю. Петрунин, А.В. Савельев) Актуальные вопросы нейрофилософии // Нейрокомпьютеры: разработка, применения. 2015. №4. С. 9 - 11;

Кузнецов В.Г. (соавт. А.Ю. Алексеев, Ю.Ю. Петрунин, А.В. Савельев) Нейрофилософия как концептуальная основа нейрокомпьютинга // Нейрокомпьютеры: разработка, применения. 2015. №5. С. 69 - 77;

Левин С.М. Феноменальные качества как реляционные свойства // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 41 – 46.

Лейбниц Г.-В. Монадология // Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1982. Т. 1.

Лекторский В.А. Возможны ли науки о человеке? // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 3 – 15.

Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1981.

Лекторский В.А., Кудж С.А., Никитина Е.А. Эпистемология, наука, жизненный мир человека. Вестник МГТУ МИРЭА. 2014. № 2 (3). С.1-12;

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3-х т. М.: Мысль, 1985. Т. 1.

Лоу С. Философский тренинг. М.: АСТ, 2007.

Лурия А.Р. Потерянный и возвращенный мир: история одного ранения. М., 1971.

Менский М.Б. Сознание и квантовая механика. Фрязино, 2011.

Мерзляков С.С. Может ли зомби мечтать? // Эпистемология и философия науки. 2013. № 2. С. 108 -122.

Михайлов И.Ф. "Искусственный интеллект" как аргумент в споре о сознании // Эпистемология и философия науки. 2012. № 2. С. 107 -122.

Михайлов И.Ф. Путь и далекий, и долог... // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 36 – 40.

Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого «я». М., 1964;

Михайлов Ф.Т. Общественное сознание и самосознание индивида. М., 1996.

Мур Дж. Э. Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: Избранные тексты. М.: Издательство Московского университета, 1993.

Мур Дж. Э. Защита здравого смысла // Аналитическая философия: становление и развитие / Под ред. А.Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.

Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Глаз разума / Под ред. Д. Хофштадтера, Д. Деннета. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2003.

Нагуманова С.Ф. Материализм и сознание: анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии. Казань, 2011.

Нагуманова С.Ф. Почему разрыв в объяснении должен нас заботить больше, чем трудная проблема сознания? // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 136 – 145.

Нагуманова С.Ф. Теория сознания Д. Розенталя // Вопросы философии. 2013. №6. С. 149 – 158.

Никитина Е.А. Искусственный интеллект: философия, методология, инновации // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2014. № 2. С. 108-122;

Никитина Е.А. Конвергентные технологии и трансформация структуры познания // Образовательные ресурсы и технологии. 2014. № 5 (8). С. 157-166;

Никитина Е.А. Познание, сознание, бессознательное. М.: Либроком, 2011;

Никитина Е.А. Проблема единства сознания в эпистемологии. М.: МИРЭА, 2007.

Никитина Е.А. Проблема формирования сознания и бессознательного в условиях техносоциализации // Вестник гуманитарного факультета Ивановского государственного химико-технологического университета. 2014.Т.7. с.45-51;

Никитина Е.А. Субъект познания, когнитивная культура личности и образование как Hi-hume. Ценности и смыслы. 2011. № 7 (16). С.94-108.

Никифоров А.Л. Интересно, но пока непонятно // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 50 – 52.

Остин Дж. Смысл и сенсibiliи // Остин Дж. Избранное. М.: Идея-Пресс, 1999.

Патнэм Х. Значение “значения” // Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.

Патнэм Х. Значение и референция // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Радуга, 1982. Вып. 13.

Патнэм Х. Психологические предикаты (Природа ментальных состояний) // Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.

Патнэм Х. Разум, истина и история. М.: Праксис, 2002.

Платон. Теэтэт // Платон. Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2.

Порус В. Н. К проблеме методологического плюрализма в психологии // Следование правилу: рассуждение, разум, рациональность / Отв. ред.: Е. Г. Драгалина-Черная, В. В. Долгоруков. СПб. : Алетейя, 2014. С. 396-410;

Порус В.Н. Как объяснять? Знак развилки на пути психологии // Методология и история психологии. 2008. Т. 3. № 1. С. 88-97.

Порус В.Н. Методологические вызовы психологии (размышления над книгой) // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 52-62;

Порус В.Н. От методологического плюрализма к дисциплинарному организму: случай психологии // Эпистемология и философия науки. 2015. № 1. С. 5 – 18;

Порус В.Н. Психология в культурно-исторической проекции // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 49-57;

Порус В.Н. Социально-эпистемологический взгляд на культурно-историческую психологию // Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания. К 80-летию Владимира

Петровича Зинченко / Сост.: Т. Г. Щедрина, Б. Мещеряков; науч. ред.: Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2011. С. 43-59;

Порус В.Н. Тождество "я" - конфликт интерпретаций // Культурно-историческая психология. 2011. № 3. С. 27-35;

Порус В.Н. Тождество Я в философско-методологическом и психологическом измерениях // Эпистемология и философия науки. 2012. № 2. С. 5-15;

Проблема сознания в междисциплинарной перспективе / Под ред. В.А. Лекторского. М.: Канон+, 2014.

Проблема сознания в философии и науке / Под ред. Д.И. Дубровского. М.: Канон+, 2009.

Разеев Д.Н. О двух уровнях эпистемологии сознания // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 74 – 86.

Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.

Решер Н. Взлет и падение аналитической философии // Аналитическая философия: становление и развитие / Под ред. А.Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.

Секацкая М.А. Исследование сознания в философии и когнитивных науках: почему трудная проблема сознания не нуждается в решении // Вопросы философии. 2015. №4;

Секацкая М.А. Пересадка мозга и тождество личности: альтернативная интерпретация одного мысленного эксперимента // Эпистемология и философия науки. 2014. № 4. С. 67 - 76;

Секацкая М.А. Тождество личности как онтологический факт: возражение Дереку Парфиту // Эпистемология и философия науки. 2013. № 3. С. 76 – 84.

Секацкая М.А. Функционализм как научная философия сознания: почему аргумент о квалиа не может быть решающим // Вопросы философии. 2014. №3. С. 143 – 152;

Секацкая М.А. Что мы знаем о сознании? Комментарий к полемике Д. Чалмерса и Д. Деннета // Вопросы философии. 2012. №11. С. 147 – 157.

Сергин В.Я. Сознание и мышление: нейробиологические механизмы // Психологический журнал Международного Университета природы, общества и человека. Дубна, 2011, № 2.

Серл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002.

Серль Дж. Природа интенциональных состояний // Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987.

Сёрль Дж. Сознание, мозг и наука // Путь. 1993, № 4.

Смирнова Н.М. Телесно-ориентированный подход в эпистемологии: эвристический потенциал и когнитивные границы // Эпистемология и философия науки. 2010. № 1. С. 57 – 59.

Спиркин А.Г. Происхождение сознания. М., 1960.

Суцин М.А. Концепция «ситуативного познания» в когнитивной науке: критический обзор // Вопросы философии. 2014. №7. С. 50 – 58.

Тюхтин В.С. О природе образа (психическое отражение в свете идей кибернетики). М., 1963.

Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Фреге Г. Логические исследования. Томск: Водолей, 1997.

Фролов К.Г. К критике репрезентационализма // Эпистемология и философия науки. 2013. № 2. С. 123 -132.

Черниговская Т.В. Чеширская улыбка кота Шредингера: язык и сознание. М., 2013.

Черниговская Т.В. Языки сознания: кто читает тексты нейронной сети? // Человек в мире знания. К 80-летию Владислава Александровича Лекторского. М., 2012.;

Шлик М. Позитивизм и реализм // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М.: ИД Территория будущего, Идея-Пресс, 2006.

Юлина Н.С. Генри Стэп: квантовый интерактивный дуализм как альтернатива материализму // Вопросы философии. 2013. №6. С. 82 – 97;

Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. М., 2004.;

Юлина Н.С. Роджер Пенроуз: поиски локуса ментальности в квантовом микромире // Вопросы философии. 2012. №6. С. 116 – 130;

Юлина Н.С. Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 153 – 166.

Юлина Н.С. Философский натурализм: О книге Дэниела Деннета «Свобода эволюционирует». М., 2007.

Armstrong D. What Is Consciousness? // The Nature of Consciousness / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Balashov Y. Experiencing the Present // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 61 – 73.

Bayle P. Historical and Critical Dictionary. Indianapolis: Hackett, 1991.

Block N. Are Absent Qualia Impossible? // Block N. Consciousness, Function, and Representation. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

Block N. Inverted Earth // Block N. Consciousness, Function, and Representation. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

Block N. On a Confusion about a Function of Consciousness // The Nature of Consciousness / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Block N. Remarks on Chauvinism and the Mind-Body Problem // Block N. Consciousness, Function, and Representation. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

Block N. Troubles with Functionalism // Block N. Consciousness, Function, and Representation. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

Block N. What is Functionalism? // Block N. Consciousness, Function, and Representation. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

Block N. Wittgenstein and Qualia // Philosophical Perspectives. 2007. № 21 (1).

Block N., Fodor J. What Psychological States Are Not // Block N. Consciousness, Function, and Representation. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

Chalmers D. Conscious Mind. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Chalmers D. Facing up to the Problem of Consciousness // Explaining Consciousness: The Hard Problem / Ed. by J. Shear. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Churchland P. Knowing Qualia: A Reply to Jackson // Churchland P. A Neurocomputational Perspective. Cambridge: MIT, 1989.

Churchland P. Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States // Journal of Philosophy. 1985. № 82.

Cottingham J. Cartesian Trialism // Rene Descartes, Critical Assessment / Ed. by G. Moyal. London: Routledge, 1991. Vol. VIII.

Crane T. The Elements of Mind. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Crane T. The origins of qualia // The History of the Mind-Body Problem / Ed. by T. Crane, S. Patterson. London: Routledge, 2000.

Davidson D. Mental Events // Mind and Cognition / Ed. by W. Lycan. Oxford: Blackwell, 1990.

Dennett D. Consciousness Explained. London: Allen Lane, 1991.

Dennett D. Quining Qualia // The Nature of Consciousness / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Dennett D. The Path Not Taken // The Nature of Consciousness / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Dretske F. Conscious Experience // The Nature of Consciousness / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Dretske F. Naturalizing the Mind. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995.

Explaining Consciousness: The Hard Problem / Ed. by J. Shear. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Flanagan O. Conscious Inessentialism and the Epiphenomenal Suspicion // The Nature of Consciousness / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Guzeldere G. Is Consciousness the Perception of What Passes in One's Own Mind? // The Nature of Consciousness / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Guzeldere G. The Many Faces of Consciousness: A Field Guide // The Nature of Consciousness / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Hardin C.L. Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow. Indianapolis: Hackett, 1988.

Harman G. *The Intrinsic Quality of Experience // The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Hempel C.G. *The Logical Analysis of Psychology // Readings in Philosophy of Psychology* / Ed. by N. Block. London: Methuen, 1980.

Humphrey N. *A History of the Mind*. New York: Simon & Schuster, 1992.

Jackson F. *Epiphenomenal Qualia // Philosophical Quarterly*. 1982. № 32.

Jackson F. *What Mary Didn't Know // Journal of Philosophy*. 1986. № 83.

Kirk R. *Sentience and Behaviour // Mind*. 1974. № 83.

Kirk R. *Zombies // The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta. 2011. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/zombies/>

Kirk R. *Zombies v. Materialists // Proceedings of the Aristotelian Society*. 1974. Supp. Vol. 48.

Kripke S. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

Levine J. *Materialism and qualia: the explanatory gap // Pacific Philosophical Quarterly*. 1986. № 64.

Levine J. On leaving out what it's like // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Lewis C.I. *Mind and the World Order*. New York: Charles Scribner's Sons, 1929.

Lewis D. *An Argument for the Identity Theory* // Lewis D. *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press, 1986. Vol. 1.

Lewis D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.

Lewis D. *What Experience Teaches* // *Mind and Cognition* / Ed. by W. Lycan. Oxford: Blackwell, 1990.

Loar B. *Phenomenal States* // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Lycan W. *Consciousness and Experience*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.

Lycan W. *Consciousness as Internal Monitoring* // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Lycan W. *Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

McGinn C. *Can We Solve the Mind-Body Problem?* // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Mind and Cognition / Ed. by W. Lycan. Oxford: Blackwell, 1990.

Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Parsons T. Referring to Nonexistent Objects // *Metaphysics* / Ed. by J. Kim, E. Sosa. Oxford: Blackwell, 1999.

Penfield W. *The Mystery of the Mind: A Critical Study of Consciousness and the Human Brain*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

Place U. Is Consciousness a Brain Process? // *Mind and Cognition* / Ed. by W. Lycan. Oxford: Blackwell, 1990.

Putnam H. *Representation and Reality*. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press, 1988.

Rawlands M. *Mysterianism* // *The Blackwell Companion to Consciousness* / Ed. by M. Velmans, S. Schneider. Oxford: Blackwell, 2007.

Readings in Philosophy of Psychology / Ed. by N. Block. London: Methuen, 1980.

Rosenthal D. *A Theory of Consciousness* // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Schacter D.L., McAndrews M.P., Moscovitch M. Access to consciousness: Dissociations between implicit and explicit knowledge in neurological syndromes // *Thought without language*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Shoemaker S. Absent Qualia Are Impossible – A Reply to Block // *Philosophical Review*. 1981. № 90.

Shoemaker S. Functionalism and Qualia // *Readings in Philosophy of Psychology* / Ed. by N. Block. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

Shoemaker S. The Inverted Spectrum // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzuldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

Smart J.J.C. Sensations and Brain Processes // *The Nature of Mind* / Ed. by D. Rosenthal. Oxford: Oxford University Press, 1991.

The Blackwell Companion to Consciousness / Ed. by M. Velmans, S. Schneider. Oxford: Blackwell, 2007.

The History of the Mind-Body Problem / Ed. by T. Crane, S. Patterson. London: Routledge, 2000.

The Nature of Consciousness / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

The Nature of Mind / Ed. by D. Rosenthal. Oxford: Oxford University Press, 1991.

There's Something About Mary / Ed. by P. Ludlow, Y. Nagasawa, D. Stoljar. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press, 2004.

Tye M. Absent Qualia and the Mind-Body Problem // *Philosophical Review*. 2006. № 115 (2).

Weiskrantz L. The Case of Blindsight // The Blackwell Companion to Consciousness / Ed. by M. Velmans, S. Schneider. Oxford: Blackwell, 2007.