

*Г.В.Гутнер*

### **Антропологический смысл декартовского аргумента\***

Всякий серьезный разговор о человеке и человеческой природе, как правило, приводит к обсуждению того, что в современной философии известно под названием *психофизической проблемы*, или, пользуясь терминологией англоязычной философии сознания (где она более всего обсуждается последние десятилетия) *mind-body problem*. При этом весьма уместной оказывается ссылка на Декарта, который не только указал на наличие в человеке двух различных природ, но обнаружил серьезную трудность в описании того, как эти две природы могут взаимодействовать. В самом деле, если человек представляет собой, с одной стороны, мыслящую субстанцию, а с другой стороны, субстанцию протяженную, то вообще непонятно, как эти две субстанции оказываются чем-то одним. Со времен Декарта делалось немало попыток справиться с указанной трудностью. Преодолеть ее пытались, опираясь преимущественно на какой-нибудь «монизм», то стремясь доказать, что протяженная (материальная, физическая) субстанция есть лишь продукт деятельности субстанции мыслящей, то, наоборот, тем или иным способом редуцируя мысль к материи\*\*.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ; грант 00-03-00185.

\*\* Весьма полная классификация психофизических концепций представлена в статье Д.Дэвидсона «*Mental Events*». См.: *Davidson D. Essays on Actions and Events*. Oxf., 1980. P. 213-214.

Мне представляется, что монизм первого рода (называемый традиционно идеализмом) обладает одним неоспоримым преимуществом: в рамках этой концепции можно разработать завершенную и непротиворечивую систему. Можно отвергать основную предпосылку идеализма, но едва ли возможно уличить развернутое идеалистическое учение в каких-то *неконсистентностях*. У материализма трудностей возникает гораздо больше. Ниже я опишу некоторые из них, не ради того, впрочем, чтобы в очередной раз уличить материализмом, но чтобы наметить иной подход к проблеме. Сейчас же замечу, что за без малого четыре столетия упорных исследований психофизической проблемы, несмотря на явное доминирование монизма, декартовский дуализм едва ли можно считать опровергнутым. Само обилие концепций взаимодействия ума и тела (ментального и физического) заставляет насторожиться. Каждый новый подход к проблеме состоит в констатации существования двух отличных друг от друга реальностей, связь между которыми пока не удается объяснить. Сам же дуализм (по крайней мере декартовский дуализм) представляет собой скорее постановку задачи, чем ее решение.

Существует, впрочем, взгляд, согласно которому сама эта постановка содержит в себе некоторый изъян\*. Косвенным свидетельством в пользу такого убеждения является отсутствие удовлетворительных решений, несмотря на весьма долгую историю исследований. Ставится под сомнение сама дихотомия «сознание-тело», заданная в качестве условия задачи. Причем именно на Декарта возлагается ответственность за это жесткое разделение, навязанное им всем последующим исследованиям. В этой работе я постараюсь показать, что в самом деле едва ли следует проводить указанную демаркацию. При этом я попытаюсь иначе взглянуть на смысл «радикального сомнения» Декарта и установить, что само это сомнение требует различать не протяженную и мыслящую субстанции, не сознание и тело, не ментальное и физическое, а нечто совершенно иное.

1. Прежде всего скажем несколько слов о радикальном сомнении Декарта.

Цель декартовского проекта — получение абсолютно достоверного знания. Ради достижения этой цели последовательно анализируются все источники знания (свидетельства авторите-

---

\* Такой взгляд высказывает, например, Патнэм в статье «Философия и наша ментальная жизнь». См.: *Патнэм Х. // Патнэм Х. Философия сознания*. М., 1999. С. 88.

тов, данные чувств, математические и логические доказательства) и отвергаются те из них, по поводу которых может возникнуть хотя бы малейшее подозрение — ведь достоверность должна быть *абсолютной*. Отвергая таким способом всякое знание, Декарт приходит к тому, что лишь в одном можно быть уверенным совершенно: в своем собственном существовании. В этом и состоит знаменитый декартовский аргумент. Я сомневаюсь, следовательно, я существую, поскольку в противном случае не было бы и сомнения.

Какие непосредственные выводы делаются из этого рассуждения? Во-первых, я обнаруживаю себя только благодаря своему мышлению. То есть я не просто существую, а существую как мыслящее существо. И только. Ничего, кроме мышления, обнаружить в себе я не могу — все прочее будет уже сомнительным. Поэтому я есть с необходимостью существующая мыслящая вещь. Это Декарт считает самым достоверным знанием. Я есть то, что известно мне лучше, чем что-либо другое.

Проведенное рассуждение имеет очевидную гносеологическую, а не антропологическую направленность. Речь здесь идет о природе знания, а не о природе человека. Значимые для антропологии выводы обычно делаются из последующих рассуждений Декарта, суть которых сводится к тому, что в качестве ясной и отчетливой идеи я имею идею протяженности, а потому не могу усомниться в том, что мое тело (как тело любого человека) есть вещь протяженная. Тут-то и возникает различие двух субстанций и неистребимый дуализм во взглядах на природу человека.

Однако этот шаг в декартовском рассуждении следует признать произвольным. В нем нет той строгости и изящества, с которым устанавливается свое собственное существование. Но именно этот шаг лег в основу всех последующих дискуссий о человеческой природе.

Впрочем, несмотря на всю свою точность и строгость, первый шаг рассуждения, устанавливающий необходимость существования мыслящего, также открыт для критики. Я приведу здесь три возражения по поводу декартовского аргумента.

Первое возражение состоит в том, что радикальное сомнение заводит мысль в тупик. Я установил, что я существую. Что дальше? Если я буду придерживаться тех же стандартов достоверности, то никакого другого знания я не достигну. Чтобы сказать что-то еще, я должен либо хотя бы отчасти довериться сво-

им чувствам, либо положиться на законы логики. (Лучше, конечно, сделать и то, и другое). А этого делать нельзя — радикальное сомнение не позволяет. Декарт выходит из положения, доказав, что кроме меня необходимо существует еще и Бог. Но это доказательство опирается на законы логики, которые были поставлены под сомнение.

Второе возражение состоит в том, что «я» не может рассматриваться в качестве единственного и самодостаточного концепта, абсолютного начала знания. Невозможность понять, что значит «я», если ему не противопоставлено «не я», не указана его граница. Только указание границы создает определенность понятия.

Третье возражение связано с анализом языка. Оно основывается на известном тезисе Витгенштейна о невозможности личного языка. Всякое суждение, высказанное на языке, публично. Сама природа языка такова, что он предполагает сообщество его носителей. Поскольку аргумент: «Я мыслю, следовательно, я существую» вообще оказывается высказан, он подразумевает наличие по меньшей мере двух предпосылок. Во-первых, существование языка, а во-вторых, существование людей, говорящих на этом языке. Сказанное означает, что радикальное сомнение не столь уж радикально. Если же существование сообщества, пользующегося языком, не может быть принято как абсолютно достоверное (а смысл радикального сомнения требует именно этого), то и декартовский аргумент также лишается своей достоверности.

Далее я покажу, что если придать антропологический смысл самому декартовскому аргументу (а не его сомнительному следствию о существовании двух субстанций), то эти возражения могут быть сняты. Но чтобы найти этот антропологический смысл, нужно прежде рассмотреть некоторые альтернативные дуализму варианты решения психофизической проблемы.

2. На протяжении веков альтернативой дуализму выступали две разновидности монизма, уже упомянутые нами. Формулировались они в чисто картезианских терминах. Предполагалось само собой разумеющимся, что речь должна идти об отношениях между субстанциями. Вопрос состоял лишь в том, какая из них первична. Впрочем, разговор о первичности предполагает уже некоторый компромисс с дуализмом. Он с самого начала допускает, что субстанций действительно две. Однако последовательный идеализм, например, исходит из того, что субстанция в действительности одна — мыслящая, тогда как гипотеза о

материальной субстанции представляет собой лишь произвольное метафизическое допущение. Равно как и последовательный материализм едва ли признает существование мыслящей субстанции. Мышление в рамках этой концепции не субстанциально, оно лишь свойство «высоко организованной материи».

Спецификой подхода, развитого в XX веке, является отказ от категории субстанции. После работ Рассела само обращение к термину «субстанция» воспринимается как некий метафизический произвол. Для того чтобы сформулировать психофизическую проблему, был востребован новый категориальный аппарат. В большинстве исследований, посвященных указанной проблеме, используется противопоставление *ментальных и физических событий*.

Этот подход имеет много преимуществ перед субстанциальным. Опираясь на свой повседневный опыт, мы легко можем различить ментальные и физические события, не обращаясь вовсе к категории субстанции. Ясно, например, что такие события, как узнавание, воспоминание, восприятие или рассуждение являются ментальными, а извержение вулкана, заход солнца или снегопад — физическими. Чтобы уточнить это первоначальное разделение, можно найти какой-нибудь формальный критерий, связанный с языком, на котором эти события описываются. Дэвидсон<sup>1</sup>, например, предполагает существование двух словарей: физического и ментального. Поэтому возможность идентифицировать событие в том или ином качестве основана на том, слова из какого словаря используются при его описании. В частности, Дэвидсон указывает на наличие в языке особых «психологических» слов, маркирующих ментальные события. Чтобы перейти к характеристике взглядов на отношение ментальное-физическое, мы можем удовлетвориться таким критерием демаркации. Однако сразу заметим, что это решение — паллиативное. Если мы считаем, что существуют особые словари, то хорошо бы еще узнать, на каких основаниях эти словари составлены. Прояснение этих оснований дало бы немало для уточнения смысла понятий ментального и физического. Позже мы еще вернемся к этому вопросу, а сейчас попробуем дать характеристику некоторых возможных решений психофизической проблемы.

Прежде всего, отметим, что едва ли приходится говорить о каузальной зависимости между ментальными и физическими событиями. Они не могут быть причинами друг друга. Чтобы убедиться в этом, проанализируем простую цепь физических и

ментальных событий. Предположим, я долго находился на солнцепеке и захотел пить. Увидев, в конце концов, бутылку холодной воды, я выпил ее, утолив тем самым свою жажду. Казалось бы, естественно было бы считать, что 1) пребывание на солнцепеке (физическое событие) есть причина желания пить (ментальное событие); 2) желание пить есть причина той операции, которую я произвел с бутылкой (физическое событие). Однако более тщательный анализ показывает, что использование слова «причина» для характеристики связи между событиями в данном случае неверно. В самом деле, что может быть следствием пребывания на солнцепеке? Прежде всего активное испарение воды с поверхности кожи. Это последнее повлечет заметное уменьшение общего количества воды в организме. Следствием станет нарушение водного баланса в гортани, которое повлечет определенного рода возбуждение рецепторов. Затем, по-видимому, возникнет какой-нибудь особый электромагнитный импульс в нервных окончаниях, он повлечет возбуждение цепи нейронов головного мозга и т.д. Возможно, я дал не вполне точное с физиологической точки зрения описание. Однако его вполне достаточно, чтобы понять, что физическое событие, состоящее в повышенной температуре и пониженной влажности окружающей среды, может привести к ряду следствий, описание которых будет содержать упоминание о состоянии нервных окончаний, передаче электромагнитных импульсов или о чем-нибудь еще в этом роде. Но в этих описаниях не может появиться такое слово, как «желание». Утверждать, что физическое событие стало причиной желания можно только при очень нестрогом отношении к понятию каузальности. Физическое событие может стать причиной лишь другого физического события.

Вопрос о том, может ли ментальное событие стать причиной физического, решить сложнее. В принципе есть единственная ситуация, когда возникает подозрение на каузальную связь такого рода: когда желание или намерение выглядят причиной поступка. Айер<sup>2</sup>, например, считал, что в этом случае можно говорить о причинной зависимости в самом строгом смысле, поскольку можно сформулировать законообразное утверждение, устанавливающее связь между намерением и поступком. Эту связь он предлагает выразить следующим образом. Если человек хочет, чтобы ситуация приобрела вид  $S$ , и убежден при этом, что он в состоянии достичь  $S$ , совершая действие  $D$ , то он всегда совершит это действие при условии, что не существует  $S$ , кото-

рую он в данный момент предпочел бы S. Приняв это утверждение в качестве психологического закона, мы в самом деле могли бы утверждать, что желание достичь S есть причина совершения D, поскольку в таком случае упомянутое желание оказывается достаточным условием действия. Однако сформулированный Айером закон представляется весьма сомнительным. Даже желая сверх всякой меры достижения S, я могу вовсе не совершать действия D, ничем даже не мотивируя свой отказ. Хотя бы в силу простого каприза. Так сколь не велико мое желание пить, вполне возможно, что я проигнорирую предложенную мне воду. Каким бы странным не казался мой выбор, но он возможен. При этом я вовсе могу и не иметь в виду никакой иной ситуации, наступление которой более желательно для меня, чем утоление жажды. Иными словами, наличие каузальных законов, связывающих мотив с поступком, невозможно, если признать возможность свободы выбора. Пока же у нас нет оснований отрицать эту возможность.

3. Утверждение о каузальной связи между ментальными и физическими событиями следует рассматривать как слабую версию дуализма. Отвергнув этот вариант решения психофизической проблемы, можно попытаться перейти на позиции строгого монизма. Можно сказать, что, к примеру, желание пить не есть вовсе какое-то особое событие. Просто таким выражением мы обозначаем определенное состояние нашего организма, в частности центральной нервной системы. Иными словами, никаких ментальных событий вообще нет. Есть только особый род физических событий, а именно событий, происходящих с нашим мозгом или нашей нервной системой, которые в силу ограниченности нашего знания о них и/или для удобства референции обозначаются особыми словами типа «хотеть», «переживать», «думать» и т.д. Ю.Т.Плейс (Y.T.Place), поддерживающий эту концепцию, приводит в качестве аргумента такой пример. Мы часто используем слова типа «облако» или «молния». Однако, строго говоря, нет, например, такой вещи, как молния. Этим словом обозначается движение электрического заряда от заряженных частиц воды к земле. Нет никакого особого события, отличного от этого движения заряда<sup>3</sup>. Точно так же облако есть скопление капель воды и ничего более.

Концепции подобного рода известны под общим названием «теории тождества» (identity theory). Я хотел бы остановиться на более тонком ее варианте: на «аномальном монизме» Дэвидсо-

на. Дело в том, что если считать, что ментальные термины лишь обозначают физические события, то возникает множество трудностей при интерпретации сложных ментальных состояний. Можно сказать, что желание пить, чувство подавленности или головная боль — всего лишь имена некоторых физических событий. Но едва ли можно назвать именем философское рассуждение или доказательство теоремы. Необходимо считаться с тем фактом, что нам часто приходится иметь дело с весьма содержательными ментальными описаниями, что значительную часть ментальных терминов можно пояснить с помощью других ментальных терминов, а отнюдь не физических (что, кстати, едва ли возможно при нынешнем состоянии науки). Вообще наше знание о ментальной сфере относительно замкнуто. Можно строить развернутые психологические теории, даже не упоминая о физических событиях. Аномальный монизм — это попытка сохранить автономию ментального, избежав при этом дуализма. Суть его в следующем. 1. Существуют только физические события. Любое событие, претендующее на то, чтобы быть ментальным, все равно является физическим. 2. Существуют особые физические события (события, происходящие в мозге или в центральной нервной системе), обладающие ментальным описанием. Это ментальное описание сопутствует (*supervene*) описанию физическому. Слово «сопутствует» следует понимать в том смысле, что два одинаковых ментальных описания не могут соответствовать разным физическим событиям. Совпадение физических описаний влечет совпадение описаний ментальных и наоборот. 3. Нет никакой законообразной связи между физическим и ментальным описанием одного и того же события. В частности, близость ментальных описаний вовсе не означает близости физических описаний и наоборот. Наличие определенного ментального описания у физического события есть некоторый единичный факт, не допускающий никаких дальнейших выводов. Нельзя, располагая только физическим описанием события, установить его ментальное описание. Поэтому на основании наблюдений за мозгом можно предсказать его последующие физические состояния, но нельзя предсказывать, какие ментальные описания будут им сопутствовать. Сказанное означает, что каузальная зависимость может связывать только физические описания, но не ментальные<sup>4</sup>.

Можно ли считать рассмотренную концепцию решением проблемы психофизического взаимодействия? Формально, да. Оказывается, что любое ментальное событие имеет свой физи-



ческий коррелят и потому включено в мир физических событий. С другой стороны, оказывается сохранена автономия ментальной сферы. Особенно важным достижением аномального монизма его создатель считает сохранение тезиса о свободе воли, который неизменно оказывается под угрозой в рамках других концепций материалистического типа. Дэвидсон же убежден, что его теория не входит ни в какое противоречие с тем определением свободы, которое принято в кантовской этике: ментальное выведено из сферы действия закона причинности и подчинено отношениям совершенно иного рода.

Тем не менее эта концепция вызывает целый ряд серьезных возражений. Те, которые я приведу ниже, относятся к теории тождества вообще. Аномальный монизм выделен здесь специально, как одна из наиболее развитых и тонких разновидностей этой теории.

4. Первое возражение носит формальный характер. Допустим, что я нахожусь в некотором ментальном состоянии  $M$ . Это ментальное состояние есть сопровождение (supervenience) определенного физического состояния  $P$ . Сам принцип сопровождения подразумевает возможность описания этого физического состояния. Пусть это описание мне известно. Знание описания  $P$  есть новое ментальное состояние  $M_1$ , которое есть сопровождение некоторого физического события  $P_1$ . Это последнее отлично от  $P$  и обладает совершенно иным описанием. Ясно, что мы получаем регресс в бесконечность. Теория тождества требует, чтобы конечная (хотя и очень сложная) система имела бесконечное множество состояний, что является формальным противоречием.

С аномальным монизмом связана еще одна трудность. «Сопровождение», как его определяет Дэвидсон, означает существование взаимно-однозначного соответствия между множествами ментальных и физических описаний определенного класса физических событий. Однако такое соответствие не может быть задано с помощью какого-либо правила. Если бы оба множества были конечны, то его можно было бы задать простым перечислением. Но поскольку эти множества оказались бесконечными, то совершенно непонятно, в каком смысле существует требуемое соответствие. Единственной интерпретацией существования такого теоретико-множественного объекта, как не подчиненное правилу взаимно-однозначное соответствие между бесконечными множествами, является платоническая. Однако платонизм

плохо сочетается с тезисом о том, что существуют только физические события. Или же нужно найти какую-то особую интерпретацию термина «физический», не вполне совпадающую с привычной. Так мы постепенно подходим к необходимости уточнить первоначальную трактовку наших основных понятий.

Наряду с указанной формальной трудностью возникают также и онтологические проблемы. Теория тождества предполагает, что существуют только физические события. Почему не допустить обратное? Почему нельзя считать, что все события интересующего нас класса суть ментальные, обладающие дополнительным физическим описанием? Под таким допущением есть основания, возможно, более веские, чем под противоположным. Утверждая существование одних лишь физических событий, мы обязаны констатировать несводимость ментальных описаний к физическим. Обратное между тем неверно. Физическое описание всегда можно редуцировать к ментальному. Сделать это можно даже разными способами: по Беркли, по Канту, по Гуссерлю. К настоящему времени построено немало концепций, показывающих, как различные естественнонаучные описания появляются из активности мыслящего субъекта. Если же мы исходим из того, что помимо субъективной активности сама по себе существует некая «объективная реальность», то такое допущение носит уже не физический, а метафизический характер. Я далек от того, чтобы вслед за логическим позитивизмом считать метафизические допущения бессмысленными. Однако они не должны быть совершенно произвольными. Почему нужно думать, что нередуцируемая к субъективности и невыразимая в ментальных терминах реальность должна быть непременно физической? Во всяком случае, если «физическим» называется то, что входит в компетенцию естествознания, то редукция такого рода неизбежна. Или же этим термином обозначается что-то другое? Тогда что именно? Прежде чем отвечать на этот вопрос, заметим, что ссылка на наличие двух словарей гораздо лучше сочетается с «менталистской» интерпретацией теории тождества. Если мы считаем физическим такое событие, которое описывается с помощью словаря физических терминов, то можно не сомневаться, что это же событие можно описать с помощью словаря ментальных терминов. Ибо всякое физическое (т.е. естественнонаучное) включает в себя либо наблюдения, либо теоретические конструкции, созданные мышлением для объяснения наблюдений. Можно, не впадая в про-

творечие, считать, что мир, представленный в естественных науках, есть продукт субъективной или интерсубъективной деятельности. Я не открываю здесь ничего нового. Сказанное мной только что вполне согласуется с тем представлением естествознания, которое развито в философии трех названных чуть выше мыслителей. И не только их.

5. Чтобы выяснить дальнейшие перспективы теории тождества, нужно найти определение физического события. Быть может, ясное представление о смысле термина «физический» позволит преодолеть указанные трудности? Первое, что приходит в голову, допустить существование материальной субстанции, которая присутствует во всех происходящих событиях. Все физические события происходят с чем-то, что называется материей. В результате физических событий материя изменяется, обретает новые формы и т.д. Иными словами, события суть трансформации материи. Насколько я знаю, такое допущение едва ли устроит сторонников теории тождества. Идея материальной субстанции была в свое время подвергнута весьма жестокой критике. Рассел, например, считал, что она просто несовместима с современными естественнонаучными представлениями<sup>5</sup>.

Как же можно определить физическое событие?

Тут есть две возможности. Первая состоит в уточнении какой-либо сущностной характеристики, определяющей событие как физическое, вторая — в сопоставлении физического с чем-то иным и последующим уточнении взаимосвязей между физическим и нефизическим.

Первый путь сулит не очень много. Можно, конечно, сказать, что физическими являются события, имеющие протяженность и длительность, а также соответственно пространственно-временную локализацию. Возникает, однако, вопрос: можно ли объяснить, что такое пространство и время, не обращаясь к понятию события? Насколько мне известно, сделать это можно лишь двумя способами: либо обратившись к ньютоновской концепции абсолютного пространства и времени, либо, вслед за Кантом, счесть пространство и время априорными формами созерцания. Первое совместимо с современным естествознанием еще хуже, чем идея материальной субстанции. Второе же означает полную редукцию физического к ментальному. А поскольку мы пока пытаемся действовать в рамках теории тождества, кантовский подход для нас неприемлем.

Второй путь более перспективен. Тем более кажется очевидным, что именно можно сопоставить с физическим. Конечно же, ментальное. Нужно, впрочем, отдавать себе отчет в том, что, восстанавливая таким образом оппозицию ментального и физического, мы рискуем вновь оказаться на позициях дуализма. Однако другого пути, похоже, нет. Физическое обретает определенность тогда, когда есть нечто нефизическое.

Итак, попробуем зайти с другой стороны. Попытаемся найти какие-либо существенные особенности ментального и установить их связь (предположительно необходимую) с физическим. Возможно, после этого и физическое проявится как-то иначе, мы будем знать о нем больше.

Что же может быть существенной характеристикой ментального?

Известно, что Brentano, пытаясь описать природу психического, разработал понятие интенциональности, которое, после многократных уточнений, прочно обосновалось в современной философии сознания. Мысль о том, что именно интенциональность позволяет определить ментальное, высказывалась не раз, несмотря на множество оговорок, которые необходимы при подобном определении.

Вопрос, который нужно решить, прежде всего, таков. Можно ли выявить формальную структуру интенциональности, а затем использовать эту структуру для идентификации событий? Если это получится, то мы сможем различать события по признаку интенциональное-неинтенциональное и полагать это различие совпадающим с различием ментальное-физическое. Возможно, на основании этого различия удастся затем обосновать теорию тождества или найти какое-нибудь еще решение психофизической проблемы.

Начнем с описания самого факта интенциональности. Ее принято определять как направленность на объект, что, очевидно, не совсем точно. О интенциональности говорят как о содержательности некоторого акта или состояния. Нельзя просто воспринимать или ощущать. Воспринимать или ощущать можно что-то. Содержание восприятия входит в состав самого восприятия. Без этого содержания восприятия просто не существует. Точно то же можно говорить о рассуждении, о воспоминании, о надежде, вере, страхе. Поэтому очевидно, что существует формальная структура интенционального отношения, которую можно выразить как  $I(y)$ . На месте  $I$  может в принципе стоять переход-

ный глагол типа «вижу», «верю», «боюсь», «чувствую» и т.д., а у обозначает содержание интенционального акта. Это формальное описание вполне соответствует тому, что Серль назвал иллюкутивной силой и пропозициональным содержанием интенционального состояния<sup>6</sup>.

Впрочем, наше формальное описание было сделано на основании весьма неформальных соображений. И не составляет труда обнаружить, что его невозможно использовать для определения ментального. Структурой *I(y)* обладают, например, отношения, выражаемые фразами «корова ест траву» или «кариатида держит балкон». Так что довольно трудно понять, как можно выявить интенциональность лингвистическими средствами.

Другим аргументом против использования интенциональности для идентификации ментальных событий часто служит то соображение, что не все ментальные события интенциональны. Эмоции, например, не обладают этим свойством. Это соображение, однако, не играет особой роли. Говоря о связи ментального с физическим, можно ограничиться теми событиями, которые включают интенциональность. Решив проблему на этом уровне, наверное, можно будет понять, что делать с неинтенциональными психическими проявлениями.

Поэтому имеет смысл попытаться более внимательно присмотреться к интенциональности.

Для определенности я буду говорить (вслед за Серлем) об интенциональных состояниях. В чем состоит интенциональность, мы уже видели. Однако пока упустили из виду одно замечательное обстоятельство. Всякое интенциональное состояние — например, желание, уверенность, знание — всегда является чьим-то состоянием. Понятие интенциональности вовсе не имеет смысла без ссылки на субъективность. Всякое желание или знание может быть выражено в форме «я желаю, чтобы» или «я знаю, что». Именно эта принадлежность субъекту знания или желания и делает интенциональное состояние характеристикой ментального.

Впрочем, даже отметив это обстоятельство, мы по-прежнему упускаем нечто важное. Пока неясно, например, в чем состоит разница между выражениями «я хочу пить» и «я пью воду». Почему первое из них выражает интенциональное состояние, а второе нет? Увидеть это просто, если обратить внимание, что в первой из приведенных фраз выражено отношение к некоторому факту. Мое желание может осуществиться или не осуществ-

ствиться в зависимости от того, станет ли реальной ситуация, выражаемая утвердительным предложением «я пью». Поэтому предложение языка, выражающее интенциональное состояние, включает в себя в качестве структурного элемента описание ситуации. Интенциональное состояние имеет отношение к реальности. Это отношение характеризуется словами «истинно — ложно», «выполнимо — невыполнимо». Но это отношение — не прямое. Оно возникает посредством содержания интенционального состояния. Заметим, что это содержание всегда может быть выражено утвердительным предложением, к которому применимо понятие истинности.

В терминах интенциональных состояний выражается отношение субъекта (носителя или обладателя этих состояний) к реальности. Впрочем, слово «реальность» еще нуждается в пояснении. Существует отношение субъекта к содержаниям интенциональных состояний. Поскольку интенциональные состояния существуют не по одному, а в виде некоторой связной совокупности, то и содержания их образуют определенную систему. Эта система представляет собой образ реальности. Будучи рассмотрена независимо от интенциональных состояний, она выражает знание субъекта о мире. Никакого другого смысла, кроме содержания интенциональных состояний, реальность не имеет. Но появляется она в результате абстрагирования этих содержаний, их отвлечения от интенциональности и субъективности.

Проблема реальности нуждается, конечно, в более детальной разработке, что, однако, не является целью настоящей работы. Сейчас для меня важно подчеркнуть, что сам факт интенциональности позволяет ясно обнаружить оппозицию: носитель интенционального состояния — содержание интенционального состояния. Это различие представляется более осмысленным, чем различие ментального и физического. По крайней мере разговор о природе человека следует начинать именно с этого различия. Появление ментального словаря связано с тем, что ментальные термины представляют собой названия интенциональных состояний\*. Физические термины могут использоваться лишь при описании содержания таких состояний. Сказанное, конечно, не составляет определения физического. В рамках обнаруженной нами оппозиции противопоставление ментального и физического просто излишне.

---

\* Точнее, их иллюкативной силы.

Итак, субъект, обозначающий себя местоимением «я», воспринимает себя как носителя интенциональных состояний. Содержание этих состояний есть то, что противопоставлено ему и может быть обозначено как «другое» или «не я». Важно, однако, иметь в виду, что прочерченная нами граница — подвижна. Всякое интенциональное состояние можно рассмотреть как реальность, т.е. обратить его в содержание другого интенционального состояния. На обыденном уровне эту возможность легко проиллюстрировать фразой «мне кажется, я хочу пить». Но такое отчуждение интенциональных состояний может быть и результатом самопознания. Я могу подвергнуть исследованию природу своих желаний, восприятий, воспоминаний. Это означает, что я буду знать их, понимать, воспринимать, рассуждать о них и т.д. Я могу выражать свое знание о своих интенциональных состояниях и в психологических, и в физиологических, и в биохимических терминах. Я могу искать взаимосвязи между разными интенциональными состояниями. Не исключено, что в такой деятельности я прибегну к какой-либо версии теории тождества, а может быть полезным окажется функционализм или бихевиоризм. Это, однако, будет скорее вопросом психологии или нейрофизиологии, а не философии сознания. Но поскольку речь идет не об описании человеческого организма и человеческой психики, как объекта исследования, а о философском проникновении в природу человека, постольку я могу зафиксировать следующее.

Во-первых, приобретая знание о своих интенциональных состояниях, я получу регресс в бесконечность. Ведь обретение такого знания состоит в превращении одних интенциональных состояний в содержание других. Сколько бы своих состояний я ни исследовал, я всегда буду иметь про запас еще одно. Вспомним, что сейчас мы, несколько изменив термины, воспроизвели одно из возражений против теории тождества. Поэтому едва ли можно рассчитывать на успех в научном познании интеллектуальной деятельности человека. Попытка ее исследования должна привести именно к такому регрессу. Мы никогда не сможем отождествить интенциональные состояния с внесубъективной реальностью.

Во-вторых, сколь далеко ни зашли бы мы в такой объективации интенциональных состояний, мы всегда будем иметь нечто, не поддающееся объективации в принципе. Это нечто каждый из нас обозначает местоимением «я». Мы можем отчуждать от себя интенциональные состояния и получать о них знания. Но сами мы остаемся вне этих состояний.

Вот теперь самое время вернуться к Декарту. Нельзя не заметить, что намеченная нами процедура объективации интенциональных состояний имеет много общего с радикальным сомнением. По сути дела — это другой вариант радикального сомнения, его антропологическая редакция. Декарт ставит под сомнение различные пласты своего знания о реальности и, в конце концов, приходит к единственному несомненному факту: «я есть». «Отслаивая» очередной пласт, он как бы говорит: «Это не я. А мое ощущение, мое воспоминание, мое рассуждение...». Таким образом он производит процедуру отчуждения интенциональных состояний и обнаруживает за ними себя, их носителя. Руководствуясь задачами гносеологии, Декарт назвал это обнаружение самым достоверным знанием. В этом он, по-видимому, заблуждался. Знания он тут не получил никакого. Знанием может быть только то, что *на данный момент* отчуждено от «я», превращено в содержание интенциональных состояний. Иными словами, знание — это все то, что Декарт поставил под сомнение. Однако если говорить о научном знании, то оно и не может быть абсолютно достоверным. О том же, что обозначается «я», вообще никакого знания не существует. Я не могу сделать себя содержанием своих интенциональных состояний. Я всегда тот, кто отчуждает от себя это содержание.

Проведенное рассуждение показывает, что антропологический смысл декартовского аргумента иной, чем принято считать. Природа человека определена не оппозицией мыслящего и протяженного (ментального и физического). Природа человека определяется оппозицией «я» и «не я».

Эта оппозиция является определяющей для обоих своих членов. Я не могу обнаружить себя независимо от своих интенциональных состояний. Только как их носитель я становлюсь заметен для себя самого. Это значит, что возможность сказать «я» появляется лишь благодаря постоянно присутствующему фону реальности, «не я». Я воспринимаю себя как существо ограниченное. Более того, чем дальше заходит процедура самопознания, тем больше сужается эта граница, поскольку мое самопознание состоит в объективации моих состояний. Узнавая о себе нечто, я обнаруживаю, что это не я, а мое тело, не я, а мои эмоции, не я, а мои убеждения и т.д. Я не обладаю ничем, что не могло бы быть отчуждено от меня и рассмотрено как отличная от меня «физическая» реальность. Знание, повторюсь, возможно только об этой реальности. Если же обратиться к Декарту, то относительно этой реальности всякий раз возможно и сомнение.



Только в таком отчуждении, отстранении от себя содержания знания (содержания интенциональных состояний) и состоит смысл декартовского «сogito». Я мыслю и познаю, постоянно восстанавливая границу между собой и реальностью, выделяя себя на фоне реальности и одновременно отделяя реальность от себя. Эти две стороны невозможны одна без другой.

Заметим, что это рассуждение снимает два возражения в адрес декартовского аргумента. Обнаружение собственного существования вовсе не является тупиком, единственным определенным и достоверным знанием. Знание может до бесконечности расширяться, будучи необходимым условием самообнаружения познающего субъекта. Впрочем, дело здесь не ограничивается знанием. Я обнаруживаю себя в системе разнообразных интенциональных отношений, благодаря которым я сопоставляю себя с реальностью и противопоставляю себя ей.

Нам осталось ответить на последнее возражение. В свете сказанного оно, однако, не кажется уже столь серьезным. Чтобы сказать о себе, не нужен личный язык. Более того, язык максимально публичный, наиболее доступный и понятный для всех подходит здесь больше всего. Ибо речь идет об очень простых вещах. Утверждение «я есть», с одной стороны, указывает на некую тайну. Оно обозначает нечто трансцендентное, поскольку я всегда нахожусь вне досягаемости всякого знания. Однако эта тайна вовсе не является интимным достоянием, которое я не могу раскрыть кому-то другому. Все обстоит как раз наоборот. Самое глубокое в природе человека — общезначимо. Самое личное есть одновременно и самое общее.

В самом деле, что я могу считать сокровенным, интимным, непостижимым для других и невыразимым до конца в языке? Свои личные переживания, состояния своей души, эмоции — иными словами, все то, что может стать содержанием интенционального состояния. Пусть это содержание будет обладать очень сложным описанием, пусть оно, даже будучи описанным на каком-либо языке, останется непонятным для других, пусть даже мне кажется, что я чувствую нечто, вовсе не поддающееся описанию. Все равно это *не я, а мое переживание*. Я могу объективировать и его. Но когда я говорю о себе «я», я не делаю ничего непонятного. То же самое может сделать любой человек, поскольку он человек и поскольку он владеет языком. Утверждение «я есть» является самым универсальным из всех возможных утверждений. Возражение, основанное на тезисе о невозможно

сти личного языка, сводилось к тому, что сам декартовский аргумент возможен лишь в рамках допущений о существовании языка и существовании сообщества, использующего этот язык. Если этот тезис верен, то он означает лишь одно: существование сообщества столь же несомненно, как и мое собственное существование.

Итак, общим выводом проведенных рассуждений является то, что выделение в природе человека ментальной и физической составляющей говорит очень мало об этой природе. И то, и другое относится к области объективированной реальности, которую человек в состоянии не отождествлять с самим собой. Я могу выделять различные содержания своих интенциональных состояний. Я могу идентифицировать их как ментальные или физические (или, быть может, какие-нибудь еще) и пытаться решить вопрос об их взаимодействии. Но сам я при этом нахожусь вне исследуемых мной взаимодействий. Некритическое помещение «я» в сферу ментального создает неразрешимую проблему. Я не являюсь в своем существе ни ментальным, ни физическим. Я существую независимо от этого различения.

**Примечания**

<sup>1</sup> *Davidson D.* Op. cit. P. 210-211.

<sup>2</sup> *Айер А. Дж.* Человек как предмет научного исследования // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 123-142.

<sup>3</sup> Пример приводится по книге С.Приста Теории сознания. М., 2000. С. 144.

<sup>4</sup> *Davidson D.* Op. cit. P. 215-225.

<sup>5</sup> *Russell B.* An Outline of Philosophy. L., 1970.

<sup>6</sup> *Серль Дж.* Природа Интенциональных состояний. // Философия Логика. Язык. М., 1987.