

Дэниел Деннет

УСЛОВИЯ ЛИЧНОСТНОГО*

Из кн.: Деннет Д. Головоломки. Философские очерки о сознании и психологии. Глава 14, МТИ Пресс, Кембридж Масс., Лондон, 1986, с.267-299. [Изд. третье. Первое изд. — 1978 г.]

Dennett Daniel C. Conditions of Personhood // D.C.Dennett. Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology. Ch.14, MIT Press, Cambridge Mass., L., 1986, p. 267-299. [Third printing, copyright in 1978. Материал 14 главы впервые опубликованв: The Identities of Persons. Ed. by A.Rorty, Un. of California Press, 1976].

Я — личность и вы тоже личность. Этот тезис не вызывает никаких сомнений. Я — человеческое бытие и, *вероятно*, вы также являетесь им. Если вы обижаетесь на слово «вероятно», вас можно обвинить в некоем виде расизма, ибо для нас важна не принадлежность к одному и тому же биологическому виду, а то, что мы — личности, относительно же последнего я не выразил сомнения. Достоинство кого-либо определяется не его биологическим происхождением, не тем, что он рожден женщиной и родился ли он вообще. Обычно мы игнорируем это обстоятельство, усматривая в человеческом определяющий признак личностного. Происходит это, несомненно, в силу коэкстенсивности или почти коэкстенсивности данных терминов в нашем контексте. В нашем месте и времени человеческие существа признаны единственными личностями и почти все человеческие существа мы принимаем за личности. Хотя нам не трудно вообразить

* Перевод осуществлен Н.С.Юлиной при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (Проект № 99-03-19-681).

существование биологически весьма иных личностей, — населяющих, скажем, другие планеты, — мы также признаем условия, освобождающие человеческие существа от личностного или по меньшей мере от некоторых очень важных элементов личностного. Например, новорожденным человеческим существам, существам с ментальными дефектами, существам, признаваемыми профессиональными психиатрами нездоровыми отказано, в личностном или во всяком случае в существенных элементах личностного.

Казалось бы, что у столь важного понятия как личность, уверенно прилагаемого и отрицаемого, должны быть четко сформулированные необходимые и достаточные условия правомерного его применения к кому-либо, однако, если они и есть, их еще нужно найти. Возможно, что в конце концов окажется, что искать нечего, а полученный вывод — понятие личности непоследовательно и устарело. Такого рода предположение высказал Б.Скиннер, однако оно не встретило понимания, несомненно, частично из-за трудности и даже невозможности представить состояние, если мы отбросим понятие личностного. Можно доказать (см.: «Brainstorms», ch. 12.) самопротиворечивость идеи о возможности отказа видеть в других людях и *нас самих* личностей (если только это не означает просто самоуничтожения и соответственно прекращения мысли о чем-то как чем-то). Поэтому безотносительно к наличию правильного или ложного в основаниях, приведших Скиннера к выводу об устарелости понятия личности, трудно представить его победу в конкуренции с этим интуитивно неуязвимым понятием. Однако даже если понятие «личность» каким-то образом относится к неэлиминируемой части нашей концептуальной схемы, оно может пребывать все еще в весьма плачевном виде, нежели нам того хотелось бы. Может оказаться, скажем, что понятие личности — только свободно циркулирующее почетное звание, с удовольствием прилагаемое себе самим и к другим людям по мере того, как нами движет дух, руководимый нашими эмоциями, эстетическими чувствами, соображениями политики и тому подобным, — точно так же как, скажем, понятие «модный» относится ко всем и только тем, кто позволяет рассматривать себя модными другими, тоже считающими самих себя модными. Действительно, быть личностью оказывается *чем-то* вроде этого, а если в ее бытии нет ничего большего, нам надлежит, если удастся это сделать, пересмотреть важную значимость, приписываемую этому понятию.

Предполагая в бытии личности наличие чего-то большего, ищущий необходимые и достаточные условия для обоснования этого большего все же может столкнуться с трудностями в случае наличия более чем одного понятия личности, а для данного подозрения есть основания. Короче, мы имеем дело, по-видимому, с двумя перепле-

тенными понятиями, одно из которых можно назвать моральным понятием, другое — метафизическим понятием личности. Локк говорит, что «личность» — «это судебный термин, охватывающий и действия, и их оценку, поэтому он прилагается только к мыслящим агентам, способным подчиняться закону, быть счастливыми или несчастливыми. Личность сознательно простирает себя за настоящее в прошлое и таким образом становится заинтересованной и вменяемой» (Locke J. *Essays*, Book II, ch. XXVII). *Совпадает ли* метафизическое понятие — в упрощенном смысле как интеллектуального, сознающего, чувствующего агента — с моральным понятием, приблизительно в смысле ответственного, обладающего и правами, и обязанностями агента? Или это означает только, что бытие личностью в метафизическом смысле — необходимое, но недостаточное условие для бытия личности в моральном смысле? Тождественно ли бытие сущности с приписываемыми ей состояниями сознания и самосознания бытию как самоцели, или же первое — только одно из предварительных условий? Следует ли рассматривать деривацию из оригинальной позиции в теории справедливости Джона Роулза как демонстрацию того, как метафизические личности *могут* становиться моральными личностями или деривация следует понимать в смысле демонстрации причин, почему метафизические личности *должны быть* моральными личностями*. Выраженное на менее техническом языке различие выглядит достаточно ясным: объявляя человека нездравым, мы перестаем относиться к нему как ответственному существу и не признаем за ним большинства прав, хотя наше общение с ним на практике неотделимо от нормальных личностных взаимодействий. У понятия «личность» есть один смысл, позволяющий при-

* В работе «Justice as Reciprocity» — переработанной версии статьи «Justice as Fairness» — Д.Роулз предлагает включать в понятие личности в оригинальной позиции «нации, провинции, деловые фирмы, церкви, команды и т.п. Принцип справедливости применим к конфликтующим претензиям, проявляемым личностями во всех этих разных сферах. Возможно, стоит говорить о некотором логическом приоритете, когда речь идет о человеческих индивидах» (Utilitarianism. ed. *Gorovitz S.*, Indianapolis, 1971, p. 245). В книге «Теория справедливости» (*Rawls J. Theory of Justice*. Cambr. (Mass.), 1971) он допускает, что партии в оригинальной позиции могут включать в себя ассоциации и другие группы, не являющиеся человеческими существами (p. 146), а очевидная взаимозаменяемость выражений «партии в оригинальной позиции» и «личности в оригинальной позиции» предполагает его утверждение, что для определенного морального понятия личности последняя *составлена* из метафизических личностей, которые сами могут быть, а могут и не быть моральными личностями.

лагать его к нездоровому человеку и видеть в нем «личность». В самом начале я заявил, что и вы, и я являемся личностями, и это — бесспорное положение. У меня не было оснований предполагать и тем более приводить доказательства, что все читатели этого очерка юридически здоровы и морально ответственны. То, о чем можно было бы говорить без всякого сомнения — если это вообще возможно — это нечто, к чему обращаются с личностными местоимениями «вы» и «я», было бы личностью в метафизическом смысле. Но если это единственное не вызывающее сомнения положение, тогда метафизическое и моральное понятия следует разводить. И все же предполагая существование различия этих понятий, представляется, что имеются все основания полагать метафизически личностное необходимым условием морально-личностного*.

Сейчас я предлагаю рассмотреть шесть знакомых тем, каждая из которых представляет собой заявку на определение необходимых условий личностного и, полагаю, ясную заявку на некоторую интерпретацию. В качестве предмета обсуждения выбраны три вопроса: первый — каким образом (с точки зрения моей интерпретации) эти темы взаимозависимы; второй — почему они являются необходимыми условиями морально-личностного; третий — почему так трудно сказать, составляют ли они все вместе достаточные условия морально-личностного. *Первая* и наиболее знакомая тема — личности являются *рациональными существами*. Ее можно найти и в этических теориях Канта и Роулза, и в «метафизических» теориях Аристотеля и Я.Хинтикки¹. *Вторая* тема — личности являются существами, атрибутивно наделенными состояниями сознания или которым приписываются психологические, или ментальные, или *интенциональные предикаты*. По П.Стросону, например, личность есть «понятие некоторого типа сущности, к которой применимы *оба* предиката — и предикат, приписывающий состояние сознания, и предикат, приписывающий телесные характеристики**». *Третья*

* В данной работе мы не касаемся толкования сложных личностей, данного Роулзом. Более подробно о сложных личностях говорит Эмили Порти (*Rorty A. Persons Policies and Bodies// International Philosophical Quarterly*, XII, 1, March 1973).

** Strawson P.F. *Individuals*. L., 1959. P. 101-102. Определение Стросона часто критикуют за чрезмерную широту: оно охватывает все чувствующие активные существа. См., например: Frankfurt H.. *Freedom of the Will and the Concept of a Person // The Journal of Philosophy*, LXVIII, Jan. 14, 1971. Можно показать (что я и собираюсь сделать), что состояния сознания представляют собой только подсистему психологически или интенционально характеризуемых состояний, а Стросон, как мне представляется, в данном случае явно нацелен достаточно широко раскинуть сети для охвата ими все возможные психологические состояния.

тема — зависит ли каким-то образом то, что считается личностью, от *принятого к ней отношения*, от усвоенной особой установки (*stance*)*. Данная тема предполагает, что суть дела состоит не просто в том, что однажды установив факт существования чего-то как личности, мы относимся к этому чему-то соответствующим образом, а в том, что само наше обращение с ним (с ней, с этим) данным специфическим образом в какой-то форме и в какой-то мере конституитивно для бытия этого чего-то. Вариации на эту тему можно найти в работах Д.Мак-Кэй, П.Стросона, Р.Рорти, Х.Патнэма, У.Селларса, Э.Флю, Т.Нагеля, Д.Ван де Вейт, а также в моих работах². *Четвертая* тема — объект, по отношению к которому принята такая личностная установка, каким-то образом способен отвечать взаимностью (*reciprocating*). Данную тему или ее наброски можно найти в работах Дж.Роулза, Д.Мак Кей, П.Стросона, Х.Грайс и других авторов. Взаимность (*reciprocity*) порою выражают посредством весьма неинформативного лозунга: быть личностью, значит относиться к другим как личностям. Из него делается вывод, возможно, следуя золотому правилу, что видеть в другом личность, значит считать его моральным, но в таком случае смешиваются различные виды взаимности. Согласно Т.Нагелю, «крайне враждебное отношение к другому совместимо с личностным к нему отношением» (р. 134). Ван де Вейт обращает внимание на одно из различий, имеющих между некоторыми формами непредумышленного и умышленного убийства; в последнем случае убийца относится к своей жертве как личности.

Пятая тема — личности должны обладать способностью к *вербальной коммуникации*. Это условие легко выводит не-человеческих животных из объема понятия личностного и соответственно освобождает их от моральной ответственности: данное условие, во всяком случае имплицитно, присутствует во всех социальных контрактных теориях этики. Тема вербальной коммуникации акцентировалась или предполагалась многими, пишущими по философии сознания, включая меня самого, когда моральное измерение личности не выделялось в специальный предмет рассмотрения. *Шестая* — личности отличаются от других существ особым типом *осознания* (*conscious*): этот тип свойственен нами не свойственен другим видам существ; порою его определяют как ту или иную форму *само-сознания*. В работах трех современных философов: Д.Энскомб («Интен

* Английское слово «*stance*» (позиция, специфический подход, особое видение) в контексте данной работы Деннета мы переводим как «особая установка». (Примечание переводчика).

ции»), Ж.-П. Сартр («Трансцендентальность Эго») и Х. Франкфурта (недавняя его статья «Свобода воли и понятие личности»), с разной аргументацией утверждает, что специфический тип сознательности (самосознание — Н.Ю.) является предпосылкой бытия морального агента³.

Я буду доказывать, что порядок моего представления перечисленных шести тем является порядком их зависимости (dependence). С одной оговоркой. Она состоит в том, что первые три темы внутренне взаимозависимы; быть рациональным — значит быть интенциональным и быть объектом определенной установки. Вместе взятые, они необходимые, но недостаточные условия для показа формы взаимности, которая, в свою очередь, является необходимым, но недостаточным условием обладания способностью к вербальной коммуникации, представляющей собой необходимое условие для наличия особого типа сознания, являющегося, по утверждению Д.Энскома и Х.Франкфурта, необходимым условием морально личностного.

Я уже касался тем рациональности, интенциональности и установок других моих работ, посвященных определению не личности, а более широкого класса того, что я называю *интенциональными системами*. Поскольку мои рассуждения будут строиться на этом последнем понятии, имеет смысл дать ему здесь краткую характеристику. Под интенциональной системой понимается система, поведение которой может быть (по меньшей мере иногда) объяснено и предсказано, основываясь на приписывании ей *верований* и *желаний* (и других свойств с интенциональными характеристиками, которые я буду именовать *интенциями*, включая в последние надежды, страхи, интенции, восприятия, ожидания и т.п.). *В каждом случае* могут быть и иные способы предсказания и объяснения поведения интенциональных систем, например механические или физические, однако интенциональная установка может оказаться наиболее удобной и самой эффективной, во всяком случае некоей успешной установкой, которую имеет смысл принять для представления объекта в виде интенциональной системы. При таком определении очевидно, что не все интенциональные системы являются личностями. Мы приписываем верования и желания собакам и рыбам и таким образом предсказываем их поведение. Можно даже прибегнуть к данной процедуре для предсказания поведения машин. Например, имея в качестве противника хорошо играющий в шахматы компьютер, приписывание ему интенций является хорошей, а на практике единственно хорошей стратегией. *Допустив* наличие у компьютера определенных

верований (или информацию) и желаний (или функций предпосылки) успешно провести шахматную игру, я могу при благоприятных условиях вычислить наиболее вероятный следующий шаг компьютера в случае допущения посылки о рациональном использовании компьютера верований и желаний. В данном примере компьютер выступает в качестве интенциональной системы не потому, что обладает какими-то внутренними свойствами, или что ему реально и истинно присущи верования и желания (какие бы они ни были). Эта роль обретается им в силу подчинения определенной *установке*, принятой по отношению к нему, а именно — интенциональной установке, — реализуемой путем приписывания интенциональных предикатов, при обычных ограничениях по отношению к компьютеру, и осуществляемой при условии рассмотрения компьютера в качестве рациональной, на практике разумно рассуждающей сущности.

Важно иметь в виду ограниченность такого определения *интенциональной системы* и соответственно осознавать, что класс интенциональных систем может охватывать гораздо большее. Если я, положим, предскажу, что некоторое растение, например находящийся за углом дома плющ в горшке, будет тянуться вверх к свету в силу «стремления к свету» и «желания» выйти из-под закрывающей его тени, что оно «ожидает» или «надеется» найти за углом свет, я уже принял интенциональную установку по отношению к растению и — о чудо! — в очень узких пределах она работает. Коли она работает, некоторые растения представляют собой интенциональные системы, хотя и очень низкого порядка.

Практическая полезность принятия интенциональной установки по отношению к растениям стала близкой и понятной мне в беседе с лесорубами в лесах Мейна. Они без колебаний называли дерево не «это», но «он» и «она», о молодой ели говорили: «она хочет распространить свои ветви, но не следует позволять ей это делать; ей захочется еще больше расширяться, чтобы получить свой свет». У них были такие фразы: «В отличие от кедров сосны не любят держать свои ноги в сырости». Вы можете «обмануть» яблоню, заставив ее «думать, что пришла весна»; для этого поздней осенью разведите костер под ее сучьями и она зацветет. Такой способ речи не есть просто образность и вовсе не проявление предрассудков. Это — эффективный способ осмысления, контроля, предсказания и объяснения поведения растений, дающий возможность легко обойти незнание контролирующих механизмов. Более софистичные биологи, возможно, предпочтут говорить об информационной трансмиссии от периферии дерева к другим его частям. Их язык будет менее красочным,

но тем не менее интенциональным. Полное воздержание от интенционального языка может стать столь же героическим, громоздким и бесцельным делом как и накладывание бихевиористами жесткого табу на использование интенциональных понятий по отношению к крысам и голубям. И даже если интенциональное толкование той же активности дерева обладает малой эвристической ценностью, мне представляется более мудрым принять дерево за очень неразвитую, малоинтересную, незначительную интенциональную систему, нежели пытаться обозначить уровень, только выше которого интенциональные интерпретации признаются «объективно-истинными».

Очевидно, что свойство быть интенциональной системой недостаточное, но, конечно, необходимое условие для бытия личности. Объект, к которому нам не удалось применить интенциональную установку, не может считаться личностью. Учитывая это, имеем ли мы право относить личностей к подклассу интенциональных систем? На первый взгляд предположение о личностях как подклассе интенциональных систем, *реально* имеющих верования и желания, а не просто *предположительно* для краткосрочного их предсказания, может показаться плодотворным. Однако попытки сказать, что же следует считать реально имеющим верование (так, чтобы в определение не вошли ни собака, ни дерево, ни компьютер), по-видимому, упираются в выдвигание условий к истинному верованию, которые (1) являются слишком сильными для наших интуиций и (2) апеллируют к определенным условиям личностного, выходящим за рамки приведенного мною перечня. Например, кто-то может утверждать, что истинные верования с необходимостью *вербально выразимы* теми, кто разделяет их⁴, или что верящие в них должны *осознавать* их наличие. Однако люди, по-видимому, имеют множество верований, не поддающихся словесному выражению или неосознаваемых ими, во всяком случае я надеюсь показать, что и способность к вербальному выражению, и способность к осознанию имеют различные loci в системе необходимых условий личностного.

Большой прогресс достигается, как мне представляется, при обращении к четвертой теме — *взаимности* — и рассмотрении возможных ее определений в терминах интенциональных систем. Данная тема предполагает способность личности отвечать взаимностью на установку, а именно, что интенциональная система, принимающая интенциональную установку относительно других объектов, сама отвечает этим требованиям. Давайте определим *интенциональную систему второго порядка* как такую систему, которой мы приписываем не только простые верования, желания и другие интенции, но и

верования и другие интенции *относительно* верований, желаний и других интенций. Интенциональная система «S» будет интенциональной системой второго порядка, если среди приписываемых ей свойств есть такие, как: *S верит, что T желает, что p, S надеется, что T боится, что g, и рефлексивные случаи вроде S верит, что S желает, что p.* (Важность рефлексивных случаев будет особенно подчеркиваться, имея в виду наше дальнейшее обращение к авторам, интерпретирующим наше шестое условие как само-сознание. Некоторым может показаться, что рефлексивные случаи автоматически превращают все интенциональные системы в системы второго порядка и даже в системе *n*-порядка на том основании, что верование, что *p* включает в себя верование, что вы верите, что *p* и т.д., но это существенная ошибка; повторение верований и других интенций никогда не является излишним и отсюда, хотя некоторые повторения нормальными ожидаемы, они никогда не тривиальны или автоматичны.)

Следующий вопрос — эмпирический: исходя из уже известного нам, можно ли сказать, что человеческие существа являются единственными интенциональными системами второго порядка? Мы, например, приписываем верования и желания собакам, кошкам, львам, птицам, дельфинам и в нормальной ситуации на практике часто предсказываем их поведение, но в случае очень софистичного поведения животного возникают трудности. Для объяснения или предсказания его поведения появляется желание приписывать ему интенции второго порядка. Конечно, если некоторая версия физикализма истинна (а я верю в это), у нас нет никакой нужды приписывать кому-либо какие-либо интенции, но предположив, что для эвристических и прагматических целей нам все же следовало бы приписывать животным интенции, будем ли мы чувствовать прагматическое сопротивление, приписывая им интенции второго порядка? Психологи часто прибегают к такому принципу — своего рода бритве Оккама: для объяснения поведения организма ему следует по возможности меньше приписывать интеллект, или сознание, или рациональность. Этот принцип может и фактически интерпретируется в пользу прямолинейного радикального бихевиоризма⁵, но я считаю это ошибкой; смысл его может быть интерпретирован как требование при принятии интенциональной установки по отношению к объекту приписывать ему простейшие наименее софистичные верования, желания и т.д. самого низшего уровня, объясняющие его поведение. В этом случае мы будем допускать, например, что пес Фидо *хочет* получить свой ужин и *верит*, что хозяин даст его, если он встанет перед хозяином и изобразит желание. И все же нам не следует

приписывать Фидо тип *верования*, будто его просьба вызывает у хозяина *веру*, что он, Фидо, хочет получить ужин. Точно так же, как из моего *ожидания*, после того, как я положил монету в прорезь продающей сладости машины, не следует верование, что вкладывание монеты побуждает машину *верить* в мое желание получить конфеты. То есть хотя просьбы Фидо выглядят весьма похожими на подлинное взаимодействие второго порядка (Фидо относится к хозяину как интенциональной системе), все же, предположив, что для Фидо хозяин ни что иное, как машина, выдающая ужин, активизируемая с помощью просьб, мы будем иметь лучшее предсказательное приписывание свойств; более скромное, но все же, конечно, интенциональное.

Способны ли собаки, шимпанзе или другие «высшие» животные подняться до уровня интенциональных систем второго порядка, а если нет, то почему? Я привык думать, что не способны, исходя из послышки об отсутствии языка у не-человеческих животных, без чего невозможна репрезентация интенций второго порядка. Иными словами, я полагал, что условие четвертое основывается на условии пятом. Моя гипотеза состояла в том, что животные не могут иметь верования второго порядка — верования о верованиях — по той же самой причине, по какой они не могут иметь верования о пятнице или поэзии. Некоторые верования могут приобретаться опосредовано и, следовательно, репрезентироваться только языком⁶. Однако из признания истинным положения о невозможности приобретения некоторых верований без языка не следует истинность утверждения, что они охватывают все верования второго порядка. Тезис, отрицающий возможность не-человеков быть интенциональными системами второго порядка, является ложным. Как-то я обратился с просьбой к моим знакомым привести примеры не-человеческих интенциональных систем второго порядка и мне рассказали о нескольких весьма убедительных случаях. Рассмотрим один из них, приведенный в письме Питера Эшли.

«Однажды вечером я сидел у себя дома в кресле, единственном из всех, в котором моей собаке разрешалось спать. Собака лежала передо мной и скулила. Прибегнув к разным и безуспешным попыткам «убедить» меня освободить кресло, она предприняла следующее действие и оно было самым интересным и, я бы сказал, единственно интересным моментом всей этой истории. Она встала и пошла к выходу, не покидая моего поля зрения. Поцарапала дверь и у меня создалось впечатление, что она отказалась от попыток захватить кресло и решила прогуляться. Но стоило мне подойти к двери, как она ринулась обратно в комнату и взобралась на любимое кресло, которое она «вынудила» меня покинуть».

Казалось бы, здесь мы должны приписать собаке интенцию, — что хозяин поверит в ее желание выйти на улицу — не только второго, но и третьего порядка. Ключевым в этом примере, делающим его случаем интенциональной системы высшего порядка в действии, является факт, что верование, которое собака намеревалась внушить хозяину, ложное. Если мы пожелаем найти другие примеры поведения животных — интенциональных систем второго порядка, — полезно рассмотреть случаи обмана, когда животное, веря в Р, пытаются заставить другие интенциональные системы верить в не-Р. Там, где животное стремится вызвать у другого поведение, к которому его не принуждает его истинное верование относительно положения дел, мы не можем «полностью отгораживаться» и прибегать к объяснениям, апеллирующим только к интенциям первого уровня. Перед тем как перейти к объяснению почему это так, данный тезис можно сделать более общим: если Х пыгается внушить Y поведение, неадекватное его *истинным* окружающим условиям и потребностям, но соответствующее *воображаемому* положению дел, *верованиям* и потребностям, мы вынуждены приписывать X интенции второго порядка. В этой форме тезис выглядит знакомым — к нему часто прибегают критики бихевиоризма: оставаться бихевиористом, говорят они, можно в объяснении и контроле за лабораторными животными, руководствуясь положением об отсутствии серьезного расхождения между действительными условиями эксперимента и условиями, воспринимаемыми самими животными. Лабораторная тактика оказывающихся в затруднении бихевиористов состоит в проведении экспериментов, обманывающих субъектов: если обман достигает цели, поведение субъектов предсказуемо с точки зрения их ложных *верований* относительно положения дел, а не с точки зрения их действительного состояния. В этом случае интенциональная система первого уровня является неким бихевиористом; она ничему не приписывает интенции. Поэтому, если нам нужно иметь веское опытное свидетельство того, что интенциональная система S *не* является бихевиористской, то есть что она относится к интенциональной системе второго порядка, мы его получаем только в тех случаях, когда бихевиористские теории неадекватны данным опытам и бихевиоризм не в состоянии объяснить успех системы S в манипулировании поведением другой системы.

Все этоводит на мысль, что пример Эшли в конечном итоге не столь убедителен и может быть опровергнут предположением, что его собака является бихевиористом того или иного толка. Ей не нужно было верить, скребясь в дверь, что она внушит Эшли мысль о

своем желании выйти из дома; как хороший бихевиорист она просто может верить, что, скребясь в дверь, она обусловит Эшли пойти к двери. Иначе говоря, она применяет обычный стимул, получает обычную реакцию и кроме этого здесь нет ничего другого. Случай с Эшли поддается объяснению, если это *обычный* способ, каким его собака добивается открытия двери. Вероятно, это так и есть, тогда более скромная гипотеза состоит в том, что собака верит, что ее хозяин, видя как она скребется, обусловлен пойти к двери. Если бы собака предприняла что-либо *новое* для обмана своего хозяина (как то: подбежала к окну и, рыча подозрительно, выглянула из него), тогда мы должны были бы допустить, что вставание с кресла не было просто условной реакцией Эшли и как таковое не было «видно» собаке, однако допущение такой виртуозности у собаки в высшей степени неправдоподобно.

И все же в чем разница между неправдоподобным случаем обмана и хорошо подтвержденными случаями, когда бегущая по земле птица, стремясь увести преследователя от гнезда, делает вид, будто у нее сломано крыло. Достигнутый здесь эффект является новым в том смысле, что птица многими повторениями не вырабатывала у окрестных преследователей такой стимул и вроде бы мы вынуждены объяснять эту уловку в чем-то как подлинный обман с *интенцией* побудить у преследователя ложное *верование*. Подталкиваемые к такой интерпретации, мы крайне поразились бы изобретательности птицы, не будь нам известно о «просто инстинктивном» поведении такого рода. Но почему мы должны считать, что обозначение такого трюка «просто инстинктивным» есть его умаление? Утверждать его инстинктивность значит утверждать, что все птицы данного вида проделывают этот трюк: они проделывают его даже в неподходящих условиях, прибегая к нему, когда разумнее оставаться в гнезде. Их модель поведения жесткая — своего рода тропизм, — контроль, вероятно, генетически встроен, а не усвоен или изобретен.

Говоря об инстинктивном, мы должны быть осторожными и не заходить в его умалении слишком далеко; дело не в «бездумности» проделываемого птицей трюка; хотя не вызывает сомнения, что она проделывает его, не прибегая к аргументу или схеме в ее голове (типа: «Попробую сделать так: если я свешу крыло как будто оно сломано, лиса может подумать, что...»). Человек тоже может делать что-нибудь схожее по тонкости, подлинной интеллектуальности, новизне и соответствию обстоятельствам, вовсе не проводя умственные шаги через «осознанные мысли». *Мышление о мыслях*, как бы его ни определяли, не делает подлинно интеллектуальное поведение интеллектуальным. Д.Энском

бговорит по этому поводу: «Предположение о том, что [такое выражение разумного рассуждения] служит для описания ментальных процессов, было бы в целом совершенно абсурдным. Объяснение нацелено на описание порядка, который наличествует всякий раз, когда действия совершаются с интенциями»⁷. Однако «порядок наличествует» и в случае с птицей, и в случае с человеком. То есть, задаваясь вопросом о причине наличия эволюции птицы такого тропизма, мы усматриваем ее в полезности обладания средствами *обмана* преследователей или внушения у них ложных верований: на самом деле следует объяснять происхождение у птиц интенций второго порядка. С моей стороны было бы большим радикализмом отрицать или умалять существование огромных различий между инстинктивным или тропическим поведением птицы и более гибким и интеллектуальным поведением человеческих и иных существ, однако в данном случае я отстаиваю следующее положение: если принять без оговорок интенциональную установку за инструмент предсказания и объяснения, тогда птицу, как и любого человека, в той же мере следует считать интенциональной системой второго порядка. А коли это так, нам нужно весьма осторожно относиться к приводимому мною ранее аргументу, а именно, что репрезентации интенций второго порядка каким-то образом зависят от языка⁸. Совсем не очевидно, нужно ли чтобы все или даже некоторые из верований и интенций интенциональной системы каким-то образом были *репрезентированы* «внутри» этой системы, чтобы мы обрели преимущества в предсказании ее поведения, приписывая системе такие интенции (более детальное обоснование этого положения дано в «Brainstorms», ch. 2, 3). Ситуация, которую мы проясняли на примере стремления птицы внушить преследователю ложное верование, по-видимому, не имеет пространства или необходимости для репрезентации данной софистичной интенции в «мыслях» или «сознании» любого существа, ибо ни птица, ни эволюционная история, ни Мать Природа не имеют нужды мыслить эти мысли для подкрепления нашего объяснения.

В этом случае следует согласиться, что взаимность (*reciprocity*) — в смысле простой способности интенциональных систем демонстрировать интенции высшего порядка, — зависит от первых трех условий и не зависит от пятого или шестого. Насколько такое понимание справедливо по отношению к идее взаимности, обсуждаемой другими авторами, станет видно только при условии его стыковки с двумя последними условиями. Для рассмотрения пятого условия — способности к вербальной коммуникации, — мы обратимся к теории

значения Х.Грайса. Грайс пытается определить то, что он называет «ненатуральным» значением — придание произносящим значения чему-то путем высказывания об этом чем-то в терминах интенций произносящего. Его первоначальная дефиниция выглядит следующим образом*:

«U имеет в виду что-то, произнося x» является истинным, если для А (аудитории слушателей) U произнес x с намерением, чтобы

- (1) А отреагировала на произносимое определенным откликом г.
- (2) А думала (признала), что U имеет намерение (1).
- (3) А выполнила (1) на основе выполнения (2).

Заметьте, что интенция (2) приписывает U интенцию не только второго, но и третьего порядка. U должен иметь намерение, что А распознает намерение U, чтобы у А была реакция г. То обстоятельство, что серия контрпримеров вынуждала Грайса двигаться от этой первоначальной дефиниции к все более и более сложным версиям, не имеет существенного значения, ибо все они воспроизводят интенцию третьего порядка (2). В грайсовском анализе ненатурального значения для нас особенно важны два момента: первый — поскольку ненатуральное значение или значение чего-то через высказывание о чем-то должно быть характеристикой любой подлинно вербальной коммуникации, а последнее зависит от интенций третьего порядка высказывающего, мы имеем наш случай, когда условие пятое основывается на условии четвертом, а не наоборот; второй — Грайс показывает, что для достижения подлинной взаимности недостаточно иметь просто интенции *второго* порядка, требуются еще интенции *третьего* порядка. Грайс вводит условие (2) для исключения случаев такого, например, вида: я оставилразбросанной фарфоровую посуду, разбитую моей дочерью, с тем, чтобы это увидела моя жена. Это не случай придания значения чему-то путем делания того, что я делаю, или намерения чего-то, что я намереваюсь, ибо хотя я пытаюсь таким образом заставить мою жену поверить во что-то относительно дочери (с моей стороныприбегая к интенции второго порядка), успех зависит не от узнавания моей интенции, или признания моего вмешательства, или вообще от моего существования. Между нами здесь не было реального столкновения (encounter) (удачный

* Ключевыми для позиции Х.Грайса являются две его статьи: *Grice H. Meaning* // *Philosophical Review*. July, 1957; *Grice H. Utterer's Meaning and Intentions* // *Philosophical Review*. April, 1969. В ряде пунктов исходная формулировка, приведенная в первой статье, была подвергнута ревизии во второй. Данная формулировка взята из второй статьи (p. 151).

термин, используемый Эрвином Гофманом), не было взаимного при-
знания (recognition). Для того, чтобы произносящий сообщал какое-либо
значение, он должен столкнуться, встретиться со слушателями, но это
может происходить и в отсутствии не-натурального значения. (Наблю-
дение за собакой Эшли.) И уловкам, зависящим от интенций третьего
порядка, нет необходимости включать в себя встречу-столкновение
(например, А может иметь интенцию, что В верит, что С желает, что р).
Поэтому интенции третьего порядка являются необходимыми, но недо-
статочными условиями для встреч-столкновений, а те, в свою очередь, —
необходимые, но недостаточные условия для примеров ненатурального
значения, т.е. примеров вербальной коммуникации.

Не случайно, что примеры ненатурального значения, приводимые
Грайсом, попали в класс, другие члены которого-случаи обмана или
манипуляции. Рассмотрим, например, удачный контрпример Дж.Серля
(J.Searle), направленный против одной из формулировок Грайса. В
Италии во время второй мировой войны один американец был захвачен
итальянцами за линией фронта. Он пытался их обмануть, внушив им
мысль, что он является германским офицером, произнося единственно
известную ему немецкую фразу «Kennst du das Land, wo die Zitronen
bluhen?»⁹. Согласно Грайсу, и этот случай, и случаи ненатурального
значения роднит апелляция или эксплуатация рациональности жертвы.
Успех зависит от внушения жертве мысли о необходимости строить цепь
рассуждений, в которую внушающий прямо или косвенно вводит по-
сылки. При обмане сам обманщик не верит в посылки; при нормальной
коммуникации в них обычно верят. Вид коммуникации, представленный
Грайсом, выглядит разновидностью совместной манипуляции говоряще-
го слушателями; она зависит не только от рациональности аудитории,
которой надлежит разбираться в интенциях произносящего, но и от
доверия слушателей к говорящему. Даже при условии рациональности
аудитории, коммуникация как разновидность манипуляции не зарабо-
тает, пока доверие аудитории к говорящему не будет обоснованным или
разумным. Таким образом, норма для высказывания — искренность,
высказывания же, не имеющие обычной ценности доверия, не достигнут
своей цели (см.: Brainstorms, ch. 1.).

* «Знаешь ли ты страну, где цветут лимоны?» (нем.).

Ложь как форма обмана может работать только при наличии правдивых высказываний, другие же формы обмана не зависят от доверия жертвы. В этих случаях успех определяется недостаточно высоким уровнем изощренности жертвы. Глупые игроки в покер, неспособные видеть предлагаемые им блеф и уловки, — проклятие для умных игроков. Софистичные обманы не обязательно предполагают непосредственное столкновение сторон. Есть книга, описывающая способы выявления подделок антиквариата (понятно, что одновременно она может служить и пособием по созданию фальшивого антиквариата), в которой желающим одурачить покупателей, мнящих себя «экспертами», предлагается такой хитрый совет: сделав стол или какую-нибудь другую вещь (с использованием всех средств симуляции века и изношенности), возьмите современную электродрель и просверлите дырку в каком-нибудь скрытом и вызывающем недоумение месте. Предполагаемый покупатель будет рассуждать примерно так: никто не будет сверлить столь бесформенную дыру, не имея на то оснований (в любом случае нельзя предположить, что она выглядит «аутентичной»), поэтому у нее должна быть какая-то цель, последнее означает, что стол использовался в чьем-либо доме; а поскольку он был в употреблении, вряд ли его сделали специально для продажи в этой лавке антиквариата ...поэтому стол — подлинный антиквариат. Даже если в цепи рассуждений остается место для смутных сомнений, покупатель столь занят мыслью о цели использования дыры, что потребуются месяцы, прежде чем эти глубинные сомнения всплывут на поверхность.

В приведенных примерах обмана, как и в случае птицы со свесившимся крылом, важен факт, что успех здесь не зависит от *сознательного построения* жертвой обмана цепи разумных рассуждений. Не имеет значения, если покупатель только заметил дыру и «интуитивно почувствовал» — вещь подлинная. Позднее он *может быть* примет основание, послужившее «веским доводом» в пользу «подлинности» вещи, но он может отрицать его, а отрицая, может обманывать себя, даже если *мысли* и не мелькали в его голове. Цепь рассуждения объясняет, почему данная дырка сработала именно так (если она сработала), однако, как говорит Энскомб, нет необходимости «описывать действительные ментальные процессы», если мы считаем действительные ментальные процессы сознательными процессами или событиями. Сказанное безусловно верно и в отношении коммуникаций Грайса: ни говорящему, ни слушателям нет нужды

сознательно проводить через себя описываемые Грайсом сложные интенции и в связи с этим удивительно, что этот факт никем не был использован для возражения ему. Критика часто упрекает Грайса за ограниченность предложенных им условий для значения, чтобы посчитать их за достаточные, но мне представляется, что есть еще один до этого не замеченный аргумент, показывающий, что эти условия не являются даже необходимыми. Действительно, мало кто осознавал такие изобретательные интенции, пока Грайс не указал на них, тем не менее люди всегда вступали в коммуникацию. До Грайса, если кого-нибудь спросили: «хочешь ли ты, чтобы слушающий распознал твою интенцию спровоцировать некую реакцию у него?», ответ скорее всего был бы таким: «У меня не было таких хитроумных намерений. Я просто хотел сообщить, что скорее всего не приду домой к ужину» (или что-нибудь вроде этого). Поэтому, если принять усложненные интенции за скрытую основу наших коммуникаций, они должны быть подсознательными интенциями. Вполне понятно, что совершенно естественной реакцией на статьи Грайса было бы заметить, что человек, находясь в коммуникации, не осознает, что он проделывает такого рода ходы. Сейчас Энскомб настаивает — и весьма решительно, — что такого рода реакция устанавливает, что таким образом описываемое действие не было *интенциональным**. Если в процессе говорения человек не *осознает* эти интенции, он не может говорить с такими интенциями.

Почему никто не использовал этот аргумент против теории Грайса? Полагаю, из-за того, что Грайс что-то нащупал, сформулировал необходимые условия для ненатуральных значений. Прделанный им анализ проясняет многое. Вступаем ли мы в коммуникацию с компьютерами на языке Фортран? Фортран принят за язык, имеющий словарь, грамматику, семантику. Взаимодействие между человеком и компьютером на этом языке часто приводят в качестве примера *коммуникации человека с машиной*, однако такое взаимодействие — бледная копия человеческой вербальной коммуникации именно потому, что в ней упущены грайсовы условия для ненатуральных значений. Здесь нет пространства для их применения. Достижение определенных целей в передаче машине какой-то части языка Фортран не зависит

* См.: *Anscombe G.E. Intention*. Oxford, Blackwells, 1957. P. 11. Здесь и в следующих нескольких параграфах я использую понятия «интенции» и «интенциональный» в их обычном смысле и в написании выделяю их курсивом.

от придания машине способности распознавать чьи-либо *интенции*. Это вовсе не означает, что в будущем все коммуникации с компьютерами сохранят эту ограниченность (или силу, все зависит от ваших целей), это значит только то, что сегодня мы не вступаем в коммуникацию с компьютером в строгом (грайсовом) смысле слова*.

Если мы еще не готовы отбросить модель Грайса, хотя и фиксируем отсутствие такого рода *интенций* в нашем нормальном разговоре, нам следует загнать их в подполье и называть бессознательными или предсознательными *интенциями*. Они представляют собой *интенции*, присутствующими в «порядке, который наличествует» в коммуникативных отношениях людей, *интенции*, которые мы обычно не осознаем, *интенциями*, являющимися предусловием вербальной коммуникации.

Мы зашли слишком далеко, не обращаясь к какому-либо виду сознания, ибо если и существует зависимость между сознанием или самосознанием и другими нашими условиями, это должно быть сознание, зависящее от других условий. Однако для показа последнего я должен сначала продемонстрировать определенную роль, которую первые пять условий сами по себе могут играть в этике, а такое предположение сделано, например, в теории справедливости Джона Роулза. Центральным в его теории являются два момента: конструирование идеализированной ситуации — «оригинальной позиции», — в которую ставятся идеализированные личности, и выведение из этой идеализации первых принципов справедливости; из последних выводится и проясняется все остальное. Сейчас меня интересует не содержание этих принципов или достоверность их выведения, а суть применяемой им тактики. Роулз исходит из допущения, что некая совокупность идеализированных личностей, — рациональных и движимых само-интересом субъектов, — просчитывает, принимая определенные ограничения, вероятные и возможные взаимодействие

* Ховард Фридмэн подсказал мне возможность использования такого аргумента: многие современные устройства Фортран «корректируют» вводимые оператором данные, расставляют знаки «плюс», ставят скобки и т.д., и выдают хорошо оформленные высказывания, т.е. отвечают критериям Грайса, поскольку в рамках очень ограниченной области они диагностируют *интенции* «говорящего» и действуют на основе этого диагноза. В связи с этим я хотел бы обратить внимание на следующее: во-первых, машины на сегодня могут диагностировать только то, что может быть названо синтаксическими интенциями оператора, и во-вторых, эти машины, по-видимому, не отвечают последующим, более разработанным определениям Грайса. Но я вовсе не хочу утверждать, что этого не сможет сделать никакой компьютер.

ющие последствия индивидуальных и антагонистических интересов (что потребует от них конструирования интенций высшего порядка, например верование в желания других людей, верование о верованиях других людей относительно их собственных желаний и т.п.). Роулз утверждает, что результатом этих просчитываний является оптимальное «решение», которое было бы разумно принять каждой движимой самоинтересом личности как альтернативу гоббсовскому естественному состоянию. Решение состоит в достижении договоренности с другими личностями твердо придерживаться принципов справедливости, в общих чертах обрисованных Роулзом. Какой тип доказательства принципов справедливости используется в данном случае? По Роулзу, принятие данных принципов справедливости может рассматриваться как решение «игры высшего уровня» или как «вопрос сделки». Оно аналогично и деривациям теории игр, и доказательствам эпистемической логики Я.Хинтички,¹⁰ и «демонстрации» того, что играющий в шахматы компьютер будет делать определенный ход, поскольку он наиболее рационален согласно заданной ему информации. Все зависит от принятия посылки об идеальных рациональных просчитывающих агентах, следовательно, их результаты внутренне нормативны. В деривациях из роулзовской оригинальной позиции я вижу продолжение и экстраполяции, присутствующие в более простых применениях интенциональной установки для понимания и контроля заповедием более простых сущностей (см.: *Brainstorms*, ch. 1.). Точно так же, как истина и последовательность являются нормами верований, а искренность нормой говорения, тогда, если Роулз прав, справедливость в его определении является определяющей нормой межличностного общения. Но тогда следует принять и другую аналогию: подобно тому, как частичным основанием для признания наличия укакого-либо существа верований или других интенций является наша способность мыслить его *рациональным* существом, основанием считать существо личностью предполагает нашу способность полагать его подчиняющимся принципам справедливости. Используемый им здесь способ представления особого статуса понятия личности, как мне представляется, таков: не имея намерения защищать тезис о справедливости как необходимом результате *человеческого* общения, Роулз в конечном итоге защищает тезис, что она — необходимый результат *личностного* взаимодействия. То есть понятие личности по своему внутреннему содержанию с необходимостью нормативно и идеализировано; людитоолько в той мере личности, в какой в их деяниях и взаимодействиях проявляется справедливость. И снова можно ви

деть «порядок, который наличествует» в справедливом обществе, независимый от любых действительных фактов сознательного мышления. Существование справедливых практики имплицитно присущее им «осознание» не зависит от того, предпринимает ли вообще кто-либо сознательные и продуманные расчеты идеализированной оптимальной позиции, не зависит оно и от сознательной выработки обоюдного соглашения, и от сознательного принятия установки в отношении другого. Роулз пишет:

«Признание кого-то личностью требует определенного способа отношения к нему и действия; этот способ внутренне включает в себя различные *prima facie* обязанности. Признание в какой-то мере этих обязанностей и тем самым обладание элементами морали не связано ни с выбором, ни с интуитивными моральными качествами, ни с выражением чувств или отношений... это простоследование одной из форм поведения, демонстрирующей, что другие тоже признаются за личности»¹¹.

Важность предпринятой Роулзом попытки вывести справедливость из «оригинальной позиции» состоит, конечно, в том, что в то время, как вывод признается за *моральную* норму, он не *выводится* как моральная норма. Мораль не предполагается в отношениях сторон, находящихся в оригинальной позиции. Однако это означает, что выведение нормы само по себе не дает нам какого-либо ответа на вопросы— когда и почему у нас есть право считать личности *морально* ответственными за деривацию из этой нормы. Помочь нам в этом может Энскомб, вводя в то же время наше шестое условие. *Если меня считают ответственным за некое действие* (какую-то часть моего поведения при определенном описании), у меня должно быть осознание этого действия при данном описании*. Почему? Поскольку только при условии осознания этого действия я имел бы возможность высказаться и участвовать, находясь в привилегированной позиции, в игре вопросов-ответов, приводя основания для своих действий. (Если у меня нет привилегированной позиции отвечать на вопросы относительно моих действий, задавать их мне нет особого резона.) Для участия в этой игре важно следующее: только обладающие способностью участвовать в приведении разумных оснований

* Меня могут считать ответственным за события или состояния дел, не проходившие через мое сознание, но некоторые из которых я был обязан сознавать, однако они относятся к *интенциональным* действиям. В этих условиях я ответственен за развитие событий в силу ответственности за предсказуемые последствия действий — включая акты оплошности, которые мне известны.

могут быть склонены или, наоборот, разубеждены аргументами о характере тех или иных действий или отношений; если же кто-либо не в состоянии «прислушиваться к голосу разума» в каких-то вещах, его нельзя считать ответственным. Способность к вербальной коммуникации и к осознанию своих действий существенны дляпроявляющих готовность прислушиваться к аргументу или убеждению, а такое убеждение и взаимное приспособление интересов, достигаемое во взаимной эксплуатации рациональности, является характерной чертой оптимальной модели личностного взаимодействия.

Способность участвовать во взаимном убеждении выступает основанием еще одного условия личностного, на которое недавно обратил внимание Хэрри Франкфурт*. По Франкфурту, личности относятся к подклассу интенциональных систем, способных, по его выражению, к «волениям второго порядка» (second-order volitions). На первый взгляд они выглядят схожими с классом интенций второго порядка, однако, как мы покажем далее, это не так.

«Помимо хотения, выбора и склонности делать то или другое люди могут также хотеть иметь (или не иметь) определенные желания и мотивы. Им присуща способность хотеть быть иными в своих предпочтениях, нежели они на самом деле есть... По-видимому, кроме человека ни одному животному не свойственна способность к рефлексивной самооценке, проявляющейся в формировании желаний второго порядка» (р. 7).

Франкфурт приводит пример, когда личность может сказать о своем хотении иметь некое особое желание, даже не имея охоты сделать это желание действительным для себя, «своей волей». (Например, кто-то может возжелать героин с целью познания чувства желания героина, вовсе не стремясь сделать данное желание своим действительным желанием.) В более серьезных случаях человек желает иметь отсутствующее у него настоящее время желание и желает сделать его своей волей. Эти случаи Франкфурт называет волениями второго порядка и их наличие, считает он, «существенно для бытия личности» (р. 10). Я не буду здесь подробно рассматривать его доводы, скажу следующее: аргумент в пользу данного утверждения опирается на анализ различия между иметь свободу действия и иметь свободу воли. Согласно его анализу человек имеет свободу воли только тогда, когда он может иметь ту волю, какую он хочет, и когда могут быть удовлетворены его воления второго порядка. Личности

* *Frankfurt H. Freedom of the Will and the Concept of a Person// Journal of Philosophy, LXVIII, Jan. 14, 1971.* Франкфурт не поясняет, является ли предложенное им условие морально-личностного только необходимым или также достаточным.

не всегда имеют свободу воли и при некоторых обстоятельствах могут быть ответственны за действия, осуществленные при отсутствии свободы воли, однако личность всегда должна быть «существом, для которого свобода его воли может стать проблемой» (р. 14), то есть существом, способным к формированию волей второго порядка, независимо от того, реализуются ли эти воления или нет. Франкфурт вводит замечательный термин «wanton» для обозначения тех, «кто имеет желания первого порядка... не имея волей второго порядка». (К волениям второго порядка Франкфурт, конечно, относит все *рефлексивные* желания второго порядка.) Он утверждает, что наши интуиции подкрепляют мнение о том, что все не-человеческие животные, а также маленькие дети и некоторые люди с ментальными дефектами являются wantons и мне трудно представить убедительные контрпримеры в отношении этих случаев. Действительно, можно посчитать за сильную сторону его теории утверждение, что человеческие существа – единственные, кого мы признаем за личности, – отличаются в этом отношении от животных. Но что можно посчитать за столь специфическое в волениях второго порядка? Почему среди интенций высшего порядка они составляют особую провинцию личности? Я полагаю потому, что рефлексивная «само-оценка», о которой идет речь, по Франкфурту, является и должна быть подлинным само-сознанием, достигаемым только в результате принятия в отношении *себя самого* установки, видя в себе не только коммуникатора, но и агента в смысле Энскомб — вопрошающего об основаниях и убеждающего. Франкфурт замечает, что желания второго порядка — пустое понятие, по кане невозможно действие с ними, а такого рода действие логически должно отличаться от действия, базирующегося на компоненте первого порядка. Действие на основе желания второго порядка или какое-то делание для обретения желания первого порядка представляет собой активность, направленную на самого себя как если кто-либо направлял ее в отношении другого; человек *обучает* себя, убеждает себя, предлагает аргументы, угрожает, подкупает себя в надежде принудить себя обрести желание первого порядка*. В этих случаях и установка по отношению к себе, и

* Мое внимание обратили на факт, что собаки в конюшне очень часто занимаются мастурбацией, по-видимому, для *увеличения* их желания к копуляции. Однако такие случаи вряд ли стоит принимать в расчет; даже если предположить, что собака действует с желанием усилить желание, результат все же достигается неинтенциональным способом («чисто физиологическим»); собака не апеллирует к собственной рациональности и не использует ее для достижения своей цели. (Как если бы единственным способом действий личности на основе волей второго порядка было бы принятие таблетки, стояние на голове и т.п.)

доступ к себе по существу те же самые, что и по отношению к другим. Человек должен *спрашивать себя*, каковы в действительности его собственные желания, мотивы, основания, и только если он в состоянии осознанно сказать о них, может осознать свои желания, он обретает позицию, позволяющую заставить изменить себя¹². Только в этом случае, как мне представляется, имеет место ситуация, когда «порядок, который наличествует», не может быть в наличии без его наличия в эпизодах сознательного мышления, в диалоге с самим собой*.

В заключение зададимся вопросом, почему мы не обрели позицию, позволяющую считать перечисленные выше необходимые условия морально личностного также и достаточными условиями? Просто потому, что понятие личности, что я и попытался показать, неизбежно нормативно. Человеческое бытие или другие существа могут только стремиться приблизиться к этому идеалу, однако способа установления «ступеней приближения» к нему не существует, ибо он всегда будет произвольным. Если даже шесть условий (при точной интерпретации) посчитать за достаточные, они все равно не дали бы гарантии, что какая-либо актуальная сущность есть личность, ибо ничто никогда не отвечало бы этим условиям. Моральное понятие личности и метафизическое понятие личности не отдельные и различные понятия, а две различные и подвижные точки остановок в рамках одного и того же континуума. Эта релятивность сказывается на удовлетворительности условий личностного на всех уровнях. Не существует объективно удовлетворительного, достаточного условия, позволяющего утверждать, что какое-то существо в *действительности* имеет верования. И по мере того, как мы обнажаем

* К. Маркс в «Немецкой идеологии» говорит: «Язык, как и сознание, возникает только из потребности, из необходимости, из взаимодействия с другими людьми ...Язык столь же давен, как и сознание, языкэто-практическое сознание». У Ф. Ницше в «Радостной мудрости» есть такие слова: «Поскольку является фактом наша способность думать, чувствовать, проявлять волю и обращаться к памяти, мы таким же образом способны «действовать» в полном смысле этого термина, и тем не менее ничто из всего этого не требует «прохождения через сознание» (говоря метафорически) ...Какова же тогда цель сознания вообще, когда оно в главном поверхностно? — Сейчас мне представляется, если вы выслушаете мой ответ и заключенное в нем может быть экстравагантное предположение, что тонкость и сила сознания всегда пропорциональны способности к коммуникации в человеке (или животном), а способность к коммуникации, в свою очередь, пропорциональна необходимости в коммуникации ...Короче, развитие речи и развитие сознания (не разума, но разума, становящегося самосознающим) идут рука об руку».

очевидную иррациональность, лежащую за интенциональной интерпретацией существа, наши основания для приписывания кому-либо вообще верований испаряются, особенно тогда, когда в наших руках находится (что, в принципе, мы всегда имеем) не-интенциональное, механистическое объяснение существа. Точно таким же образом допущение, что некое существо является личностью, оказывается шатким как раз в тех случаях, где оно особенно практически значимо-при совершении каких-то проступков и возникновения вопроса об ответственности. Ибо в этих случаях основания для признания личности виновной (свидетельства неправильных действий при осознании их неправильности и совершения их по своей собственной свободной воле) само по себе выступают основаниями для сомнения: а является ли вообще тот, с кем мы имеем дело, личностью. И если бы меня спросили, что же может разрешить наши сомнения, ответ будет — ничего. При возникновении такого рода проблем мы не можем даже в отношении нас самих сказать являемся ли мы личностями.

Перевод Н.С.Юлиной

Примечания

- ¹ *Hintikka J.* Knowledge and Belief. Ithaca, 1962.
- ² *MacKay D.* The Use of Behavioral Language to Refer to Mechanical Processes // British Journal of Philosophy of Science, 1962, p.89-103; *Strawson P.* Freedom and Resentment // Studies in the Philosophy of Thought and Action. Ed. by *Strawson P.*, Oxford, 1968; *Rorty A.* Slaves and Machines // Analysis, 1962; *Putnam H.* Robots: Machines or Artificially Created Life? // The Journal of Philosophy, LXI, Nov., 1964; *Sellars W.* Fatalism and Determinism // Freedom and Determinism. Ed. by *Lehrer K.*, N.Y., 1966; *Flew A.* A Rational Animal // Brain and Mind. Ed. by *Smythies J., L.*, 1968; *Nagel T.* War and Massacre // Philosophy and Public Affairs, Winter 1972; *Van de Vate D.* The Problem of Robot Consciousness // Philosophy and Phenomenological Research, Dec. 1971.
- ³ *Frankfurt H.* Freedom of the Will and the Concept of a Person // The Journal of Philosophy, LXVIII, Jan. 1971.
- ⁴ *Williams B.* Deciding to Believe // Language, Belief and Metaphysics. Ed. by *Kiefer H.*, N.Y., 1970.
- ⁵ *Skinner B.* Behaviorism at Fifty // Behaviorism and Phenomenology. Ed. by *Wann T.* Chicago, 1964.
- ⁶ Для прояснения предположения об отношении языка к верованию и рациональности см.: *Sousa R.* How to Give a Piece of Your Mind // Review of Metaphysics. Sept. 1971.
- ⁷ *Anscombe G.E.* Intention. Oxf., 1957. P.80.
- ⁸ *Sousa R.* Self-Deception // Inquiry. XIII. 1970. P.317.

-
- ⁹ *Searle J.* What is a Speech Act? *Philosophy in America*. Ed by Black M. L., 1965. Его позиция обсуждается Грайсом в «Utterer's Meaning and Intention». P.160.
- ¹⁰ См.: *Hintikka J.* Knowledge and Belief. P. 38.
- ¹¹ *Rawls J.* Justice as Reciprocity // *Utilitarianism*. Ed. by Gorovitz S. Indianapolis, 1971. P. 259.
- ¹² Маргарет Джилберт исследует выводы из того факта, что только когда кто-то верит, что ему присуща какая-то черта, он может принять решение освободиться от нее». *Gilbert M.* Vices and Self-Knowledge // *Journal of Philosophy*. LXVIII, Aug. 1971. P.452.